



La mujer en el judaísmo



Departamento de Hagshamá
de la Organización Mundial.



El Judaísmo y la Mujer



EL JUDAÍSMO Y LA MUJER

Punto il es una publicación de la oficina de Representación en Argentina del Departamento de Hagshamá de la Organización Sionista Mundial

STAFF DE LA PUBLICACIÓN

Editores responsables:

Enrique M. Grinberg / Leonardo Naidorf / Adrián Kohan

Diseño de tapa y diagramación: **Bleu Diseño**

Cuadros: **Horacio Vodovotz / www.vodovotz.com.ar**

Departamento de Hagshamá de la Organización Sionista Mundial

STAFF EN ISRAEL

Titular: **Jaim Jayet**

Directora General: **Linda Futterman**

Director para América Latina: **Iair Rubin**

Director de División de Información: **Adrián Kohan**

STAFF EN ARGENTINA

Representante para el Cono Sur: **Enrique M. Grinberg**

Coordinador para Argentina: **Leonardo Naidorf**

Oficina de Representación en Argentina del Departamento de Hagshamá de la Organización Sionista Mundial:

Pasteur 633 1º piso (C1028AAM) Cdad. de Buenos Aires

Tel: 4132-3632/23 Fax: 4132-3614

e-mail: hagshama-ar@jazo.org.il - Pagina Web: www.wzo.org.il/es

Julio de 2003 - 5763

Auspicia: Fundación Alianza Cultural Hebrea.

Distribución Gratuita

INDICE GENERAL

PRÓLOGO	4
La mujer, la Biblia y la política Israelí (I)	7
La mujer, la Biblia y la política Israelí (II)	13
Tu Be'av: el judaísmo, la sexualidad y Woody Allen (I)	19
Tu Be'av: el judaísmo, la sexualidad y Woody Allen (II)	25
La prostituta, la mujer de Potifar y la doble moral	31
La condición de la mujer en la Halajá	41
La femineidad judía, una luz en el infierno	57
CAP. 1	
La mujer en el judaísmo - entre el pasado y el despertar	63
CAP. 2	
Y los bendijo y los llamó Adamen el día de su creación	85
CAP. 3 - PRIMERA PARTE	
Y le enseñarás a tus hijos... ¿Y no a tus hijas...?	103
CAP. 3 - SEGUNDA PARTE	
El ideal del estudio de la Torá y la mujer judía en el período medieval	117
CAP. 3 - TERCERA PARTE	
El ideal del estudio de la Torá y la mujer judía en el mundo moderno	131

CAP. 4	
La mujer en el judaísmo - entre el pasado y el despertar	143
CAP. 4 - SEGUNDA PARTE	
Bendito sea El por hacerme mujer...	157
CAP. 4 - TERCERA PARTE	
"Te harás unas borlas en las cuatro ountas del manto con que te cubras"	171
CAP. 4 - CUARTA PARTE	
Las mujeres y las mitzvot	183
CAP. 5	
Matrimonio y divorcio, algunas aproximaciones generales	193
CAP. 5 - SEGUNDA PARTE	
Matrimonio y divorcio, algunas aproximaciones generales	203
CAP. 6 - CONCLUSIONES	
Tam velo nishlam, terminó pero no concluyó	217
INTRODUCCIÓN	227
De madres y matriarcas	239
Sara	251
La mujer hermana	265
Rivká	277
Último encuentro de esta serie	291
Dvora - La profetiza	303
Las mujeres del Éxodo	319
Rut, la moabita	331
Tamar: ¿osadía o desvarío?	347
Tamar: ¿osadía o desvarío? (segunda parte)	357
Duodécimo encuentro:una reflexión final	369

PRÓLOGO

Mucho se dice sobre el especial lugar que la mujer ocupa en el Judaísmo. O mejor dicho, que la mujer ocupa un lugar especial en el Judaísmo es una frase de fácil decir. Pero... ¿cuál es el lugar real que el Judaísmo otorga a la mujer?

Esta pregunta no es de fácil respuesta, y la misma no se encuentra en un lugar específico, sino dispersa alrededor del acrobático y constante vaivén de contrarias y contradictorias opiniones, todas ellas parte del saber cultural judío.

Así, el mismo Judaísmo que propone juezas y profetizas, pone a la mujer en el segundo plano del terreno religioso. Y en el mismo Israel que hizo de Golda Meir la tercer mujer en el mundo moderno en dirigir el destino de un país, y puso a las jalutziot (pioneras) a trabajar hombro a hombro con los jalutzim (pioneros), el sector ultra-ortodoxo continúa ensanchando la brecha que separa a la mujer del hombre.

Y si bien pareciera que estuviéramos hablando de dos judaísmos distintos, y quizás hasta nos tentemos a llamarlos "progre" y "retro", ambos se inspiran y cimientan en las fuentes judías, caracterizadas por la multiplicidad no solo de lecturas e interpretaciones sino de voces y discursos

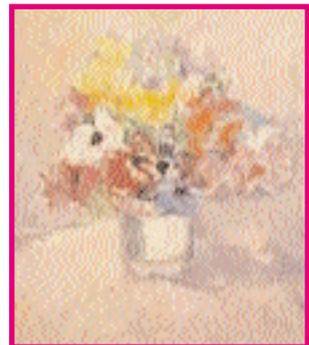
propios, y eso sobre dichas fuentes que el material aquí presentado diserta. Este .il - el tercero que el Departamento edita - presenta al lector un compendio de materiales publicados en el sitio web del Departamento durante los últimos cuatro años.

El lector podrá encontrar en estas páginas distintas aproximaciones al tema del Judaísmo y la Mujer, algunas puntuales - de la pluma de Diana Villa, Raquel Hodara z"l, y Sharona Fredericko - y otras más sistemáticas y abarcativas - como los cursos dictados por Ethel Katz en la Universidad Judía del Ciberespacio.

Este material no pretende ser un compendio definitivo sobre el tema, y ni siquiera apunta a "poner orden" en lo que se dice, escucha y lee sobre el mismo. Por el contrario, nuestra intención a través del mismo es invitar al lector a generar - usando este material como guía - sus propias lecturas de las fuentes, y a partir de las mismas, formar su propia opinión.

Esperando que este material sea de vuestro agrado y provecho, les damos la bienvenida a los siguientes artículos.

Adrián Kohan



anemonas

LA MUJER, LA BIBLIA Y LA POLÍTICA ISRAELÍ (I)

Por: Raquel Hodara

La actitud de nuestras fuentes judaicas y de la tradición judía hacia la mujer no es ni ha sido inequívoca. El mismo Tanaj, nuestra Biblia, suele ser ambivalente en su legislación por un lado, que colocan a la mujer en desventaja, y en las narraciones vivas por el otro, que reafirman una y otra vez la igualdad intrínseca de la mujer en la Creación. Primera de dos notas.

La actitud de nuestras fuentes judaicas y de la tradición judía hacia la mujer no es ni ha sido inequívoca. El mismo Tanaj, nuestra Biblia, suele ser ambivalente en su legislación por un lado, que colocan a la mujer en desventaja, y en las narraciones vivas por el otro, que reafirman una y otra vez la igualdad intrínseca de la mujer en la Creación. Primera de dos notas.

"Yo creo que Limor Livnat debe retirar su candidatura (en las internas del Likud); si una mujer llegara a ser nuestra candidata a Primer Ministro, perderíamos el apoyo de los sectores religiosos".

Así se expresó Guidón Ezra, parlamentario de dicho partido. En otras palabras: que las mujeres se limiten a contribuir al éxito del partido -Limor Livnat es una de los ministros más populares en el gobierno actual- sin olvidar ni por un momento cuál es su lugar... Guidón Ezra conoce sin duda la lucha empedernida de los partidos religiosos en contra de la presencia de mujeres en comités municipales que se ocupan de asuntos religiosos y el hecho de que en ninguna de sus listas electorales aparezca algún nombre femenino (a diferencia de lo que sucedía años atrás entre los religiosos sionistas)...

La contundente afirmación de Ezra -defendida a capa y espada por el mismo en repetidas entrevistas radiofónicas- trajo a mi memoria una frase bíblica. A pesar de los tres mil años que las separan, ambas parecen tener una visión similar respecto al estigma que puede afectar a un hombre que se deja conducir por una mujer... Cuando Barak pide a Débora que lo acompañe en la batalla, ella le responde (¿con un dejo de sarcasmo?): "Iré contigo, mas no será tuya la gloria de la jornada que emprendes porque en mano de mujer entregará Dios a Sisra" (Jueces IV, 9). ¿Tan equivocados estábamos al pensar que algo había cambiado? ¿Tenía razón entonces el sabio autor del Eclesiastés al decir -hace alrededor de 2.300 o 2.400 años- que "no hay nada nuevo bajo el sol"?

Sin embargo, si volvemos a leer los capítulos IV y V del libro de Jueces, nos percataremos de que el cambio sí se ha dado: a diferencia de lo que sucede a fines del siglo 20 en "la única democracia del Medio Oriente", en aquella época lejana, el pueblo (o Dios, si se quiere) había escogido a una mujer para que lo juzgara; el narrador bíblico no tiene ningún empacho en relatarlo. No está de más aclarar que en ese período de la historia de Israel, "juzgar" equivalía a gobernar y que Débora, además, era profetisa y poeta...

Eso seguramente sorprende a quienes suponen que la Biblia relega indefectiblemente a la mujer a un papel secundario y pasivo.

No hay duda: la legislación de la Torá (el Pentateuco) es fiel reflejo de una sociedad marcadamente patriarcal.

1.La mujer soltera es propiedad de su padre y es él quien la en-

trega en matrimonio a cambio de una suma de dinero; si es seducida o violada, el culpable debe reparar el daño comprándola como mujer o, en caso de que el padre se rehusara a dicha transacción, pagándole a éste "la dote de las vírgenes" (Éxodo XXII, 16-17). Es más: cuando se "esparce mala fama sobre una virgen de Israel", poniendo en duda su castidad infundadamente, es el padre quien recibe la compensación por la calumnia (Deuteronomio XXII, 13-24). A diferencia del hijo varón, la hija mujer puede ser vendida incluso como sierva (Éxodo, XXI, 7).

2.Una vez desposada, la mujer se convierte en propiedad del marido y es como tal que se prohíbe a otro hombre codiciarla (Éxodo XX, 17; Deuteronomio V, 18).

3.Mientras que la poligamia es legítima (Éxodo XXI, 10, Deuteronomio XXI, 15-16) y el hombre casado no comete adulterio cuando cohabita con una mujer no comprometida, toda relación extramarital de la esposa es considerada como un agravio contra el esposo y tanto ella como su amante merecen la pena capital (Levítico XX, 10, Deuteronomio XXII, 22-24).

4.El marido puede divorciar a su mujer sin dar explicación alguna y sin ningún tipo de indemnización (Deuteronomio XXIV, 1-4). La mujer no puede divorciar a su marido.

5.La esposa y las hijas no tienen derecho a la herencia. Las hijas heredan sólo cuando no hay hijos varones y en ese caso se les imponen limitaciones que no existen cuando se trata de herederos del sexo masculino (Números XXVII, 1-11 y XXXVI).

