

APROXIMACIÓN A LAS MUJERES EN LA ÉPOCA DEL SEGUNDO TEMPLO. UN ESTUDIO DESDE LAS FUENTES

APPROACH TO WOMENS AT THE TIME OF THE SECOND TEMPLE.
A STUDY FROM THE SOURCES

Pablo Uribe Ulloa¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Resumen

Las presentes páginas recogen una investigación sobre la situación de la mujer en el judaísmo del segundo templo. Su estudio se basa –principalmente– en las fuentes literarias del intertestamento, incluyendo también textos cristianos canónicos. La situación social, familiar y religiosa del s. I d.C. da cuenta que el papel de la mujer estaba marcado por el rol de madre, encargada de las cosas domésticas, sin participación pública ni religiosa. Por su parte en la comunidad judía de Qumrán está la duda si hubo o no mujeres entre los qumranitas; posteriormente en la literatura rabínica, las alusiones femeninas van marcadas por normativas esponsales y en función del varón. Sin embargo, el testimonio escrito sobre el comportamiento de Jesús con las mujeres será novedoso –aunque imbuido por la cultura judía de la época– al destacar un rompimiento de los esquemas socio-culturales de la época.

Palabras clave: Mujer, Segundo Templo, Literatura Rabínica, Qumrán, Jesús.

Abstract

The present pages include an investigation about the situation of women in the Judaism of the second temple. Its study is based -mainly- on the literary sources of the intertestament, including also canonical Christian texts. The social, family and religious situation of the s. I d.C. they realize that the role of women was marked by the mother`s role, in charge of domestic affairs, without public or religious participation.

¹ Licenciado Canónico en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor de Antiguo Testamento en la Universidad Católica de la Santísima Concepción-Chile y en el Seminario Metropolitano de Concepción. Correo electrónico: puribe@ucsc.cl

For its part in the Jewish community of Qumran there is doubt whether there were women or not among the qumranites, later in the rabbinic literature, the feminine allusions are marked by engagement normatives and depending on the male. However, the written testimony about Jesus' behavior with women would be novel – although imbued with the Jewish culture of the time – by highlighting a break with the socio-cultural patterns of the time.

Keywords: Woman, Second Temple, Rabbinic Literature, Qumran, Jesus.

Introducción

Intentar mostrar un panorama completo que permita conocer en profundidad la realidad de la mujer en el judaísmo del tiempo del segundo templo, resulta ser tarea casi imposible, porque –por una parte– el marco cronológico que abarca el llamado intertestamento es enorme (s. VI a. C. al s. I d. C.)² con matices peculiares que marca el judaísmo de una y otra época.³ Otro factor que dificulta un estudio más sistemático es el hecho que la mujer aparece en la literatura de forma velada y testimoniada en la pluma de los hombres, por lo que habría que aplicar la llamada hermenéutica feminista de la sospecha que consiste en rastrear las alusiones que los hombres hacen de las mujeres y entenderlas como situaciones especiales, ya que –por la cultura patriarcal de la época– las situaciones normales de las mujeres no se mencionan; por tanto, el silencio sobre las mujeres no implica su inexistencia. Conscientes de estas limitaciones, intentaremos aproximarnos al mundo de la mujer judía, centrándonos principalmente en el s. I d. C., retro trayéndonos al s. II a. C. en la problemática de la comunidad de Qumrán, avanzando –luego– hacia la figura femenina en la literatura Rabínica (Misná y Tosefta) y finalmente, como contraste, volveremos al s. I d. C. para revisar –brevemente y a modo de contrapunto– la figura de la mujer en las tradiciones evangélicas que la sitúan en relación con Jesús de Nazareth.

² Se establecen como hitos clave, el post destierro babilónico 538 a. C. y la destrucción de Jerusalén del año 70 d. C. Sin embargo, son fechas aproximativas ya que sobrepasa el 70 y al considerar la literatura apocalíptica, es claro que llega al s. II d. C. Aún más, integrando la literatura Rabínica se llega al s. V d. C. y más.

³ No es lo mismo a este respecto, un judaísmo de restauración en tiempos de Esdras y Nehemías, que un judaísmo Rabínico clásico, sin templo y sin ciudad santa.

1. La mujer judía en el s. I d.C.

La situación de las mujeres judías en la época del segundo templo queda muy bien graficada en dos expresiones: “Alabado (sea Dios) por no haberme hecho mujer” (Tos *Ber* VII, 18). Y “Sin contar a las mujeres y los niños” (Mt 14, 21; 15, 38). En estos textos se muestra de entrada la realidad marginal de este grupo en la sociedad, la religión y hasta en el núcleo familiar, con una subordinación al hombre, primero al padre y luego al marido⁴.

Sólo el hombre podía participar de la vida pública social, agruparse y participar en colectivos (así están los fariseos, saduceos, escribas, etc...), la expresión evangélica ya citada “sin contar a las mujeres y los niños”, está en relación a su valoración social respecto al hombre. Así, los niños no cuentan porque todavía no son hombres y las mujeres porque nunca lo serán⁵. “Cuando la mujer judía de Jerusalén salía de casa, llevaba la cara cubierta con un tocado que comprendía dos velos sobre la cabeza, una diadema sobre la frente con cintas colgantes hasta la barbilla y una malla de cordones y nudos; de este modo no se podía reconocer los rasgos de su cara” –nos dice J. Jeremías⁶–. “Por eso una vez, según se dice, un sacerdote principal de Jerusalén no reconoció a su propia mujer al aplicarle el procedimiento prescrito para la mujer sospechosa de adulterio”⁷. Con esto se pretendía que las mujeres pasaran inadvertidas, sin llamar la atención de los hombres, por eso el escriba Yosé ben Yojanán (hacia el año 150 d.C.) enseñaba:

No hables mucho con una mujer (...) (esto vale) de tu propia mujer, pero mucho más de la mujer de tu prójimo”. No se podía mirar a una mujer casada, ni saludarla, ni estar a solas con ella y para los alumnos de los

⁴ Para abordar el tema desde el contexto del Antiguo Testamento: Cf. Ph. BIRD, “Women. Old Testament”, en: D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, ABD Doubleday New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 951-957. M. - DE MERODE - DE CROY, “Papel de la mujer según el Antiguo Testamento”, *Concilium* 154 (1980) 85-92. En relación con Oriente Próximo Antiguo: M. J. WINN LEITH, “Women. Near East and Israel”, en: B. METZGER, – M. COOGAN, *The Oxford companion to the Bible*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, 807-812.

⁵ Cf., I. RODRÍGUEZ, “Sin contar a las mujeres. Las mujeres en el judaísmo del siglo I”, *Reseña Bíblica*, 44 (2004) 44.

⁶ J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1990, 449.

⁷ J. JEREMÍAS, *Jerusalén...*, 449.

escribas era un deshonor hablar con una mujer en la calle. Si una mujer “se entretenía con todo el mundo en la calle, o que hilara en la calle, podía ser repudiada sin recibir el pago estipulado en el contrato matrimonial⁸.

Esto llegaba a tal extremo que era recomendado que la mujer –especialmente la joven– no saliese de casa y la mujer casada cuando salía debía llevar siempre el rostro cubierto. Pero esta situación no era homogénea, se generalizaba en las familias más adineradas aunque con ciertos casos de incumplimiento (por ejemplo Salomé danzando ante Herodes y sus huéspedes: Mc 6,22), en las familias más pobres y de ambientes rurales la situación de la mujer en sus prácticas sociales era distinta.

Allí, la joven va a la fuente, la mujer se une a su marido y a sus hijos en el trabajo del campo, vende aceitunas a la puerta, sirve la mesa. Nada indica que las mujeres observaran tan estrictamente en el campo como en la ciudad la costumbre de velarse la cabeza⁹.

Sin embargo, no podía una mujer andar sola por el campo ni hablar con un hombre extraño. Finalmente, es importante constatar que la mujer no tenía derecho a prestar testimonio, porque se le consideraba mentirosa de acuerdo a la interpretación rabínica de Gn 18,15¹⁰ y sólo en casos excepcionales se aceptaba su testimonio, en el que se consideraba como válido también el de un esclavo pagano (por ejemplo: para volver a casarse una viuda).

La familia era el lugar propio de la mujer, pero esto no quiere decir que allí gozara ni de igualdad ni de los mismos derechos que el hombre. La autoridad legal sobre las mujeres estaba primero en el padre y luego en el marido. La *patria potestas* dependía de la edad de la mujer que se clasificaba en tres etapas: 1) la “menor”: hasta los 12 años, 1 día. 2) la “joven”: 12 años y 12 años y medio. 3) la “mayor”: después de los 12 años y medio. La potestad del padre era hasta la edad “joven”, salvo en los casos en que

⁸ I. RODRÍGUEZ, “Sin contar a las mujeres...”, 44. J. JEREMÍAS, *Jerusalén...*, 449.

⁹ J. JEREMÍAS, *Jerusalén...*, 453.

¹⁰ “Entonces Sara negó diciendo: –¡No me he reído!– pues ella cogió miedo. Pero él contestó: –¡No, que te has reído!”.

estuviera ya separada, casada o prometida. “La hija no podía poseer nada: tanto el fruto de su trabajo como lo que pudiera encontrarse pertenecía a su padre. Incluso la indemnización o multa pagada en caso de violación pasaba a manos de éste”¹¹. La hija “mayor” tenía cierta autonomía y no podía imponérsele los esponsales sin su consentimiento. La formación de las hijas estaba orientada hacia el matrimonio, se les enseñaba los trabajos domésticos, coser, tejer, cuidaban a los hermanos pequeños y al padre. No tenían los mismos derechos que sus hermanos hombres respecto a la herencia (los hermanos primero y luego sus sobrinos eran los herederos).

En cuanto a los esponsales, se realizaban a la edad “menor” y “joven”, era el paso de la joven desde la autoridad del padre a la del esposo, significando la adquisición de la novia por el novio. Hay dos expresiones de la época muy similares a este respecto: “Se adquiere una mujer por dinero, contrato y relaciones sexuales”, “Se adquiere la esclava pagana por dinero, contrato y toma de posesión”¹². Tenía una fuerte institucionalización llamándosele “esposa” a la novia, y en caso de muerte del novio quedaba “viuda” y podía ser repudiada con libelo de divorcio y ser condenada a muerte por caso de adulterio. A los esponsales seguía la *petición de matrimonio* y la estipulación del *contrato matrimonial*. Éste era de suma importancia, porque tenía que (establecer) lo que tenía que pagar el padre de la novia (ya que era un alivio económico el liberarse de una mujer):

- Bienes extra dotales: Bienes que son propiedad de la mujer, pero el marido tiene usufructo de ellos.
- La dote: Bienes que pasan a ser del marido, pero cuyo equivalente tenía que devolver a la esposa en caso de ruptura.
- Garantía matrimonial: Suma que la mujer recibiría en caso de separación o muerte del marido.