6.El padre y el marido tienen la prerrogativa de anular los votos religiosos contraídos voluntariamente por una mujer (Números XXX, 1-8).

7.La mujer es considerada impura durante su ciclo mensual (Levítico XV, 1-16) y después del parto; el período de impureza es dos veces más largo si la recién nacida es niña (Levítico XII, 2-5).

8.En lo que atañe al culto: la mujer no tiene acceso al atrio central del Templo, su valor -para fines de cálculos pertinentes a ofrendas religiosas- es siempre menor que el del hombre (Levítico XVII, 1-7) y no hay sacerdotisas.

Si pasamos del marco legal a la parte narrativa del texto, observaremos que también aquí la visión de mundo es acentuadamente masculina, que la gran mayoría de los protagonistas son hombres y que el porcentaje de nombres de mujeres es desproporcionadamente bajo.

Sin embargo -como pudimos inferir de la historia de Débora- es innegable que junto a la posición patriarcal conviven en la Biblia (y también en textos judíos posteriores) tradiciones que ven en la mujer a un ser esencialmente igual al hombre, dotada de cualidades que le permiten descollar no sólo en el hogar sino también en el ámbito público; en nuestra próxima nota nos abocaremos al análisis de las mismas.

Por ahora baste con recordar que si bien es cierto que según Génesis (II, 18,22), la mujer fue creada de una simple costilla y con el único fin de servir de compañera al hombre, no lo es menos, según el mismo Génesis (I, 26-28) que hombre y mujer fueron creados simultáneamente, ambos a imagen y semejanza de Dios, quien les encomendó la tarea **conjunta** de conquistar y mejorar el mundo.



cabeza con flor

LA MUJER, LA BIBLIA Y LA POLÍTICA ISRAELÍ (II)

Por: Raquel Hodara

Según la primera nota sobre el tema, la mujer aparecía en la Biblia como ciudadana de segunda categoría en el universo judaico, propiedad del padre, luego propiedad del marido, sujeta a designios masculinos varios. Sin embargo, la Biblia muestra también otra cara, la de la mujer fuerte, sabia, con don de mando. Es una lástima que la corriente judía hegemónica en Israel resalte precisamente los elementos más retrógrados de nuestra tradición, pudiendo ser exactamente al revés.

Como lo dijéramos en nuestra nota anterior, la actitud de los partidos ortodoxos y de algunos de sus guías espirituales hacia la mujer parecería estar basada en la concepción bíblica acerca de las diferencias esenciales entre los sexos. Aducimos, sin embargo, que esa posición androcéntrica -pese a su preponderancia- no es la única que dejó huellas entre las páginas de la Biblia, como pudimos apreciarlo en el caso de Débora, profetisa, poetisa, y dirigente del pueblo tanto en tiempos de paz como de guerra. Hoy veremos algunos ejemplos más de estas tradiciones “subversivas”.

En el ámbito familiar, notamos que en la inmensa mayoría de los casos son las madres -desde Eva en adelante- las que otorgan los nombres a sus hijos; que el Decálogo en sus dos versiones (Éxodo XX, 12 y Deuteronomio V, 16) ordena honrar tanto al padre como a la madre y que en Levítico XIX, 3 leemos: “Cada uno ha de venerar a su madre y a su padre”; que en el libro de Proverbios la madre ocupa un lugar equivalente al del padre en lo que atañe a la educación de los hijos (por ejemplo: I, 8; XXX, 17); que el padre no tiene potestad jurídica exclusiva sobre sus hijos, como se desprende de la ley relativa al hijo rebelde; para que éste sea juzgado se requiere la decisión conjunta de ambos progenitores (Deuteronomio XXI, 18-21).

Si observamos aun someramente la historiografía bíblica, no podrá dejar de llamar nuestra atención que en el libro de Génesis -cuyo tema central es el origen del pueblo de Israel y la formación de su identidad autónoma- sean las mujeres las que en los momentos cruciales toman iniciativas que habrán de garantizar la supervivencia de la nación: Sara al asegurar que Isaac será el único heredero de Abraham (Génesis XXI), Rebeca al escoger a Jacob como sucesor auténtico del patrimonio espiritual de Isaac, salvándolo además de la venganza de su hermano Esaú (Génesis XXVII); Raquel y Lea, al obstinarse en aumentar el número de los descendientes de Jacob (Génesis XXIX y XXX) y finalmente Tamar la canaanea, cuya lealtad extrema a la familia de su marido muerto permitirá la continuidad de la tribu de Yehudá de la cual habrá de nacer, en un futuro lejano, el rey David (Génesis XXXVIII). Cuando el pueblo que habrá de ser llamado a cumplir una misión especial se encuentra en peligro inminente en Egipto, son nuevamente las mujeres las encargadas de asegurar su supervivencia: las parteras -al parecer, egipcias- que descatando el decreto del Faraón dejan con vida a los recién nacidos (dándonos de paso una lección insuperable de valentía civil en el seno de un régimen criminal y despótico -Éxodo I), la madre de Moisés, que protege al recién nacido de la muerte segura decretada por el Faraón para todos los varones hebreos, su hermana Miriam que lo observa desde las orillas del Nilo, la hija del Faraón, que después de salvarlo lo cría en el palacio (Éxodo II) y -muchos años más tarde- la esposa de Moisés, Zipora, quien lo libra del misterioso peligro que lo acecha, circuncidando a su hijo en el desierto (Éxodo IV).

ESPOSAS Y MADRES FORMIDABLES

El origen de la dinastía de David se debe a la iniciativa y a la lealtad de tres mujeres: la ya mencionada Tamar, Noemí y Ruth la moabita (Ruth, IV, 17-22). La vida del propio David será salvada por Mijal (1° Samuel XIX) y su reputación le ha de deber mucho a Abigail, quien sagazmente disuade al futuro rey de recurrir a la violencia innecesaria (1° Samuel XXV). Posteriormente, Salomón será designado como sucesor de David gracias a las gestiones de su madre, Betsabé.

Todo ello quizá podría considerarse como una de las paradojas características de no pocas sociedades patriarcales: éstas suelen adjudicar cualidades casi sobrehumanas a algunas protagonistas que, en su función de esposas y madres formidables, son capaces de cambiar el curso de la historia en la cual, empero, los hombres siguen siendo los verdaderos protagonistas; las mujeres, incluso las descollantes, no hacen sino cumplir los objetivos masculinos. No puede decirse lo mismo, en cambio, de aquellos párrafos bíblicos en los que parece notarse con bastante claridad una tradición antipatriarcal que intenta trazar una simetría casi total entre el hombre y la mujer.

En el libro de Ruth, las protagonistas verdaderas son mujeres y los hombres son llamados a jugar el papel que ellas les asignan; el autor (o la autora, en opinión de algunos) se preocupa por usar un lenguaje acorde con su posición (y hoy estamos muy conscientes de la función que tiene el lenguaje en la creación y la preservación de estereotipos): no se habla de la casa paterna sino de la materna (I,8); el término “baal” (marido, pero también dueño) no se usa jamás para designar al esposo; la palabra empleada es “Ish” (hombre, en el sentido de compañero, y semejante en su sonido a “ishá”, que significa mujer y esposa, I, 3, 5, 9; II, 1, 11). Seguramente no es casual que por asociación recordemos aquí la profecía de Oseas respecto a la relación futura e ideal entre el pueblo de Israel y Dios (Oseas II, 16). Quizá no esté demás agregar que Rashi (el comentarista clásico del Pentateuco, que vivió en Francia entre 1040 y 1105), al interpretar las palabras de Oseas, dice así: “Baal” -denota señorío y dominio... “Ish” -término que denota compañerismo y amor juvenil”. Podemos notar asimismo el equilibrio creado en el libro por medio de recursos literarios: si Boaz es “guibor jail” (hombre de valía, II, 1) Ruth es “eshet jail” (mujer de valía, III,11); si Noemí le dice a su nuera “el (Boaz) te dirá lo que hayas de hacer” (III, 4), Boaz nos sorprende al decirle: “yo haré contigo lo que tú digas” (III, 11). Pero nada podría expresar mejor este llamado a la igualdad entre los sexos que la metamorfosis de la bendición tradicional: en lugar de los nombres de los patriarcas, evocados frecuentemente para asegurar la protección divina, aparecen aquí los de dos matriarcas, Raquel y Lea, a los que se suma también el de Tamar (IV, 11-12). Tampoco pueden ser ca-

suales las palabras puestas en boca de las mujeres del pueblo (que en este libro cumplen una función similar a la del coro de la tragedia griega): "... tu nuera, que te ama, lo ha dado a luz y ella es de más valor para ti que siete hijos" (IV, 15).

IGUALDAD ENTRE AMANTES

La misma tendencia a la simetría destaca en el Cantar de los Cantares: a lo largo de esta colección de poemas de amor se hace presente la reciprocidad en el deseo y en la iniciativa erótica; incluso parece cancelarse por completo la subordinación de la mujer al hombre -producto de la maldición del Edén- para dar lugar al restablecimiento de la igualdad entre los amantes (ver en especial VII, 10, que en el original hebreo cita la maldición de Génesis con el claro propósito de anularla, llamando a una relación armónica entre hombre y mujer).

Proverbios XXXI, 10-31 (que en casas tradicionales judías es leído por el marido como alabanza a su esposa durante la cena sabática) describe sin duda la situación típica de una mujer en una sociedad patriarcal: todas sus labores son emprendidas con el propósito de enaltecer la figura del jefe de familia. Entre líneas, sin embrago, leemos que la mujer es en esencia exactamente igual al hombre: ella es capaz no sólo de realizar tareas características del ama de casa, sino también de comerciar con buen criterio, de hacer actos de clemencia y de pronunciar palabras de sabiduría -la virtud más apreciada por el libro de Proverbios.

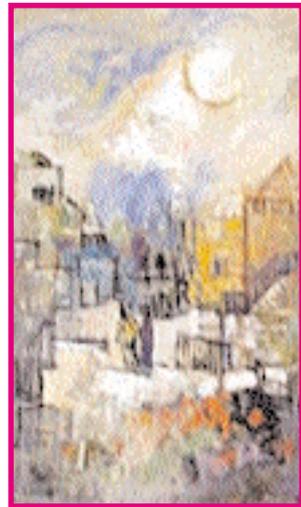
No podemos concluir sin retornar al ámbito público para constatar que Débora no fue la única profetisa; también lo fueron Miriam -hermana de Moisés- y Hulda, con la que consulta el rey Josías en momentos dramáticos (2° Reyes XXII, 14-20). La reina de Saba, por otra parte, hace alarde no sólo de una brillante inteligencia sino también de una absoluta independencia.

Como hemos podido corroborar nuevamente, el judaísmo -desde la Biblia, su texto fundante- ofrece las opciones más diversas. De nosotros depende el escoger la concepción que ve en "Adán" al ser humano constituido por hombre y mujer, ambos creados a imagen y semejanza de Dios y llamados a contribuir, ambos o aquélla que coloca a la mujer en una posición de sumisión obligada ante el hombre (Génesis III, 16).