En cuanto al matrimonio, tenía lugar un año después de los esponsales. Se celebraba con una gran fiesta donde el padre y las amigas acompañaban a la novia a casa del novio, éste la esperaba junto a sus amigos y se celebraba el banquete nupcial. La fiesta podía durar varios días, aunque era en la

¹¹ Cf. I. RODRÍGUEZ, “Sin contar...”, 45.

¹² J. JEREMÍAS, *Jerusalén...*, 458.

primera noche cuando se consumaba el matrimonio. “La familia de la novia guardaba la sábana manchada con sangre como prueba de la virginidad de su hija (por si su marido la acusaba de lo contrario)”¹³. Los deberes del marido eran: asegurarle alimentación, vestido y alojamiento y cumplir los deberes conyugales, estaba obligado a rescatar a la mujer en caso de eventual cautiverio, procurarle medicamentos en caso de enfermedad y sepultura en su muerte; “incluso el más pobre estaba obligado a procurarle al menos dos flautistas y una llorona”¹⁴. La mujer estaba obligada a atender las necesidades de la casa. Debía moler, coser, lavar, cocinar, amamantar a los hijos, hacer la cama de su marido, ayudar a su sustento, hilando, tejiendo, elaborando la lana, hasta –según algunos– prepararle la copa al marido, lavarle la cara, las manos y los pies¹⁵. La poligamia estaba permitida, aunque no era muy frecuente por razones económicas y había diferencias en el estatuto jurídico entre esposa y concubina. Cuando la esposa contraía matrimonio se iba a vivir a la casa de su esposo, lo que provocaba –en muchos casos– sufrimiento y desarraigo de su hogar –hasta envidias y celos de su suegra y cuñadas–. El divorcio –también permitido– era un derecho sólo del hombre quien podía solicitarlo por muchas causas, como por habersele quemado la comida a la esposa (escuela de R. Hillel) o por razones más graves como el adulterio (escuela de R. Shammai). El marido podía obligar a su esposa a hacer votos contra su voluntad o a deshacer los votos que sí voluntariamente había realizado.

En la legislación religiosa había diferencias muy claras entre hombres y mujeres. En cuanto a los preceptos de la Torá, las mujeres no están obligadas a peregrinar a Jerusalén por Pascua, Pentecostés y las Tiendas (hacer sonar el sophar en año nuevo, leer la mejilla en la fiesta de Purim, recitar diariamente el Shema). No tenía obligación de estudiar la Torá e incluso era mal visto que lo hiciera. Así las palabras de R. Eliécer (90 d. C.): “Quien enseña la Torá a su hija le enseña libertinaje” y “más vale quemar la Torá que transmitirla a las mujeres”. En el templo no podían pasar del atrio de las mujeres y en tiempo de purificación no podían ni siquiera entrar en el atrio de los gentiles (esto es en períodos menstruales y después del parto,

¹³ I. RODRÍGUEZ, “Sin contar...”, 48.

¹⁴ J. JEREMÍAS, *Jerusalén...*, 460.

¹⁵ J. JEREMÍAS, *Jerusalén...*, 460.

40 días si nacía un niño y 80 si era niña). En las sinagogas estaban separadas de los hombres por barreras y enrejados y sólo podían escuchar.

2. ¿Mujeres en Qumrán?¹⁶

A la pregunta si existieron mujeres en la comunidad de los qumranitas, las respuestas tradicionales han sido negativas; así Josefo, Filón y Plinio el viejo. Esta problemática está estrechamente vinculada a la relación entre Esenios –qumranitas. Ya que si se identifica a los qumranitas como miembros del grupo esenio la respuesta tendrá un rumbo determinado, en cambio, si se les considera como una secta independiente de ellos, con sus creencias y ritos propios, –tal vez– las respuestas sean diametralmente opuestas. Por tanto, es necesario acercarnos a los textos y ver si aportan elementos significativos que ayuden a responder –aunque sea parcialmente– esta cuestión.

Los textos de Qumrán no son todos homogéneos ni del mismo género literario, tampoco reflejan una misma y única doctrina¹⁷. Sobre las mujeres no hablan explícitamente, pero sí hay ciertos textos significativos que se ocupan del tema del matrimonio, el divorcio, las relaciones sexuales, la pureza. Así se tiene por ejemplo: “y si habitan en los campamentos de acuerdo con la alegría de la tierra y toman mujeres y engendran hijos, marcharán de acuerdo con la ley...” (CD VIII, 6-7).

El texto nos refleja una situación permisiva del matrimonio, constata la existencia de éste.

Los constructores del muro... son capturados dos veces en la fornicación: por tomar dos mujeres en sus vidas, a pesar de que el principio de la creación es: ‘varón y hembra los creó’. Y los que entraron en el arca, entraron de dos en dos en el arca. Y desde el príncipe está escrito: ‘Que no se multipliquen las mujeres’ (CD IV, 19-V, 2).

¹⁶ Cf. los planteamientos de I. RODRÍGUEZ, “Las mujeres, ese sector olvidado”, en: J. VÁZQUEZ (coord.), *Para comprender los manuscritos del mar muerto*, Verbo Divino, Estella 2004, 143-154. Para un análisis más detallado de los textos cf. H. COTTON, “Women. The texts”, en: L. SCHIFFMAN – J. VANDERKAM (eds.), *Encyclopedia of the Dead Scroll*, Oxford University, New York Press 2000, vol. 2, 984-987.

¹⁷ Los textos de Qumrán han sido tomados de F. GARCÍA, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 52000.

Aquí hay un claro rechazo al divorcio y hasta el extremo de prohibir un segundo matrimonio a lo largo de toda la vida. Todo ello, teniendo el trasfondo bíblico de Gn 1,27; Gn 7, 13; 8,16; Dt 17, 17 con una interpretación muy particular: “quien se acerca por lujuria a su mujer, no de acuerdo con las normas, saldrá y no retornará más” (4Q270 frag. 11, col I, 12b-13).

Se ocupa el texto del tema de las relaciones sexuales, acentuando su finalidad principal que era la procreación.

Cuando una mujer esté embarazada y su hijo muera en su vientre, todos los días que él esté muerto en su interior, ella será impura como un sepulcro. Toda casa en la que entre, con todos sus utensilios, quedará impura durante siete días; todo el que la toque, quedará impuro hasta la tarde... (11QT^a L, 10-12).

Esta regla refleja muy claramente la preocupación por el tema de la pureza, se basa en Nm 19,11 y la mujer aparece aquí referida explícitamente.

Queda de manifiesto que los documentos de Qumrán hablan de las mujeres y de una vida familiar. “Y si habitan en los campamentos de acuerdo con la regla de la tierra y toman mujeres y engendran hijos”... (CD VIII, 6-7). “Cuando ellos vengan, reunirán a todos los que viven, incluyendo niños y mujeres” (Regla de la congregación 1Q 28a). No se prohíbe el matrimonio (así se rechaza la poligamia y las uniones tío-sobrino), se reglamenta sobre temas especialmente femeninos: conducta sexual, matrimonio, causas biológicas sobre la impureza.

La relación Esenios-Qumranitas hay que entenderla de acuerdo a la teoría de F. García Martínez (Hipótesis de Groningen)¹⁸. Estableciendo un nacimiento del grupo de Qumrán en el seno del movimiento esenio, quienes fueron distanciándose de éste hacia una vida comunitaria más radical (sobre todo en lo concerniente a la pureza), esto lleva a comprender la pluralidad de teologías y reglas. Así se explicaría el Documento de Damasco que sería la regla de los esenios, hombres y mujeres que vivían en toda Judea.

¹⁸ V. COLLADO – V. VILAR HUESO, *II Simposio Bíblico Español*, Fundación Bíblica Española, Valencia- Córdoba 1987, 527-556. F. GARCÍA MARTÍNEZ – A.S. VAN DER WOUDE, “A Groningen Hipótesis of Qumran Origins and Early History”, *Revue de Qumran* 14 (1990) 521-554. F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid 1993, 91-117.

La Regla de la Comunidad sería propiamente de los hombres de Qumrán que por las leyes de pureza muy estrictas impedían a hombres casados y mujeres permanecer en la comunidad¹⁹.

3. La Mujer en la literatura rabínica

Un texto rabínico por excelencia es la Misná, que “en la forma en que nos es conocida, fue obra de Rabí Yehudá el príncipe, (h. 220 d. C.), presidente del tribunal rabínico, patriarca de la judería palestina, descendiente, en la línea de la sangre, de Hillel el viejo (s. I d. C.)”²⁰. Es también llamado el “Rabí” por ser considerado el maestro por excelencia. Desde el punto de vista literario pertenece al género halákico que reúne colecciones de normativa legal.

El contenido de la Misná está distribuido en órdenes y cada orden en tratados y los tratados en capítulos. El orden tercero “*nashim*” trata sobre las “mujeres” y lo componen 7 tratados, a saber:

- Yebamot: las cuñadas
- Ketubbot: el documento matrimonial (y la dote)
- Nedarim: los votos
- Nazir: el nazireato
- Sotá: la sospechosa adúltera
- Guittín: documento del divorcio
- Qiddushin: esponsales

Yebamot (las cuñadas). En este primer tratado se desarrolla la normativa referente a la ley del levirato. Esta ley, recogida en Dt 25, 5-10, determina la obligación de desposar a la cuñada que ha quedado viuda sin tener hijos.

¹⁹ Cf. J. VÁZQUEZ ALLEGUE (ed.), *La “regla de la comunidad” de Qumrán*, Edición bilingüe Sígueme, Salamanca 2006.

²⁰ C. DEL VALLE (ed.), *La Misná*, Sígueme, Salamanca 2019, 13. Para una introducción general Cf. P. URIBE ULLOA, “El talmud y la literatura talmúdica. A modo de introducción”, *Raíces* 71 (2007) 24-28. H. L. STRACK, – G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura Talmúdica y Midrásica*, Verbo Divino, Estella 1996, 165-217. M. PÉREZ, “Literatura Rabínica”, en: G. ARANDA – F. GARCÍA MARTÍNEZ – M. PÉREZ, *Literatura Judía Intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2000, 427-452.

A partir de esta prescripción bíblica se ofrece un amplio conjunto de leyes que regulan todas las exigencias y limitaciones del matrimonio del levirato.

Si persiste en la negativa y dice: no me agrada tomarla por mujer, su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará del pie un zapato y le escupirá en la cara, diciendo: esto se hace con el hombre que no sostiene a la casa de su hermano²¹.

El precepto de realizar la ceremonia de quitar el zapato se ha de ejecutar en presencia de tres jueces, incluso aunque los tres sean gente simple. Si la ceremonia se realiza con un zapato, es válida. Si se realiza con unos calcetines, no es válida; si no cubre el talón, no es válida. (Si se hace con unas sandalias cuyas correas se ciñen) desde la rodilla hacia abajo, es válida; desde la rodilla hacia arriba, es inválida. (*Yeb XII, 1*)

Ketubbot (el documento matrimonial –y la dote–). Es discutido su origen bíblico, Ex 22, 15-16; Gn 31,15; 34,15. La mayoría de los sabios lo ven como una institución rabínica.