Estaba por enviar esta nota cuando la radio anunciaba que los líderes del

Mafdal (Partido Religioso Nacional), ante la exigencia de las mujeres miembros del partido, decidieron incluir representantes del sector femenino en su lista de candidatos al Parlamento. La posición de estas mujeres -innegablemente ortodoxas- que se basa en no pocos antecedentes históricos, indica con toda claridad que la exclusión de las mujeres de los marcos de poder no es un corolario necesario de la tradición cultural judía, sino un resultado de la política religiosa de las últimas décadas, propensa a adoptar actitudes más y más fundamentalistas.

Resumiendo: me parece inaceptable que en un país democrático las decisiones se tomen de acuerdo a lo que opine un sector minoritario, sólo porque el mismo haya logrado convertirse en el fiel de la balanza que decide la formación de los gobiernos; pero más inaceptable aun me parece que, dentro de la gama de posibilidades que ofrece nuestra tradición, ese sector se obstine en escoger las más retrógradas y menos humanistas.



cúpulas y flores

TU BE'AV: EL JUDAÍSMO, LA SEXUALIDAD Y WOODY ALLEN (I)

Por: Raquel Hodara

Se acerca la Fiesta del Amor, que en Israel se festeja con festivales de rock al aire libre, entre otros eventos. Para Raquel Hodara, que vuelve con su esperada sección, esta es una oportunidad para revisar el asunto del amor y el sexo visto por el judaísmo bien entendido. Lejos de las visiones conservadoras de algunas tradiciones derivadas, nuestras principales fuentes ven al amor y al sexo como una bendición divina. Lo que es cierto, es que ni siquiera los más extremos practicantes de entre nosotros ven la relación sexual como pecado, muy por el contrario. Empezamos por nuestra primera fuente, la Biblia.

Woody Allen define así una película pornográfica judía: cinco minutos de sexo y una hora y media de sentimientos de culpa... La proximidad de Tu Be'Av" * me parece ocasión adecuada para revisar si esta aseveración puede ser sustentada por los textos de nuestra cultura.

Comencemos por la Biblia: "Fructificad y multiplicaos" es, como bien lo sabemos, la primera bendición -o la primera ley, dependiendo de la interpretación- que recibe el ser humano. En el relato del Edén, la trasgresión consiste en la desobediencia y quizás en la pretensión de ser como Dios (a diferencia de asemejarse a El). La lectura que crea un nexo entre esta trasgresión y la relación sexual es, en la visión judía, sólo una de las lecturas posibles y -de acuerdo a muchos intérpretes tradicionales- una lectura equivocada. No olvidemos que aún antes de comer del fruto, el hombre reacciona con palabras apasionadas ante la creación de la mujer y el narrador agrega "y se pegaron y fueron una sola carne y estaban desnudos y no se avergonzaban" (Génesis II, 23-25).

La idea del "pecado original" es ajena al judaísmo en general y a la Biblia en particular. El pensamiento bíblico ve en la sexualidad un componente absolutamente natural de la vida y de la conducta del ser humano. Por ejemplo: la lucha entre Rajel y Lea por los favores conyugales de Jacob -que culmina en un contrato entre ambas, por el cual se paga con un fruto aparentemente afrodisíaco (idem, XXIX, 30 - XXX, 16) no se condena en absoluto. Por el contrario: entre líneas parece sentirse la empatía del autor por cada una de estas hermanas que desean desesperadamente al mismo hombre.

Noemí aconseja a su nuera Rut, a quien pretende casar con Boaz: "*Lávate, pues, y úngete y ponte tus mejores ropas y baja al granero (donde Boaz habrá de pasar la noche), pero no te hagas conocer al hombre hasta que haya comido y bebido. Y será, cuando se acueste, que mirarás bien dónde se acueste... y entrarás después y descubrirás sus pies y te acostarás tú allí y el te dirá lo que deberás hacer...*" ¿Y Rut? Esta no tarda en obedecer las instrucciones de su suegra (Rut, III). No está demás indicar que el término "conocer", en contextos similares, se refiere al contacto sexual... Ni Rut ni Noemí son vistas de manera alguna como pecadoras; muy por el contrario: ambas son consideradas mujeres altamente virtuosas. Recordemos que, pese a ser de extracción moabita, Rut mereció ser la abuela del rey David.

Tamar, disfrazándose de ramera, tiende una celada a su suegro Yehudá, logrando así concebir un hijo de la simiente de su marido muerto. También ella es ensalzada por el narrador bíblico (Génesis XXXVIII).

Podría aducirse que en todos estos relatos la sexualidad es bien vista, incluso cuando traspasa los límites de lo acostumbrado, porque tiene como objeto

la procreación. ¿Pero qué diremos en el caso de Proverbios V, 198-190, que reza: “... *regocíjate en la mujer de tu juventud, cierva amable, graciosa gacela. Sáciate en sus pechos en todo tiempo y en su amor embriágate siempre*”, o en el de Eclesiastés IX, 9, “Disfruta la vida con la mujer que amas todos los días de la vida de tu vanidad que El te ha dado bajo el sol, porque es tu porción en la vida y en la labor en que te afanas bajo el sol”? Y aún no hemos hecho alusión al Cantar de los Cantares. Este no es sino un poema (o una antología poética) que exalta el deleite amoroso, al cual la naturaleza sirve de esplendoroso marco. Aquí, lo erótico es medio y fin en sí mismo y los amantes no cesan de expresar su deseo ni de alabar mutuamente sus encantos:

“¡Que me bese con los besos de su boca!
Mejores que el vino tus amores;
mejores al olfato tus perfumes.”

(I, 2-3)

“Bolsita de mirra es mi amado para mí,
que reposa entre mis pechos”.

(I, 13)

“¡Qué bella eres, amada mía,
qué bella eres!
Palomas son tus ojos
a través de tu velo...
Tus labios, una cinta escarlata,
tu hablar, encantador.
Tus mejillas, como cortes de granada
a través de tu velo...
Tus dos pechos, cual dos crías
mellizas de gacela,
que pacen entre los lirios...”

(IV, 1-5)

“Miel virgen destilan
tus labios, novia mía.
Hay miel y leche debajo de tu lengua...”

(IV, 11)

El Cantar hace uso, sin empacho, de la más atrevida simbología sexual:

“Cómo el manzano entre los árboles silvestres,
así mi amado entre los mozos.
A su sombra apetecida estoy sentada

y su fruto me es dulce al paladar.
Me ha llevado a la bodega
y el pendón que enarbola sobre mí es amor”

(II, 3-4)

“-Huerto eres cerrado,
hermana mía, novia,
huerto cerrado,
fuente sellada.
Tus brotes, un vergel de granados,
con frutos exquisitos...
nardo y azafrán,
caña aromática y canela,
con todos los árboles de incienso,
mirra y áloe,
con los mejores bálsamos.

¡Fuente de los huertos,
pozo de las aguas vivas,
corrientes que del Líbano fluyen!

Despierta, oh viento norte
y ven tú, sur.
Sopla sobre mi huerto,
para que se difundan sus aromas.

¡Venga mi amado a su huerto
y coma sus frutos exquisitos.

He venido a mi huerto,
hermana mía,
novia mía,
he tomado mi mirra con mi bálsamo,
he comido mi vino con mi leche...”



el traje azul

(IV, 12 - V, 1)

A pesar de todo lo aquí planteado, la Biblia no tiene una visión ingenua respecto a la sexualidad: sus autores percibieron que es ésta una de las facetas más potentes y más vulnerables a la vez del ser humano, que así como puede ser causa de placer, también es susceptible de provocar terribles tormentos. Esto sucede cuando se arremete contra la dignidad humana y los sentimientos de aquel a quien se usa únicamente como instrumento de las propias pasiones. Este es el

caso, por ejemplo, de la esposa de Potifar, que no toma en cuenta los escrúpulos de José (Génesis, IXL), el de David respecto de Betsabé (2 Samuel, XI) y -el más terrible de todos- el de Amnón que, enfermo de pasión, traiciona a su propia hermana Tamar, violándola y humillándola (idem, XIII).

En cuanto a la legislación bíblica: ésta contiene abundantes prohibiciones referentes a las relaciones sexuales (ver en especial Levítico XVIII y XX). Sin embargo, todas se refieren al adulterio o a aquellos nexos que ella considera como perversiones. En cuanto a un hombre y una mujer que -de acuerdo con sus cánones- pueden unirse lícitamente, no hay limitación alguna respecto al tipo de contacto sexual o a su frecuencia. Es más: entre los deberes del marido para con su mujer, se cuenta el deber conyugal (Éxodo XXI, 10-11). Incluso aquellos investigadores que sostienen que esta lectura tradicional judía del versículo es lingüísticamente errónea, no hay duda en cuanto al significado de la siguiente ley: *"Si un hombre está recién casado, no saldrá a campaña ni se le impondrá compromiso alguno: quedará exento en su casa durante un año, para regocijarse con la mujer que ha tomado"* (Deuteronomio XXIV, 5)

Esta actitud hacia la sexualidad proviene de dos concepciones inherentes al pensamiento bíblico: la ausencia de la separación entre cuerpo y alma, y la visión de que lo existente fue creado por un Dios benevolente, que desea el bienestar y la felicidad del hombre en este mundo. Se celebra la belleza de la naturaleza (Salmos CIV) y se alaba a Dios no por haber creado lo imprescindible (el pan) sino también, por ejemplo, el vino "que alegra el corazón del hombre" (Salmos CIV, 15)

Según veremos en la próxima nota, en los textos posteriores a la Biblia, es posible encontrar actitudes bastante más ascéticas, pero las corrientes centrales fueron generalmente poco propensas al ascetismo y jamás se llegó a ver en el celibato una virtud. Debemos quizá festejar el hecho de que Allen no se internara en las fuentes que conforman nuestra cultura; de hacerlo, nos habría privado, seguramente, de su encantadora observación...

* "Tu Be'Av", (quince del mes hebreo de Av): festividad menor, originaria al parecer de la época del Segundo Templo; se celebraba al comienzo de la vendimia. De acuerdo a la Mishná, las jóvenes de Jerusalem salían en este día a bailar en los viñedos, vestidas de blanco. Hoy se le considera la fiesta del amor.

TU BE'AV: EL JUDAÍSMO, LA SEXUALIDAD Y WOODY ALLEN (II)

Por: Raquel Hodara

Si el judaísmo ha cobrado visos de puritanismo a lo largo de la historia, ello no debe llevarnos a engaño. El celibato y la abstinencia sexual no sólo no son virtudes para el judaísmo más tradicional, sino absolutamente indeseables. Ni siquiera es cierto que el único fin de la relación sexual sea la procreación. Según la autora de esta segunda nota sobre el tema, la relación sexual es considerada por nuestros sabios como algo de suprema importancia y capaz de adquirir visos de santidad. No en balde se afirma en una de nuestras fuentes que cuando un hombre y una mujer se unen amorosamente, Dios está presente en esa unión.

Según pudimos constatar en nuestra nota anterior, la Biblia ve en la sexualidad una faceta natural de la conducta humana y entre sus páginas se incluye el Cantar de los Cantares cuyos versos, desbordantes de erotismo, nos hacen partícipes del goce de los amantes. La tradición posbíblica ve en el Cantar una alegoría en la cual el novio y la novia personifican a Dios y al pueblo de Israel respectivamente. Esta interpretación parecería reflejar un cambio fundamental en la actitud hacia la sexualidad. Sin embargo, creo que un análisis algo más profundo nos dirá, quizá paradójicamente, lo contrario: la alegorización nos enseña que la unión carnal entre dos seres que se aman es la relación humana que más se asemeja al nexo de amor y proximidad existente, en la concepción religiosa, entre Dios y su pueblo. Es de suponer que de haber visto dicha unión con malos ojos, los exegetas jamás la habrían introducido en la esfera de lo sagrado. Muchos siglos después, Nahmánides* habrá de recurrir a un parangón similar para responder a aquéllos que, prefiriendo una actitud ascética, desarrollan una visión relativamente negativa de la sexualidad. El les recuerda que el mismo verbo ('ladaat' = conocer) que se utiliza en el hebreo bíblico para indicar las relaciones íntimas entre un hombre y una mujer, es el que se emplea para referirse a las relaciones ideales entre el ser humano (o el pueblo judío) y Dios. Nahmánides esgrime un argumento más, al cual ya aludimos en nuestra nota anterior: en la visión judía, la sexualidad, como todo lo existente, fue creada por Dios; por lo tanto, no puede ser mala en sí misma y –tal como respecto a la mano, con la cual es posible tanto asesinar como escribir un texto sagrado- todo depende del uso que de ella haga el ser humano.

Dentro del matrimonio –considerado por el judaísmo como un deber religioso- la reproducción es sólo uno de los objetivos de la relación sexual; si una pareja que ya ha tenido hijos pierde -por edad avanzada o por cualquier otro motivo- la capacidad de procrear, no se les llama a abstenerse de dicha relación; tampoco se supone que debe haber abstinencia durante el embarazo (por el contrario: se indica que la relación sexual puede tener efectos benéficos para el feto) y –lo que sin duda llama poderosamente la atención– en el Talmud se repite varias veces la lista de motivos por los cuales se le permite (o incluso se le ordena) a la mujer el uso de anticonceptivos.

A ello podríamos agregar el relato sobre Judit, la mujer de Rabí Jiya, que, presentándose ante él bajo un disfraz que ocultaba su verdadera identidad, le planteó el siguiente dilema: después de haber sufrido



eleonora

terribles dolores de parto, no podía sobreponerse al miedo de repetir una experiencia semejante, mas su marido no le permitía ingerir una poción esterilizante; el sabio, sin reconocer a su mujer, la autoriza a beberla... Todo esto habla de la importancia del nexo sexual, incluso cuando la meta no es la reproducción, sino un afianzamiento de los lazos matrimoniales, tal como lo indicara Saadia Gaón**. Esto explica la tristeza de aquel sabio que, al haber envejecido, lamentaba el haber perdido "el instrumento de la paz hogareña" ...

En este orden de ideas es interesante señalar que cuando la "halajá" (código reglamentario de la religión judía) admite el uso de anticonceptivos, permite únicamente aquéllos que no interfieren con el contacto directo entre ambos cuerpos; sólo así se cumple con el deber conyugal que el hombre tiene para con su esposa. Este deber –como lo señaláramos en la nota anterior, proviene de la interpretación de Éxodo XXI, 10. Según vimos, muchos son los investigadores que sostienen que se trata de una lectura errónea y que el versículo no hace referencia al deber conyugal sino al deber del hombre de proporcionar vivienda a cada una de sus esposas. Si esto es cierto, resalta aún más la visión antiascética de los exegetas, ya que en ese caso debemos reconocer que llegaron a esta lectura 'errónea' por su propia inclinación y no por un apego ineludible al texto original.

Este "deber conyugal" del marido para con su mujer debe cumplirse, según la Mishná, con cierta frecuencia, acorde con la ocupación del marido (desde diariamente, para los que viven de renta, hasta una vez cada seis meses para los marineros) y la mujer tiene derecho a oponerse a todo cambio profesional que pueda conducir a la disminución de sus derechos. El viernes por la noche, que originalmente se instituye como la ocasión indicada para el cumplimiento del deber conyugal por parte de los estudiosos, se convierte, de acuerdo a la costumbre, en una noche de comunión entre marido y mujer en amplios sectores del pueblo judío, al grado que muchos creen que se trata de un precepto obligatorio... No pocos son los sabios de la Edad Media que consideran que la frecuencia establecida es la mínima y que el marido debe estar atento a los deseos de su mujer.

Ya en nuestro siglo, el Rabino Moisés Feinstein*** recomendó a sus discípulos cumplir con su deber para con sus esposas dos veces a la semana como mínimo, debido a los cambios sociales ocurridos en la edad moderna y su influencia sobre las necesidades de la mujer.

UN KAMA SUTRA JUDIO

Empero, no sólo la frecuencia interesa a nuestros sabios, sino también las condiciones adecuadas en las cuales la unión debe tener lugar: en caso de que la pareja se haya distanciado por algún disgusto, el marido no puede llegarse a su

mujer sin antes haberse reconciliado con ella; no debe tener contacto sexual con ella si piensa divorciarla, porque eso sería como si la prostituyera; jamás debe forzarla, sino por el contrario: debe tratar de atraerla y despertar su deseo con caricias y palabras tiernas; durante el acto, ambos deben estar sobrios y el entorno debe ser tal que evite en lo posible cualquier tipo de distracción.

De esto inferimos que la relación sexual es considerada como algo de suprema importancia y capaz de adquirir visos de santidad. No en balde se afirma en una de nuestras fuentes que cuando un hombre y una mujer se unen amorosamente, Dios está presente en esa unión... Quizá lo que más sorprenda a quienes tienen ciertas ideas preconcebidas respecto al tema que nos ocupa, sea la insistencia en el placer que el hombre debe proporcionar a su compañera. Se llega a asegurar que aquél que se esfuerce por deleitar a su mujer, tendrá un hijo varón y que cuanto más aunados estén en su mutuo deseo, mayor será el talento del hijo concebido en esa unión. Algunos rabinos, en diversas épocas, escribieron lo que hoy llamaríamos "guías para una mejor vida sexual" en las que dan consejos prácticos que no avergonzarían a ningún manual moderno...

De todo lo anterior se desprende que también esta faceta de la vida humana puede ser santificada, siempre y cuando se respeten ciertas reglas. Esto concuerda con la concepción general del judaísmo según la cual todo lo creado fue creado para nuestro usufructo y que la perfección no se logra abandonando el mundo, sino santificando la realidad por medio de un proceder adecuado; no se trata de hacer desaparecer los impulsos naturales, sino de ponerlos al servicio de una conducta que nos humanice cada vez más; ésa es sin duda la moraleja del siguiente relato talmúdico: "Rabí Kahana fue y se escondió bajo la cama de su maestro y al oírlo conversar y solazarse con su mujer y haciendo lo que debía hacer, manifestó su asombro. Le dijo su maestro: 'Kahana - ¿tú estás aquí? Sal inmediatamente, porque lo que haces es de muy mala educación'. Y Kahana le respondió: 'esto también es Torá y yo quiero aprender'".

A ello debemos agregar que también en el pensamiento judío posbíblico es frecuente encontrar alabanzas a la alegría y críticas al sufrimiento autopuesto. Leemos: "Una casa bonita, enseres bonitos y una bonita mujer, traen solaz a la mente del hombre"; "Habremos de rendir cuentas por todo aquello que vieron nuestros ojos y nos abstuvimos de comer", y también: "Malvado, ¿no te bastan las prohibiciones de la Torá, que buscas imponerte algunas más?"

Si bien es cierto que en algunas épocas prevalecieron tendencias más ascéticas, jamás se llegó a ver como ideales el celibato o el voto de castidad dentro de la pareja.

En resumen: el origen de la conexión entre Woody Allen –prototipo sin duda, de cierto grupo de intelectuales judíos de nuestra época–, la culpa y la sexualidad, deberá hallarse en algún otro lugar...

*Nahmánides: (Moshé ben Nahmán; su acrónimo: Rambán; 1194-1270) Célebre filósofo y cabalista judeo-español; importantísimo guía espiritual de su época y uno de los intérpretes más reconocidos de la Torá y de la cabala.

**Saadia Gaón –(882-942) El más importante líder del judaísmo de su época; filósofo y lingüista.

***Feinstein, Moisés – Líder de la ortodoxia norteamericana y uno de los rabinos más respetados en el mundo religioso judío en nuestro siglo. Nacido en 1895y fallecido hace pocos años.

LA PROSTITUTA, LA MUJER DE POTIFAR Y LA DOBLE MORAL

Por: Sharonah Fredericko
Marcelo Kisilevski

Dos relatos de la Biblia, en el Génesis, acerca de nuestros patriarcas, buscan enseñarnos buenas costumbres, a través de la denuncia de la doble moral. Nuestros ejemplos son Judá, el mayor de los hijos del Patriarca Iaacov, y la esposa de Potifar, el patrón de Iosef en la corte del Faraón. En el relato bíblico nadie queda exento de culpa y cargo cuando de moral y comportamiento ético se trata.

-Sharona, en este Pésaj teñido de guerra, te tengo una pregunta difícil: ¿qué tiene que ver la “prostituta” de Canaán y la mujer de Potifar con la moral y la ética?

-Tienen mucha relación. Justamente estaba esperando, cuando venía para aquí, que me preguntaras precisamente eso. ¡Qué coincidencia! Para contestarte, te voy a hablar de dos capítulos del Génesis, el 38 y el 39, y hablaremos de la moral. En el capítulo 38 conoceremos a Tamar, la “prostituta” de Canaán, y veremos cómo un hombre que es tristemente uno de nuestros antepasados ilustres, Yehudá, uno de los doce hijos de Iacov, se ha portado del modo más asqueroso con ella, para merecer también el castigo divino. Vamos a ver que en el capítulo 39, la mujer de Potifar, que es una especie de Cleopatra caliente, una yegua que muerde su mordaza, se porta de un modo igualmente asqueroso. Todo ello para entender que la inmoralidad no es propiedad monopólica ni del hombre ni de la mujer. Y para entender que lo que la Biblia nos está diciendo a nivel moral, creamos o no en Dios, -pues esta charla está destinada tanto a los ateos como a los halájicos como a los lunáticos spinocianos como tú y yo- que la Biblia está condenando la doble moral y que está exigiendo a todos el mismo nivel ético. Es a raíz de eso que podremos distinguir cuál es el nivel ético que se exige de todos los seres humanos. Obviamente ello tiene proyecciones actuales, tanto para israelíes como para palestinos, así como tiene repercusiones tanto para hombres como para mujeres. O sea: si las ultra feministas quieren que esta sea una clase para ver cómo el hombre siempre ha maltratado a la mujer, pueden cambiar de página, y los machistas que creen que la mujer siempre está rezongando de más, pueden hacer otro tanto, en el mismo barco, porque ya estoy harta de fanáticos de toda índole.