Trata sobre el contrato matrimonial donde se discute las condiciones, obligaciones financieras del marido respecto a la mujer. Entre ellas, se determina la suma de dinero que éste ha de dar a la esposa si el matrimonio llega a su fin, así como otras disposiciones legales y administrativas.

Una mujer virgen ha de casarse en miércoles y una viuda en jueves, debido a que el tribunal de justicia se reúne dos veces por semanas en las ciudades, a saber, los lunes y los jueves, de modo que si (el novio) tiene una reclamación respecto a la virginidad de la mujer pueda acercarse de mañana al tribunal. (*Ket I, 1*)

Nedarim (los votos). Su fundamento bíblico está en Nm 30, 2-17. Ofrece este tratado toda la normativa referente a la cuestión de los votos, atendiendo a sus aspectos generales y a aquellos que específicamente atañen a la mujer. En este último sentido, se ocupa de los votos que ella puede realizar y de su anulación por parte del padre o el marido.

²¹ C. DEL VALLE (ed.), *La Misná...*, 441.

En cuanto a la joven que ha contraído esponsales, tanto su padre como su marido pueden anularle los votos. Pero si los anula el padre y no el marido o el marido y no el padre, no quedan anulados y no es necesario decir nada cuando uno de ellos confirma (el voto). (*Ned X, 1*)

Nazir (el nazireato). Versa sobre las disposiciones que rigen el voto de nazireato que se recoge en Nm 6, 1-21. El que ha contraído este voto está obligado a no probar vino, a no cortarse el pelo y a no contaminarse tomando contacto con un muerto. La mujer puede estar sujeta a este voto y el padre y el marido pueden anularlo. Estas circunstancias explican la presencia de este tratado en el orden “mujeres”.

Si una mujer hace voto de nazireato y bebe vino y contrae impureza por contacto con muertos, incurre en la pena de los cuarenta azotes. Pero si el marido le anuló el voto y ella no sabía que se lo había anulado y bebió vino y contrajo impureza por contacto con difuntos, no incurre en la pena de los cuarenta azotes. R. Yehudá dice: aunque no incurra en la pena de los cuarenta azotes, debe inflingírsele castigo a causa de su rebeldía. (*Naz IV, 4*)

Sotá (la sospechosa adúltera). Se describe aquí el procedimiento que, según Nm 5, 11-31, debe seguirse para poner a prueba a la mujer sospechosa de haber cometido adulterio. El ritual de las aguas amargas es tema central de este tratado. Se reúne toda la disposición rabínica sobre esta prueba destinada a demostrar la culpabilidad o inocencia de la mujer acusada de infidelidad. “Si uno tiene celos por su mujer, dice R. Eliézer: debe declararle sus celos delante de dos testigos y le hace tomar la bebida a base del testimonio de un testigo o de sí mismo”. (*Sot I, 1a*)

Guittín (documento del divorcio). Se ocupa de las cuestiones relativas al divorcio y –especialmente– de aquellas que atañen al documento escrito por el que el marido repudia a su mujer. La disolución del matrimonio judío exige un acta de divorcio que debe cumplir una serie de requisitos para ser válido. La regulación de estos requisitos es el objetivo de este tratado que tiene su fundamento bíblico en Dt 24, 1.

Si uno arroja a su mujer el libelo de divorcio, estando ella en casa o en su patio, ella está divorciada. Pero si se lo arroja estando en casa de él

o en su patio, incluso aun cuando estuviese él con ella en la cama, no está divorciada. Sin embargo, (si lo arroja) a su seno o en su cesto, está divorciada. (*Git VIII, 1*)

Qiddushin (esponsales). En este último tratado del orden Nashim, se ofrecen un conjunto de prescripciones relativas al compromiso matrimonial. Este acuerdo precede al matrimonio propiamente dicho y establece un fuerte vínculo legal entre la mujer y su futuro marido.

Si uno dice a su compañero: “Vete y contrae esponsales por mí con fulanita de tal” y él se va y contrae esponsales con ella para sí mismo, los esponsales (de este último) son válidos. Igualmente, si uno dice a una mujer: “Tú te quedas comprometida conmigo dentro de treinta días” y en el entretanto viene otro y contrae esponsales con ella dentro de los treinta días, los esponsales de este segundo son válido. (*Qid III, 1*)

Una segunda fuente importante es la “Tosefta”, texto autónomo, con forma y contenido paralelo a la Misná (“añadido” en arameo). Recoge el tercer orden místico con todos sus tratados, diferenciándose de éste en la amplia interpretación que plantea en las disposiciones rabínicas. No se entrará por tanto, en su descripción más detallada, sólo se presentará un texto como punto de comparación sobre un mismo tema con la Misná.

Si se realizó la *halitzah* con una sandalia que estaba deteriorada, pero se ajustaba a la mayor parte del pie, o con un zapato que estaba roto pero cubría la mayor parte del pie, con una sandalia de corcho, con una sandalia de fibras, con una polaina, con una pierna, de madera, con un soporte para pies, con un calzado de piel, si se realizó la *halitzah* con una sandalia demasiado grande, tanto de pie, como sentado, como tumbado, si se realiza la *halitzah* con un ciego, en todos estos casos su *halitzah* es válida. Con una sandalia deteriorada pero no ajustada a la mayor parte del pie, con un zapato roto y que no cubre la mayor parte del pie, con un soporte para manos, con calcetines de tela o si realizó la *halitzah* con una sandalia demasiado pequeña, la *halitzah* no es válida. (*Tos Yeb12, 10*)²²

²² O. RUÍZ – A. SALVATIERRA, *Tosefta III Nashim. Tratado Rabínico sobre las mujeres*. Edición bilingüe, Verbo Divino, Estella 2001.