Lo que la Biblia nos está diciendo es que cuando uno convierte a otro en objeto –y el abuso sexual es convertir al otro en objeto- de algún modo lo está matando. Veremos cómo Tamar y Iosef, el hijo predilecto de Iacov, lograron sobreponerse a dos abusadores, uno masculino que es Yehudá, y el otro femenino que es la mujer de Potifar.

-Vayamos pues al capítulo 38.

-Vamos. Lo cierto es que Yehudá fue un desastre a nivel moral. Y lo destaco porque es uno de nuestros antepasados. No sólo eso, sino que de la dinastía de Yehudá vendrá el Mesías.

-Bueno, bueno, antepasado de todos no. Mío no es, porque yo soy Leví, así que no me mezcles con esa chusma.

-Ah, Marcelo, tú siempre zafándote, ya voy conociendo tu carácter escurridizo. Pero aquí lo importante es que el hecho de que el Mesías venga de una dinastía tan podrida a nivel moral, nos muestra uno de los principios más importantes de la Biblia, que al mismo tiempo tiene mucho que ver con el budismo. Mis lectores se estarán preguntando qué tendrá que ver esto con el budismo.

-Sharona, ¿qué tiene que ver esto con el budismo?

-Caramba, no me esperaba esa pregunta. Bueno, resulta que los budistas tienen una creencia muy linda, que trata de la belleza de la flor más hermosa que es el loto, recordándonos que el loto brota y se medra en la basura. O sea, es una metáfora para la belleza que brota de la ruina. Y así, básicamente, como el loto que brota de la basura, yo veo igual de bella la idea de que el Mesías surge precisamente de la Casa de Yehudá, que a nivel moral es totalmente depravada, empezando con Yehudá mismo. Ya en otra clase hemos hablado de los pecados del Rey David, también descendiente de la misma tribu, así que no los voy a repetir.

Pero hoy hablaremos del fundador. Primeramente, es él quien azuza a sus hermanos a vender a Iosef a la esclavitud. Está bien, sabemos que Iosef es un poquito inaguantable, un poquito engreído y prepotente. ¡Pero no merecía por eso ser vendido como esclavo! Yehudá es también el que puede mentir descaradamente a su padre Iacov, insistiendo en que Iosef fue desgarrado hasta morir, despedazado por una fiera salvaje. Yehudá miente y no sufre ninguna clase de remordimientos. En pocas palabras, creo que la Biblia nos está dando aquí el primer retrato de un psicópata.

No es como el hermano Reuvén, por ejemplo, que, si bien es cómplice en la venta de Iosef, se arrepiente y vuelve e intenta rescatar a Iosef del pozo al cual lo habían arrojado, pero no puede, porque ya han pasado los ismaelitas y se lo han llevado al cautiverio en Egipto.

Yehudá, en cambio, se va a dormir tranquilamente. El es un hombre de negocios, carente de todo escrúpulo. Fíjate lo que hace en el capítulo 38. El tiene un amigo por la zona de Eilat, adonde le gustaba pernoctar, un amigo que se llamaba Hira el adulamita, con el cual estaba haciendo cierto negocio. Yehudá se fue al sur y se enamoró de una mujer del sur, con la que tuvo un hijo llamado Er, que a su vez se casó con una mujer llamada Tamar. Este hijo se muere. Tuvo otro hijo que se llamaba Onán, y alguno de mis lectores ya deben estar levantando las cejas. Efectivamente Onán llegó a estar identificado con la masturbación, y de ahí el nombre de onanismo. Todo empezó porque Yehudá pidió a Onán que tuviera relaciones con la viuda de Er.

-Eso tiene que ver con la costumbre bíblica del levirato.

-Exacto, expliquémoslo antes que salten todas las feministas. Cuando una mujer quedaba viuda, el hermano del fallecido la debía tomar por esposa, aunque él ya estuviera casado –la poligamia estaba permitida-. Eso no era un modo de dominarla, sino un modo de asegurar que no se muriera de inanición. No estamos hablando del siglo XXI, donde la mujer trabaja aunque más no sea grabando “Las clases de Sharona”. Y tampoco había seguros sociales ni pensiones por viudez. El tema es que Onán aparentemente no quería hacer este favor a su difunto hermano, porque de acuerdo con la tradición israelita, el hijo así engendrado hubiera sido hijo de Er, y no de él. Entonces vertió semen, como está escrito. Y su crimen no fue tanto la masturbación en sí como el no haber querido embarazar a la viuda. Es decir: la masturbación como tal no es un pecado en el judaísmo, sino el egoísmo, por el cual pagó con su vida.

-¿Qué hizo entonces Yehudá?

-Yehudá no tocó a su nuera mientras fue pariente suya. Tamar espera y espera que Sela, otro hijo de Yehudá, madure lo su-

ficiente como para recibirlo como esposo. Pero ve que Yehudá no tiene la menor intención de ocuparse de ella, porque la verdad sea dicha, Yehudá pasa a todo el mundo por alto. Sela ya está en edad, pero no le es dado por esposo a Tamar. Entonces, ella decide intentar un ardid muy radical. Se viste como prostituta, como ramera de la época cubre su cara con un velo, se sienta en la encrucijada, que es donde se sentaban todas las prostitutas, representando en cierto modo una elección moral. Yehudá no la reconoce y, siendo un hombre enhiesto en todo lo moral, la para y le dice que quiere acostarse con ella. Y la Biblia lo dice de modo muy gráfico: "Quiero llegar a ti". No hablamos de amor aquí, no tiene nada que ver con el romanticismo, es un polvo y a otra cosa. Ella no es ninguna tonta. Quiere ser embarazada por Yehudá porque quiere tener descendencia, y sabe que en su status de viuda rechazada nadie la va a tomar. Entonces tomó el destino en sus manos, sinceramente de un modo mucho más valiente que la mayoría de las mujeres y de los hombres. Sabía que no se podría casar, pero eso no le impediría tener hijos. Eso lo asociamos hoy en día con la mujer moderna, la madre soltera, o la madre sola. Pues bien, esta madre sola de hace 4.000 años tenía más pelotas que cualquier otra.

Pero cuando Yehudá le dice "Quiero llegar a ti", ella le contesta: "Está bien, pero ¿qué me vas a dar en prenda?" El le promete un chivo o dos, una cabra, etc. Pero ella no es ninguna tonta y le pide garantía. Cuando Yehudá le dice que no le puede dar ninguna, ella le pide: "Dame tu cordón, tu báculo y tu sello. Y cuando hagas el pago te los devuelvo". Yehudá se acuesta, pues, con ella, no sabiendo quién es ya que ella nunca se levanta el velo. Si eso suena extraño a mis lectores, recuer-



figura azul

den que las prostitutas de hoy rara vez besan a sus clientes, porque el beso se percibe como algo muy personal.

Al día siguiente manda a amigo Hira a hacer el pago. Pero éste vuelve y le dice que la prostituta no está en su lugar. Yehudá se pone lívido.

-¿Y eso por qué? Puede haber ido a visitar a su madre por unos días

-No en los términos del relato bíblico, donde todo es significativo. En este caso, si es prostituta se tiene que quedar siempre en la encrucijada. El hecho de que se haya marchado tiene que ser un signo preocupante para Yehudá. Un par de meses después Yehudá se entera que Tamar, su nuera, está embarazada. ¿Qué dice Yehudá al enterarse, este hombre tan correcto, sin doble moral? "Sáquenla y quémenla". La gente de Yehudá llega en busca de Tamar, pero ella ni pestañea, dice: "Ah, qué bien, ¿me quieren quemar? Muy bien, pero antes vean las pertenencias de aquel que me dejó embarazada", y les muestra el cinto, el báculo y el anillo. Vuelven a Yehudá, quien retrocede, temeroso, y dice "No la quemem". Pues reconoce su cordón, su sello y su báculo. Además reconoce que ella fue más justa que él, pues él no cumplió con su obligación de darla a Sela como esposa.

Esta historia es una de las protestas más fuertes contra la idea de la doble moral. Porque Tamar queda como una heroína. Y no sólo eso. El hijo que sale de este episodio, Fares, es el antepasado del Rey David. O sea que la dinastía comienza ahí, con una mujer liberada y valiente.

-Pasemos al capítulo 39.

-Muy bien, ya hemos visto cómo un hombre puede ser asqueroso, veamos ahora cómo una mujer puede serlo también. El pobre Iosef, hermano de este buen hombre Yehudá, vendido a la esclavitud, pero ya ha pasado a ser el mayordomo principal de la casa de Potifar, capitán de la guardia del Faraón, que probablemente era Ramsés I. Iosef

goza de la confianza total de Potifar. La mujer de Potifar está más caliente que una cabra en celo. Y ella es igual que Yehudá. No entran aquí las insinuaciones de que la mujer piensa en el amor y el hombre en el sexo. El pobre Iosef quiere hacer su trabajo como buen empleado y ella está caliente. Ella sólo quiere su cuerpo, no quiere entablar una relación con él. En el capítulo 39 leemos que ella no le dice "Ámame", sino "Duerme conmigo". Es lo mismo que el "déjame llegar a ti" de Yehudá. Se trata de almas gemelas: una mujer muy rica, muy mimada, probablemente muy aburrída, porque Potifar siempre está con sus negocios y con las huestes del Faraón. Y quiere diversión. Tiene un esclavo bonito en casa, y un esclavo es un esclavo, no un ser humano. Iosef se niega, y ella insiste: "Duerme conmigo".

Hasta que un día no puede más, lo agarra a José por la ropa, Iosef lucha con ella porque no quiere. Para todos los que están fantaseando con una mujer que te hostigue sexualmente, piensen que es de esas situaciones donde la mujer se te tira tan encima que ya no la quieres ni ver, y huyes. Es lo que hace Iosef: le deja las ropas que ella tenía agarradas y se escapa, dejándola con la ropa en las manos, una imagen fuertísima.

-¿Entonces qué hace?

-Aquí viene lo bueno. Empieza a gritar, para que todos la escuchen: "Un esclavo hebreo ha intentado abusar de mí". Tenemos aquí la manipulación a través de una acusación sumamente seria, la de intento de violación, que quizás se ajustaría a una personalidad como la de Yehudá, pero no a la de Iosef. Este obviamente es capturado y encarcelado por un crimen que no cometió, por el solo hecho de no haber querido ser objeto sexual.

Ahora bien. Si ponemos los dos casos juntos, estaremos de acuerdo en que no es casualidad que el capítulo 38 y 39 hayan sido puestos juntos. Como que se trata de dos retratos idénticos, un hombre asqueroso y una mujer asquerosa. Y si extraemos el mensaje de estos dos capítulos del Génesis a nivel moral veremos algo muy interesante.

Lo voy a ejemplificar con Moisés. Leemos en la Biblia que cuando cruzaron el Mar Rojo, y el mar se cerró sobre los carruajes de los egipcios ahogándolos, los Hijos de Israel irrumpieron en alborozo y en cánticos. Pero leyendo en el Talmud, para alegría de los ortodoxos, pues en general no alabo la Halajá, en Masejet (Sección) Meguilá, 10, versículo 2, leemos que Dios amonestó a los ángeles y a los Hijos de Israel cuando se regocijaron con la victoria sobre los egipcios diciendo: “Yo también los creé, son también mis hijos”.

Eso implica también que a ti se te impone el mismo nivel moral en todas las circunstancias. Aunque estés luchando contra un criminal, no significa que puedes ser como él. Es decir, si lo llevamos a nuestros días, tanto en el caso de niños muertos en Gaza como en el de cualquier ciudadano israelí como tú o yo, que se muera por una bomba por el “horrible crimen” de ser judíos que toman café en un restaurante en Jerusalem, no me está permitido ser igual y hacer lo mismo. Dios no te permite ser así, por el contrario te recuerda –o te lo recuerda la Biblia si es que eres ateo- que el ser mala persona no es atribución sólo del hombre o de la mujer, sino de todos. Y al fin y al cabo, no es una vergüenza ser prostituta sino ser el alcahete que la visita.

LA CONDICIÓN DE LA MUJER EN LA HALAJÁ

Resumen del foro realizado en Runa (www.wzo.org.il/es)

Por: Diana Villa

Podría pensarse que el judaísmo tradicional discrimina por definición a la mujer. Sin embargo, esto no siempre fue así. Por el contrario, leyes que hoy nos parecen discriminadoras, dado el creciente rol de la mujer en el espacio público de la sociedad moderna, estuvieron destinadas a protegerla en la sociedad patriarcal, en el tiempo que fueron redactadas. En la Edad Media tales leyes fueron resignificadas hacia lo restrictivo. Para Diana Villa, autora de este artículo, hoy es posible una nueva reinterpretación, no sólo en el marco de la Halajá, sino recuperando a ésta en su espíritu más original.

Al comenzar este artículo es menester aclarar frente a un tema tan candente, mi postura ideológica frente a la Halajá (sistema legal del judaísmo rabínico) para que mis palabras se comprendan en ese contexto.

Como estudiante avanzada del Departamento Rabínico del Majón Schechter (el seminario rabínico del movimiento conservador en Jerusalem) sostengo la importancia de un estilo de vida halájico. Al mismo tiempo afirmo que la Halajá debe seguir reinterpretándose como siempre se hizo, para que pueda seguir siendo la base de un estilo de vida viable también en nuestros tiempos. Cualquier persona que estudie nuestras fuentes observará que la Halajá no se mantuvo inmutable desde la época talmúdica hasta nuestros días. Por el contrario, constantemente -como en cualquier sistema legal - fue modificándose acorde con las necesidades de la época. La Torá misma en el libro de Devarim (Deuteronomio capítulo 17, versículos 8 al 12) les da la prerrogativa a los sabios de cada generación de resolver los temas que van surgiendo y su autoridad viene a asegurar la continuidad del camino del cumplimiento de las mitzvot (preceptos). Evidentemente, ciertas leyes no tuvieron que ser modificadas o lo fueron en menor grado que otras. Los cambios históricos, sociales, económicos, tecnológicos, etc., obligaron a desarrollar nuevas expresiones halájicas con mayor o menor urgencia como modo legítimo de resguardar la vigencia del modo de vida tradicional. Un ejemplo clásico es el de las Takanot (disposiciones rabínicas) establecidas por Rabí Iojanán ben Zakai y su corte después de la destrucción del Segundo Templo para poder seguir adelante aun sin poder celebrar los ritos del mismo modo en que se hizo durante tantos siglos en el Templo.

LA MUJER, PRODUCTO DE SU TIEMPO

El tema de la mujer debe encuadrarse dentro de un marco de desarrollo histórico. En lugar de sentir que el judaísmo nos discriminó como mujeres, debemos comprender que las leyes respondieron en su momento a las exigencias de determinadas circunstancias. Ningún sabio vivió en el vacío, sino que cada cual respondió en base a su comprensión de las fuentes, la responsa (preguntas y respuestas sobre temas de Halajá) y sus conocimientos generales (de la sociedad, la cultura, la economía, la ciencia y la tecnología de su época) a las necesidades del momento. No todos coincidieron ni en una misma época ni en épocas diversas y eso también fue siempre legítimo (del mismo modo como los jueces civiles suelen diferir en

sus interpretaciones de la constitución y las leyes).

Numerosas halajot relacionadas con la mujer se desarrollaron en una época en que la mujer no participaba de la vida pública. Tampoco salía a trabajar y su principal ocupación eran su hogar y sus hijos.

La mujer se definía desde lo biológico: como madre; desde lo sociológico: como un ser dependiente primero de su padre y luego de su marido; y desde lo psicológico: como inconsistente e incapaz de dedicarse a temas “serios” como los hombres. Su vida debía transcurrir en el ámbito de lo privado. Una mujer debía ser recatada en su modo de vestir, hablar y comportarse hasta el punto de pasar casi desapercibida fuera del hogar. No era común que se encontrara con hombres fuera del ámbito familiar: se consideraba que esto podía conducir al libertinaje.

Dado que la mujer no tenía posibilidad alguna de mantenerse de manera independiente -sus únicos bienes eran los que traía consigo al matrimonio- las leyes quisieron protegerla, por ejemplo, asegurándole la posibilidad de subsistencia aun en casos de viudez o divorcio, a través de las condiciones económicas determinadas al iniciar el matrimonio. Sin embargo, las cláusulas que una vez protegieron del libertinaje y de la miseria, se volvieron asfixiantes para la mujer moderna cuyo nivel cultural y sus capacidades laborales se fueron acercando cada vez más a las del hombre. Las limitaciones -incluyendo aquellas en temas del culto- se volvieron insostenibles y a veces impedían la identificación plena con la tradición. (Algunas de ellas en realidad provienen de una incorrecta interpretación de las fuentes talmúdicas en sí, como señalaré más adelante).

ALGUNAS LECTURAS ALTERNATIVAS

Veamos algunas de las interpretaciones que constituyen la base de la Halajá ortodoxa vigente y la posible lectura alternativa que proponemos. (Sería importante aclarar que la lectura más conservadora es también legítima. En ese sentido me opongo a la línea que defiende sólo un pluralismo religioso liberal, impugnando la alternativa más conservadora, ya que la ideología del Movimiento Conservador es por definición halájica con mayor apertura al cambio, el cual no es automáticamente sólo en un sentido liberal):

1.El concepto de “mitzvot asé shehazmán gramán” -preceptos posi-

tivos que sólo pueden cumplirse en un marco de tiempo determinado. Según la Mishná (compilada alrededor del año 220 de la era común), las mujeres no están obligadas a cumplir estos preceptos, pues se suponía que sus obligaciones domésticas les impedirían cumplirlas en forma adecuada. Sin embargo, esta regla no era estricta, determinados preceptos con horario fijo debían ser respetados por la mujer también (por ejemplo comer matzá en la noche del Seder). Aun sin estar obligada, la mujer puede cumplir estos preceptos, incluso con la bendición que los acompaña, según la mayoría de los codificadores clásicos. Es más, puede optar por aceptar estas obligaciones optativas para la mujer, en cuyo caso legalmente tiene los mismos derechos y obligaciones de los hombres.

2.El concepto de que sólo el que tiene la obligación legal puede lograr que otros cumplan el precepto a través suyo (“latzet iedei jová”). Por ejemplo, sólo el hombre tiene la obligación de escuchar el Shofar, por ende el que oye a una mujer tocar el Shofar no cumplió con el precepto. Para la mujer que se siente molesta con esto, la solución es “tomar las obligaciones sobre sí”, como indiqué al final del párrafo anterior.

3.Hay temas en los cuales tradicionalmente se considera que la mujer no debe participar y esto en realidad es erróneo. Se trata de severidades que se desarrollaron en general a partir de la Edad Media, en contra del significado original de las fuentes. Por ejemplo: considerar que la mujer no puede leer de la Torá, ser parte de un minián (las diez personas necesarias para realizar diversos ritos en comunidad) o dirigir los servicios religiosos. Todas estas formas de participación son legítimas si tomamos en cuenta el contexto talmúdico original. Lo mismo con respecto a la prohibición de escuchar una voz femenina, lo cual es cierto sólo si el contexto lleva a una relación sexual prohibida, pero no se refiere ni a la voz ni al canto femenino en general. En cuanto a la prohibición de que una mujer menstruante no puede tocar un Sefer Torá (rollo de la Torá), la mujer menstruante es sólo impura para su marido durante el periodo en el cual un acercamiento podría llevar a una relación sexual prohibida. El Sefer Torá no puede impurificarse, por lo cual es irrelevante si la mujer está menstruando o no.

4. LA MUJER DECENTE

Temas relacionados con el recato:

1. La prohibición del uso de pantalones se deduce del versículo que no permite vestirse con ropas consideradas masculinas. Pero esta prohibición estaba dirigida al uso de ro-

pas masculinas para entremezclarse entre los hombres y llegar a relaciones sexuales ilícitas (lo mismo con respecto al uso de ropas femeninas por hombres). El pantalón de hoy seguramente no cabe en esa definición.

2. La “mejitzá” (separación física entre hombres y mujeres en la sinagoga, a través de un tabique o cortina o de un balcón para la sección femenina). Este tema se volvió sacrosanto para el judaísmo ortodoxo. Sin embargo, semejante partición no existió antes de la Edad Media. En épocas del Templo en Jerusalem, se armaba en forma temporaria para Sukot, fiesta en la cual se celebraba la libación de las aguas (“Simjat Beit Hashoevá”) en un contexto de alegría que podía conducir a algún desborde. Al finalizar Sukot, ese balcón temporario se desarmaba nuevamente. Hoy en día hombres y mujeres estudian y trabajan juntos. El feligrés moderno está acostumbrado a la convivencia diaria y no necesita de la severidad medieval fruto de una sociedad habituada sólo a la segregación sexual.

3. La conscripción de mujeres a Tzahal (el ejército del Estado de Israel): muchos ortodoxos temen que el marco militar influya corrompiendo a sus hijas. Maimónides codificó, inspirado por la sociedad musulmana en la que vivía, que la mujer no debía salir de su hogar más de una o dos veces al mes. En los albores del siglo XXI debemos analizar el tema en el contexto actual: hombres y mujeres deben contribuir a la defensa del estado soberano, que debe estar en condiciones de protegerse de sus enemigos. En el servicio militar todos, no sólo las mujeres, deben cumplir con su obligación cívica, esforzándose por seguir el camino de la tradición aun en circunstancias difíciles.