Las normativas de la Tosefta son claramente más pormenorizadas que la Misná, no dejan nada al azar o la confusión, integran un mayor número de testimonios autorizados de rabinos para no tener dudas de cómo proceder frente a las prescripciones que la Torá exige. Así se ve en este texto como la ceremonia de quitar el zapato al cuñado se presenta con mayor detalle que en los *Yebamot* de la Misná.

Finalmente, un dato etimológico²³ que sitúa en todo lo ya visto y puede ayudar a la reflexión: en hebreo esposa se dice *be'ulah* que significa “posesión” y esposo *ba'al* “dueño”. Otros datos: ni todo el AT ni la Misná conocen la forma femenina de los adjetivos hebreos *hasid* “piadoso”, *šaddiq* “justo”, *qadoš* “santo”²⁴. Y el término *našim* “mujeres”, siendo el plural de *iššah*, tiene desinencia masculina.

4. El testimonio sobre Jesús y las mujeres²⁵

La literatura evangélica canónica da testimonio de la relación de Jesús con las mujeres. Los textos evangélicos presentan a Jesús acompañado de mucha gente, entre ellas, las mujeres. No son textos de primera línea, es decir, que el centro de atención de los autores sea mostrar una especie de teología de la mujer. Ya que –como dice Elisa Estévez– “Las voces femeninas han quedado subsumidas en los textos masculinos, disminuyendo o eliminando su autoridad en los procesos de creación y consolidación de la memoria colectiva en el marco de la comunicación escrita”²⁶. Sin embargo, sí tene-

²³ Sobre todo para el AT Cf., J. BOTTERWECK, – H. RINGGREN (dirs.), “*ish*” / “*iššah*”, en: *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, tomo I, Cristiandad, Madrid 1973, 238.

²⁴ Cf., R. Meyer, citado en: J. JEREMÍAS, *Jerusalén...*, 467, nota 151.

²⁵ Esta temática ha sido ampliamente tratada en: V. ABRAHAMSEN, “Women. Early Christianity”, en: B. METZGER – M. COOGAN, *The Oxford companion to the Bible*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, 814-807. M. DE MERODE – DE CROY, “Une Théologie primitive de la femme?”. *Revue Théologique de Louvain* 1 (1978) 176-189. E. ESTÉVEZ, “Prácticas compasivas y visibilidad femenina”, *Reseña Bíblica* 14 (1997) 23-34. R. LAURENTIN, “Jesús y las mujeres: Una revolución ignorada”, *Concilium* 154 (1980) 93-103. M. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, Verbo Divino, Estella 2004. M. NAVARRO, “De casa en casa: las mujeres en la Iglesia doméstica lucana”, *Reseña Bíblica* 14 (1997) 35-44.

²⁶ E. ESTÉVEZ, “La memoria colectiva de la praxis sanadora de Jesús con las mujeres”, en: R. AGUIRRE (ed.), *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lecturas*, Verbo Divino, Estella 2013, 157-169.

mos tradiciones que se han cristalizado en la forma literaria de “*chreía*”²⁷ y de ellas podemos recabar información sobre cómo se recuerda que se relacionaba Jesús con las mujeres. Podemos revisar algunos ejemplos que están tomados del Evangelio de Marcos²⁸:

Mc 5, 24-34: Se encuentra con una mujer hemorroísa considerada como “impura” a causa de una enfermedad.

24. Y se fue con él. Le seguía un gran gentío que le oprimía. 25. Entonces, una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años, 26. y que había sufrido mucho con muchos médicos y había gastado todos sus bienes sin provecho alguno, antes bien, yendo a peor, 27. habiendo oído lo que se decía de Jesús, se acercó por detrás entre la gente y tocó su manto. 28. Pues decía: «Si logro tocar aunque sólo sea sus vestidos, me salvaré.» 29. Inmediatamente se le secó la fuente de sangre y sintió en su cuerpo que quedaba sana del mal. 30. Al instante, Jesús, dándose cuenta de la fuerza que había salido de él, se volvió entre la gente y decía: «¿Quién me ha tocado los vestidos?» 31. Sus discípulos le contestaron: «Estás viendo que la gente te oprime y preguntas: “¿Quién me ha tocado?”» 32. Pero él miraba a su alrededor para descubrir a la que lo había hecho. 33. Entonces, la mujer, viendo lo que le había sucedido, se acercó atemorizada y temblorosa, se postró ante él y le contó toda la verdad. 34. Él le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y quedas curada de tu enfermedad»

El relato está inserto en la perícopa de la resurrección de la hija de Jairo (otra mujer). De camino hacia la casa de Jairo, se recuerda este hecho de Jesús con aquella mujer aquejada por tal enfermedad. El texto destaca la gran fe de la mujer, la incompreensión de los apóstoles, y las palabras de Jesús (v. 34): la nombra como θυγάτηρ “hija”, la fe πίστις de ella, la ha puesto a salvo, la ha curado, σέσωκέν “liberado”. La acción de quedar sanada ἴσθι ἰμνηῖς “sana y salva”, y en paz, abre un nuevo estado, libre

²⁷ Se entiende esta forma literaria del tipo mixto, establecida ya por Elio Teón (s. I d. C.) en su conocida obra *Ejercicios de Retórica*. Cf. TEÓN – HERMÓGENES – AFTONIO, *Ejercicios de Retórica*, Gredos, Madrid 1991, 33-163.