5. Un tema particularmente complicado desde el punto de vista de la Halajá es el de la mujer a la que el marido no puede o no quiere darle el “guet” o divorcio religioso. Estas mujeres se conocen como “agunot” (literalmente “ancladas”) y “mesoravot guet” (a las que se les ha denegado el divorcio). Sin el “guet” los hijos de un matrimonio posterior de la mujer tienen status halájico de “mamzer” (bastardo, por ser hijo de una mujer adúltera, ya que el divorcio civil no rompe el vínculo religioso). Esos hijos sólo podrían casarse con otros “mamzerim”. Para evitar este problema se han planteado diversas soluciones, las cuales son aplicadas por cortes rabínicas

conservadoras y ortodoxas liberales en los Estados Unidos, pero aún no tienen aceptación universal. En Israel el tema involucra a numerosas mujeres que no pueden rehacer sus vidas y el Rabinato se resiste a aplicar las soluciones halájicas existentes.

6. Un tema problemático en una época en la que nos vamos acostumbrando a mujeres que son rabinas es el siguiente: ¿puede una mujer ser testigo o jueza cuando se trata de una ceremonia religiosa o en un contexto de una corte rabínica? En la sociedad moderna muchas mujeres cumplen con esas funciones en el fuero civil, y resulta difícil aceptar que la limitación se mantenga en el marco de la Halajá. Sin embargo este tema es muy conflictivo y la Halajá tradicional, apoyándose en fuentes tanaíticas, sólo autorizaba mujeres como testigos en casos muy extremos (como por ejemplo para otorgarle su independencia a una “aguná”). Hoy en día muchos rabinos lo permiten, mientras otros consideran que esto traerá aun más divisiones dentro del pueblo judío, pues determinados documentos que fijan el estado civil de las personas no tendrán validez universal. El tema aún está abierto, y aunque no estoy convencida de que sea necesario, mi sensación es que en 20 años más nos resultará tan natural la participación de la mujer en esos roles que la pregunta parecerá incongruente. He tratado de dar un pantallazo a los principales temas que involucran a la mujer y su condición halájica. No he citado fuentes para no convertir el artículo en un trabajo académico. Sin embargo, estoy dispuesta a aportar las fuentes a quien lo considere preciso. En mi opinión personal no es necesario esgrimir la bandera del feminismo en todo momento (por ejemplo, hay mujeres que consideran imperioso agregar a las matriarcas en todo lugar en la liturgia donde aparecen los patriarcas. Yo no siento necesidad de modificar el texto del “Sidur” [Libro de Oraciones] que me liga a tantas generaciones de correligionarios.) Por último, quiero expresar mi agradecimiento a nuestro decano, el Rabino Profesor David Golinkin cuyas clases y artículos, así como las demás res-

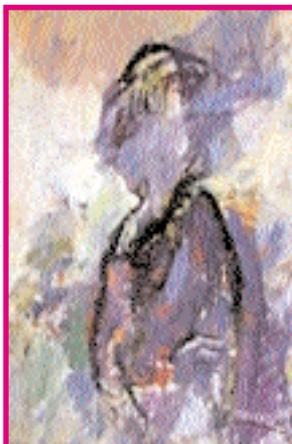


figura en una noche de frío

ponsa del Comité de Halajá me sirvieron de inspiración para el presente artículo.

Preguntas:

Diana:

¿Cuáles fueron las condiciones de la Edad Media que precisamente llevaron al desarrollo de leyes más severas en relación a la mujer?

Muchas gracias, Adela

No soy experta en historia y sociología, pero entiendo que en parte se debe a la influencia del entorno musulmán en algunos países y del cristiano en otros. Por ejemplo, Maimónides codifica que la mujer no debe salir del hogar más de una o dos veces por mes, y esto se debe a que esta es la forma de expresar el recato en la sociedad musulmán que lo rodea.

Licenciada Diana Villa:

Ante todo quería agradecerle por permitirnos exponerle nuestras dudas y por el interesante artículo.

Yo quería hacerle 3 preguntas:

1) ¿La mujer judía moderna se siente marginada del judaísmo? ¿Se siente desvalorizada? Y, en caso afirmativo, ¿es real esa marginalización y desvalorización? ¿En esto hay alguna diferencia en lo que respecta a la religión y a la vida cotidiana? Aunque usted ya respondió en parte en su artículo, quisiera saber si puede desarrollar más ese tema.

La mujer siente más la marginación religiosa en ambientes donde está acostumbrada a la plena participación. En ambientes ultraortodoxos, acepta ese lugar. Hoy los cuestionamientos existen incluso en ambientes ortodoxos modernos. Creo que hay elementos OBJETIVOS en los códigos de halajá para sentirse de ese modo y se está dando un proceso cuyos frutos se irán viendo en las próximas décadas.

Obviamente algo parecido ocurrió en la vida cotidiana, donde hoy en día es legítimo abrirse paso (en sociedades occidentales) si bien todavía no hemos llegado a la igualdad.

2) ¿Cuáles serían las principales razones por las cuales parece que las mujeres son discriminadas a pesar de que según transparece en su artículo la Halajá no es tan discriminatoria.? Muchas mujeres se sienten discriminadas con aquello de la impureza femenina. ¿La impureza de la mujer es algo físico, metafísico, antropológico...? ¿Y que hacer con el sentimiento de discriminación?

La impureza femenina debe considerarse solo en el marco de las relaciones entre la mujer y su pareja. Al respecto te refiero a la respuesta a Francisco Weisman sobre fuentes que utilice, donde verás como se ampliaron exageradamente los alcances de esta situación, impidiéndole a la mujer entrar en la sinagoga, tocar un rollo de la Torá o hacer oír su voz (cantando) en público. Obviamente distintas mujeres interpretan los cambios físicos en su cuerpo de modos diversos. No he leído estudios acerca de las interpretaciones varias que las mujeres hacemos de estos cambios. Supongo que en ciertos casos puede ser conveniente hablarlo con un profesional (psicólogo o religioso, según la índole de la preocupación) para superar esa sensación de que la impureza ritual implica una especie de suciedad.

3) En el UJACE se estaba discutiendo aquella brajá matinal en la cual el hombre afirma 'gracias D's que no me hiciste mujer' y la mujer afirma 'gracias D's por hacerme según Tu voluntad'. ¿Cuál es la razón de esa afirmación tan desigual?

En ambientes ortodoxos se suele justificar esta diferencia del siguiente modo: el hombre agradece no ser mujer, porque así hay mas preceptos que debe cumplir y no porque la condición femenina en si le resulte algo negativo. Sin embargo hay versiones diversas de esa berajá. El hombre mismo puede decir "sheasani kirtzono" o "sheasani betzlmno". Del mismo modo en lugar de agradecer que no somos esclavos o no somos gentiles, podemos expresar la misma idea, de un modo positivo que no suena discriminatorio, agradeciendo que D-s nos hizo judíos y nos hizo hombres y mujeres libres.

**De pie aplaudo (y no es broma) a la Lic. Diana Villa.
Sus conceptos son claros y realmente responden a todas mis in-**

quietudes del papel de la mujer HOY en el judaísmo. Solo encuentro un problema y es ¿cómo hacer para que lo acepten los ortodoxos? ¿Cómo hago para que un Rabino Lubavitch o unos Sefaradí ortodoxo (los únicos que hay en Lima) acepten que tengo derecho a decir Kadish por mi marido? ¿Qué mis hijas tienen derecho a decirlo por su padre teniendo 16 años y habiendo hecho una batmitzva dirigida por uno de ellos?

Mis felicitaciones Lic. Villa. Una pena es que no a todos nos queden 20 años para vivir los cambios que Ud ve, por suerte si D**s quiere a mis hijas si les quedan y podrán vivirlo.

Muchísimas gracias por su trabajo

Cordiales Saludos

Silvia Eskenazi

En el volumen 3 (año 1990) del Vaad Hahalajá de la Asamblea Rabínica del Movimiento Conservador en Israel hay una respuesta del Rabino Profesor David Golinkin sobre el tema de las mujeres y el Kadish de duelo, en la cual resume 6 razones por las cuales incluso se recomienda que las mujeres lo digan. El texto es en hebreo y hay un resumen en inglés al final del volumen. Quizás quiera mostrárselo al rabino sefaradí ortodoxo y al Lubavitch en Lima. Yo conozco personalmente al Rabino Guillo Bronstein de la Comunidad Conservadora en Lima (se lo puede ubicar a través del colegio León Pinelo). Es muy probable que tenga el material de referencia y que pueda ayudarla desde cerca con sus cuestionamientos.

Gracias por sus comentarios.

Diana:

Muchas gracias. Estoy sorprendida, no veo mucha diferencia entre lo que decís vos y lo que decía mi Rabino Reform en la Congregación Israelita Liberal de Ginebra (se llaman liberal pero es un reform).

¿Podrías explicarme la diferencia?

Otra cosa: tus ideas no me parecen conservadoras al estilo del Templo Libertad (sos argentina, ¿no? ¿De Bs. As.?), en el cual las mujeres están todavía separadas de los hombres, y ni siquiera me dejaron que tuviera conmigo a mis hijos de 8 y 10 años, y los mandaron con los hombres.

Saludos desde Nicaragua

Claudia

La diferencia fundamental entre los movimientos reformista y conservador es que el conservadorismo se siente obligado por el sistema de la halajá. Por ende cualquier cambio que se plantea debe ser justificado dentro de los parámetros de la halajá. Como habrás visto todos los cambios mencionados con respecto a la halajá ortodoxa se plantean en relación al análisis de fuentes. El movimiento reformista toma en cuenta la halajá como un punto de referencia que no acarrea obligaciones y del cual se toma lo que resulta relevante en un momento dado. La reforma hizo cambios en la liturgia desde hace casi 200 años atrás, con la idea de modernizarse. A veces fue muy lejos y tuvo que dar marcha atrás. El alejarse de los símbolos y las formas tradicionales llevo a la asimilación en muchos casos. El movimiento reformista de hoy es mucho más tradicionalista que el de principios del siglo 19, pero aún elige de la halajá según razones extralegales (que tiene que ver con su visión de lo ético, de lo moderno, etc.). Los liberales en Inglaterra y quizás también en Ginebra donde estuviste, son los "reformistas" europeos, en general mas tradicionalistas que en el continente americano.

La comunidad de Libertad en Buenos Aires no está afiliada con el Movimiento Conservador, si bien hubo rabinos conservadores que la dirigieron. Más bien parece un templo con arquitectura adecuada para una sinagoga ortodoxa, con un piso superior para las mujeres (aunque los días de semana permitían a las mujeres rezar abajo, de hecho hace mas de 20 años recuerdo haberlo hecho en ocasión del servicio vespertino de minjá). Tocan el órgano y tienen coro mixto de hombres y mujeres, lo cual no es aceptable en una sinagoga ortodoxa, y, por otro lado hacen el shajarit o rezo matutino con "minian" (10 adultos) todos los días, lo cual es común solo en comunidades ortodoxas. Creo que en todas las comunidades afiliadas al movimiento Conservador en la Argentina, hombres y mujeres se sientan juntos y en la mayoría, las mujeres participan en el culto a la par de los hombres (no es igual en todos los países de América Latina, si hay comunidades que prefieren el estilo tradicional y no se acostumbran a mujeres leyendo la Torá ,no es necesario obligarlas).