²⁸ Los textos bíblicos citados corresponden a la traducción de la Biblia de Jerusalén en su versión electrónica: <https://www.bibliacatolica.com.br/03/1/1.php>, citado el 25 de marzo de 2019.

del peso de la enfermedad. Muestra el relato que Jesús no tuvo reparo en relacionarse con una mujer en público y además considerada impura, tal encuentro entre ella y él, lleva a la mujer a curarse totalmente de aquella enfermedad y quitarse el estigma social y religioso que arrastraba por doce años.

Mc 10, 2-12: Prohíbe el divorcio protegiendo a las mujeres.

Se acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, preguntaban: «¿Puede el marido repudiar a la mujer?» 3. Él les respondió: «¿Qué os prescribió Moisés?» 4. Ellos le dijeron: «Moisés permitió escribir el acta de divorcio y repudiarla.» 5. Jesús les dijo: «Teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón escribió para vosotros este precepto. 6. Pero desde el comienzo de la creación, él los hizo varón y hembra. 7. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, 8. y los dos se harán una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. 9. Pues bien, lo que Dios unió, no lo separe el hombre.» 10. Y ya en casa, los discípulos le volvían a preguntar sobre esto. 11. Él les dijo: «Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; 12. y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio.»

El contexto es una discusión rabínica sobre cómo interpretar una ley. El diálogo entre Jesús y los fariseos se muestra polémico. No hay relación alguna de Jesús con las mujeres, pero sí el tema es fundamentalmente femenino y ahí Jesús se pronuncia por un juicio. Jesús no desautoriza la Torá, sino que –como buen rabino– explica su sentido. Y es aquí donde conociendo lo que prescribe aquella ley, indica que se dio como una excepción (v. 5). Para ello cita Gn 2 que fortalece su argumento y agrega la antítesis (v. 9) θεὸς συνέζευξεν/ἄνθρωπος χωριζέτω “Dios-une/hombre-separa” condenando luego como γαμήση “adulterio” (vv. 11.12) las segundas nupcias, anulando así la legitimidad del divorcio establecido en la ley de Moisés. Finalmente, el v. 12 indica algo no menor, que es hacer valer el mismo argumento en caso que la mujer se divorcie y se case con otro hombre. Dato curioso en una sociedad fundamentalmente masculina.

Mc 12, 41-44: Pone como ejemplo la donación de una viuda pobre.

41. Jesús se sentó frente al arca del Tesoro y miraba cómo echaba la gente monedas en el arca del Tesoro: muchos ricos echaban mucho. 42. Llegó también una viuda pobre y echó dos moneditas, o sea, una cuarta

parte del as. 43. Entonces, llamando a sus discípulos, les dijo: «Os digo de verdad que esta viuda pobre ha echado más que todos los que echan en el arca del Tesoro. 44. Pues todos han echado de los que les sobraba, ésta, en cambio, ha echado de lo que necesitaba todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir.

Estos breves versículos corresponden –dentro la estructura literaria del Evangelio de Marcos– a un colofón de controversias con las autoridades judías (Mc 11,27-12,44). Después de reñidas discusiones con el “consejo de ancianos”, con los “fariseos y herodianos”, con los “saduceos” y con “un escriba”; finalmente aparece la perícopa de la viuda pobre que es presentada como ejemplo a seguir y antítesis de los γραμματέων “escribas”. La enseñanza sobre la viuda pobre va dirigida desde Jesús a sus discípulos (v. 43) con una sentencia categórica: πλεῖον πάντων ἔβαλεν “más que todos echó”, lo que matemáticamente es erróneo, cobra pleno sentido en la argumentación, indicando que todos han dado de lo que les sobraba (v. 44) en cambio ella ha dado aquello de lo que carecía ὑστερήσεως, lo poco y nada, era todo lo que ella poseía ὅσα εἶχεν y que además era vital para su sobrevivencia τὸν βίον αὐτῆς. Jesús en su enseñanza pone a la viuda pobre sobre los escribas.

Mc 14, 3-9: Valora el gesto de una mujer que lo ungió.

3 Estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, recostado a la mesa, vino una mujer que traía un frasco de alabastro con perfume puro de nardo, de mucho precio; quebró el frasco y lo derramó sobre su cabeza. 4 Había algunos que se decían entre sí indignados: «¿Para qué este despilfarro de perfume? 5 Se podía haber vendido este perfume por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres.» Y refunfuñaban contra ella. 6 Mas Jesús dijo: «Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho una obra buena en mí. 7 Porque pobres tendréis siempre con vosotros y podréis hacerles bien cuando queráis; pero a mí no me tendréis siempre. 8 Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura. 9 Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya».

El sentido teológico del relato es mostrar el mesianismo de Jesús. La unción en Betania anuncia su muerte inminente. En este contexto, el evangelio de Marcos sitúa el papel de una mujer criticada e incomprendida por los seguidores de Jesús. Pero él sale en su defensa Αἴψετε αὐτήν “dejadla”, realiza un juicio de valor de aquel acto, considerándolo como καλὸν ἔργον, “obra buena” y no sólo eso, sino que pondera a dicha mujer por su acto, concluyendo que ella será recordada –ni más ni menos– junto a la proclamación de τὸ εὐαγγέλιον “la buena noticia” (v. 9).

María del Socorro Vivas ha establecido ciertos rasgos distintivos de un discipulado auténtico en las mujeres, expresado en la “autodonación en el seguimiento”, en la “fe efectiva y valiente”, en la “audacia misionera”, y en la “fidelidad al espíritu de Jesús”²⁹. Este análisis es importante, porque se suele interpretar a los discípulos como un grupo que no es capaz de comprender bien el mensaje del Jesús pre-pascual. En cambio a las mujeres se les muestra aquí con estos rasgos discipulares ejemplares.

5. Conclusiones

La configuración femenina del judaísmo de la época del segundo templo queda establecida bajo las categorías de la ley mosaica. Hay una clara continuidad y desarrollo del rol de la mujer, llegando hasta situaciones extremas en la literatura rabínica y reacciones más radicales expresadas en los documentos de Qumrán. El análisis etimológico de los vocablos referidos a los esposos, a ciertas categorías ética-religiosas y hasta el término “mujeres” está expresado en género masculino en la lengua hebrea. La literatura evangélica muestra de forma indirecta un cambio en cuanto a la valoración de la mujer en el entorno social y religioso³⁰.

²⁹ Cf. M. VIVAS, “El anuncio de resurrección desde María Magdalena”, *Theologica Xaveriana* 45 (1995) 401-402.

³⁰ Para una comparación sobre el rol de la mujer en el imperio romano, véase el excelente estudio de María Oria Segura. M. ORIA SEGURA, “Mujeres y religión en el mundo romano: enfoques cambiantes, actitudes presentes”, *Arenal*, 24 (2017) 73-98.

Bibliografía

- ABRAHAMSEN, V., "Women: Early Christianity", en: METZGER, B. – COOGAN, M., *The Oxford companion to the Bible*, Oxford University Press, New York - Oxford 1993, 814-807.
- BIRD, Ph., "Women: Old Testament", en: FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, ABD Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 951-957.
- BOTTERWECK, J. – RINGGREN, H. (dirs.), "ish" / "iššah", en: *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, tomo I, Cristiandad, Madrid 1973, 238.
- COLLADO, V. – VILAR HUESO, V., *II Simposio Bíblico Español*, Fundación Bíblica Española, Valencia-Córdoba 1987.
- COTTON, H., "Women. The texts", en: SCHIFFMAN, L. – VANDERKAM, J. (eds.), *Encyclopedia of the Dead Scroll*, vol. 2. Oxford University Press, New York 2000, 984-987.
- DE MERODE – DE CROY, M., "Papel de la mujer según el Antiguo Testamento", *Concilium* 154 (1980) 85-92.
- _____, "Une Théologie primitive de la femme?", *Revue Théologique de Louvain* 1 (1978) 176-189.
- DEL VALLE, C. (ed.), *La Misná*, Sígueme, Salamanca 2019.
- ESTÉVEZ, E., "La memoria colectiva de la praxis sanadora de Jesús con las mujeres", en: AGUIRRE, R. (ed.), *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lecturas*, Verbo Divino, Estella 2013, 157-169.
- _____, "Prácticas compasivas y visibilidad femenina", *Reseña Bíblica* 14 (1997) 23-34.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 2000.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. – TREBOLLE BARRERA, J., *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid 1993.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. – VAN DER WOUDE, A. S., "A Groningen Hipótesis of Qumran Origins and Early History", *Revue de Qumran* 14 (1990) 521-554.
- JEREMÍAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 2000.
- LAURENTIN, R., "Jesús y las mujeres: Una revolución ignorada", *Concilium*, 154 (1980) 93-103.
- MACDONALD, M., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, Verbo Divino, Estella 2004.

- NAVARRO, M., "De casa en casa: las mujeres en la Iglesia doméstica lucana", *Reseña Bíblica* 14 (1997) 35-44.
- ORIA SEGURA, M., "Mujeres y religión en el mundo romano: enfoques cambiantes, actitudes presentes", *Arenal* 24 (2017) 73-98.
- PÉREZ, M., "Literatura Rabínica", en: ARANDA, G. – GARCÍA MARTÍNEZ, F. – PÉREZ, M., *Literatura Judía Intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2000, 427-452.
- RODRÍGUEZ, I., "Las mujeres, ese sector olvidado", en: VÁZQUEZ, J. (coord.), *Para comprender los manuscritos del mar muerto*, Verbo Divino, Estella 2004, 143-154.
- RODRÍGUEZ, I., "Sin contar a las mujeres. Las mujeres en el judaísmo del siglo I", *Reseña Bíblica* 44 (2004) 43-51.
- RUIZ, O. - SALVATIERRA, A., *Tosefta III Nashim. Tratado Rabínico sobre las mujeres*. Edición bilingüe, Verbo Divino Estella 2001.
- STRACK, H. L. – STEMBERGER, G., *Introducción a la literatura Talmúdica y Midrásica*, Verbo Divino, Estella 1996.
- TEÓN – HERMÓGENES – AFTONIO, *Ejercicios de Retórica*, Gredos Madrid 1991, 33-163.
- URIBE ULLOA, P., "El talmud y la literatura talmúdica. A modo de introducción", *Raíces* 71 (2007) 24-28.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J. (ed.), *La "Regla de la comunidad" de Qumrán*. Edición bilingüe, Sígueme, Salamanca 2006.
- VIVAS, M., "El anuncio de resurrección desde María Magdalena", *Theologica Xaveriana* 45 (1995) 395-406.
- WINN LEITH, M. J., "Women. Near East and Israel", en: METZGER, B. – COOGAN, M., *The Oxford companion to the Bible*. Oxford University Press, New York-Oxford 1993, 807-812.

Artículo recibido el 20 de agosto de 2019

Artículo aprobado el 30 de septiembre de 2019