Estimada Diana:

Te agradecería que expliques que es esta famosa halajá: ¿son inter-

pretaciones rabínicas? ¿Y quién las incluye dentro de la halajá? ¿Por qué interpretaciones rabínicas mas modernas no están incluidas? ¿Quién decide lo que se incluye y lo que no? ¿Qué poder tiene la comunidad para decidir sobre esas cosas? ¿Por qué ya no estamos en la época en que el pueblo era analfabeto y solo los sacerdotes eran cultos. En fin, mil preguntas que no dudo sabrás explicar con tu demostrada claridad.

Muchas gracias y saludos

Claudia

Al comienzo de mi artículo definí a la halajá como el sistema legal del judaísmo rabínico. Incluye todas las fuentes de la llamada "Torá shebealpe" (ley o tradición oral) que según la tradición tiene sus orígenes en el Sinaí a la par de la "Torá Shebijtav" (ley o tradición escrita) pero no se autorizaba escribirla hasta que la Diáspora, después de la destrucción del Segundo Templo, hizo que los rabinos dictaminaran que era preferente que se escriba para evitar que se perdiera. Por ende los textos fueron editados desde principios del siglo III e incluyen midrashim, Mishná, los dos Talmudim y toda la evolución de las leyes que se fue dando desde el Talmud hasta nuestros días. No hay mucho material en español, cuando enseñe estos temas en español hace varios años (en un programa conjunto del Seminario Rabínico y la Universidad de Palermo en Buenos Aires), me vi obligada a traducir y mandar a traducir ciertos materiales. Sin embargo hare referencia a ciertos textos que en ese momento incluí en las bibliografías, quizás puedan serles de utilidad:

1. Steinzaltz, Adin, **Introducción al Talmud**, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1985.

2. Strack, Hermann L., **Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica**, edición preparada por Miguel Perez Fernandez, corregida y supervisada por Gunter Steinberger, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, Valencia, 1988.

3. Lenhardt Pierre y Collin Matthieu, **La Torá Oral de los Fariseos**, Textos de la Tradición de Israel, Editorial Verbo Divino, Estella, (Navarra), 1991.

4. Aminoaj, Noaj y Nitzan Iosef, **La Tradición Oral - Esbozo de la Literatura Rabínica a través de las épocas**, Biblioteca Elinor. Organización Sionista Mundial, Departa-

mento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora, Jerusalem, 1987. MUY RECOMENDABLE PARA UN PANTALLAZO GENERAL INTRODUCTORIO.

Para consultas sobre el contexto historico:

1. Ben Sasson, H. H., **Historia del Pueblo Judío**, Alianza Editorial, 1988.
2. Barón, Salo W., **Historia Social y Religiosa del Pueblo Judío**, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968.
3. Trepp, Leo, **Una Historia de la Experiencia Judía - Fe Eterna**, Pueblo Eterno, Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano, 1980 (capítulos 6,7 y 10).

Una vez que se ubiquen un poco en el tema, observaran que la halajá fue codificada por los sabios y rabinos en cada época, en base a las fuentes y los precedentes legales preexistentes y a la realidad sociohistórica en la que se encontraban. Ningún sistema legal se modifica en base a lo que cada cual considera en forma individual, hoy en día esta en manos de los legisladores en los países democráticos. Los jueces influyen porque van sentando jurisprudencia con los casos que van juzgando. Del mismo modo los rabinos cuentan con el Talmud, los Códigos y las Respuestas a través de los siglos y deben tomar en cuenta, como señalé al comienzo de mi artículo, aspectos sociales, culturales, económicos, científicos, tecnológicos, según corresponda, para que sus decisiones sea relevantes y sea posible aplicarlas en el contexto para el que escriben.

Como ves, Claudia, la halajá incluye a la época moderna y la comunidad influye en cuanto debe ser tomada en cuenta para codificar. Es más, entre los principios legales, hay uno que afirma que no se pueden imponer leyes que la comunidad no podrá soportar y si así se hizo, estas deben ser derogadas.

Obviamente el mundo ortodoxo no toma en cuenta las respuestas (respuestas a preguntas halájicas) escritas por conservadores y reformistas. En una época de autonomía religiosa, cada cual es dueño de decidir por cuales se regirá. Mi único anhelo es que esto se haga desde el conocimiento de nuestra tradición y no desde una ignorancia que no permite elegir con las bases suficientes, cosa que ocurre no solo en la Diáspora, sino también aquí, en el Estado de Israel, donde ca-

da vez hay mas judíos ignorantes de su propia cultura.

Estimada Diana,

Como apasionado de Internet y lector estudioso de estos temas, lei con atención e interés tu síntesis sobre la “Condición de la mujer en la Halajá. Percibo un notable equilibrio conceptual y, especialmente, claridad de exposición. Me interesaría conocer las fuentes que utilizaste y la bibliografía consultada.

Cordialmente, Francisco J. Weismann

La principal bibliografía que utilice, dada la perspectiva conservadora que tengo sobre estos temas, es los 6 tomos de “Responsa of the Va’ad Halakha of the Rabbinical Assembly of Israel”. Fueron publicados en hebreo entre 1986 y 1998, con resúmenes en inglés al final de cada tomo. Respecto a las fuentes, mencionar[e algunas y puedes volver a preguntarme si hay alguna en particular que he obviado:

El tema de Mitzvot Ase Shehazmán Gueramán aparece en Mishná Kidushín, capítulo 1, mishná 7 y luego se desarrolla mas a fondo en la guemará (Bavli Kidushín 34a).

El tema de “Iatzet iedei jová” (obligación halájica personal que a su vez autoriza para que otro cumpla con la suya) aparece en Mishná Rosh Hashaná, capítulo 3, mishná 8.

La costumbre de no permitir la entrada a una mujer menstruante a la sinagoga, así como rezar o tocar un Séfer Torá aparece en el Mapa (comentario de Rabi Moshe Isserlis que complementa el Shulján Aruj de Iosef Caro con las leyes y costumbres ashkenazies) sobre el Shulján Aruj, Oraj Jaim, capítulo 88. Al respecto es importante tomar en cuenta que tanto Maimónides (en el Mishné Torá, Hiljot Séfer Torá, capítulo 10, halajá 8) como Iosef Caro (en el Shulján Aruj, Ioré Deá, capítulo 282, párrafo 9) codifican en base al tratado de Berajot 22a que todos los que son impuros, incluyendo a la mujer menstruante, pueden tocar un Séfer Torá o leerlo sin ningún problema (y el “mejaber”, Rabino Iosef Caro agrega que siempre que no tengan las manos sucias).

Sobre el tema de la sensualidad de la voz femenina que no debe ser escuchada (“Kol baishá ervá”) que aparece en Brajot 24a como opinión del amorá Shmuel, puedes consultar el artículo del Rabino Saúl Berman que aparece en el

“Joseph Lookstein Memorial Volume” publicado en N.Y. en 1980, donde demuestra que la prohibición generalizada respecto a oír veces femeninas se basa en una respuesta del Jattam Sofer de principios del siglo 19, y va en contra del “ps-hat” (sentido literal) del texto.

La prohibición del uso de pantalones se deduce del versículo en Deuteronomio 22:5 y su correspondiente mi-drash en Sifrei Devarim (Piská 226, edición de Finkelstein pag. 258).

La principal fuente para el tema de la mejitzá (la separación física entre hombres y mujeres en la sinagoga) es el tema de la “guezuztra” o balcón para Simjat Beit Hashoevá, que aparece en Sucá 51b.

El tema de las mujeres en el ejército se deduce del mismo versículo de Deuteronomio que cite mas arriba para los pantalones, ya que este se amplía también y nos enseña que la mujer no debe cargar utensilios considerados “masculinos” como las armas. Sin embargo la definición de modestia y de lo que es apropiado para un hombre o una mujer es relativo y se va modificando acorde con el lugar y el momento histórico.

Acerca de la Aguná (mujer anclada) recomiendo leer las discusiones al respecto en “Proceedings on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement 1927-1970” editado por David Golinkin en 3 volúmenes y publicado en Jerusalem en 1997, ya que incluye numerosísimas fuentes y alternativas halájicas, y fue analizado mayormente en publicaciones para eruditos, en hebreo (estos volúmenes son mayormente en ingles).

El tema de las mujeres como testigos aparece en el mi-drash Sifrei Dvarim (piská 99, edición de Finkelstein pag. 230) en base a una guezará shavá entre Deuteronomio capítulo 19, versículos 15 y 17. Allí se prohíbe que las mujeres sean testigos y para algunos esto revista categoría de “deoraita” (prohibido por la Torá misma). En diversos textos se aplican los mismos criterios para el testigo y el juez, por ende es fácil relacionar los dos temas. Hay quienes están dispuestos a abrogar esto, aun si es “bíblico” y más aún si sostienen que es de origen rabínico, dados los cambios sociológicos ocurridos en nuestros tiempos.

Estoy segura que esto te de material de estudio para rato.

LA FEMINEIDAD JUDÍA, UNA LUZ EN EL INFIERNO

La mujer en la Shoá

Por: Ethel Katz

El estudio de la mujer en el Holocausto apenas ha comenzado. Su lucha ha sido la de todo el pueblo judío en la Europa agonizante. Pero su sufrimiento ha tenido sus aristas específicas. Desde sus ansias de vivir y de dar vida, su solidaridad, su pudor y su cuerpo violados, hasta su renuncia a sus valores y a su D'os. Una aproximación, que es también un homenaje, en esta nota de Ethel Katz.

Todo tiene un tiempo bajo el sol. Tiempo de estudiar y tiempo de recordar.

Iom Hashoá es para mí, un día de la Memoria y no un día del estudio. En este día no quiero estudiar ni investigar. Quiero tan sólo unirme a la memoria de las víctimas de mi pueblo.

¿Qué más podría decirse de la muerte? ¿Qué más podría agregarse al dolor inconmensurable de semejante atrocidad humana?

Me resisto a mezclar *izkor* con especulaciones intelectuales de los eruditos.

Sin embargo, me invitaron enfrentarme a una mirada diferente: la mujer y la Shoá.

El sufrimiento humano y la muerte no tienen diferencias genéricas. Pensar en la niña judía, en la joven judía, en la madre judía, en la Mujer Judía, puede ser una forma digna de reafirmar y especificar el recordar.

El destino de la mujer judía durante el Holocausto -tema que recién se está investigando y estudiando con mayor énfasis en los últimos años- tuvo sus características propias.

A la lucha por la sobrevivencia, tuvieron que agregar elementos peculiares: la segregación sexual y la preocupación por los hijos, fenómenos que se dieron ya desde un inicio en las mujeres que quedaron solas o separadas de sus parejas y en aquellas que consiguieron huir hacia otras latitudes.

La propia re inserción en un nuevo marco tanto social general como comunitario judío presentó nuevos desafíos, en un mundo netamente masculino.

Los agresores eran hombres, el liderazgo de las comunidades judías en las que se reinsertaron, o bien los remanentes de ese liderazgo, eran masculinos.

La asunción de un rol femenino diferente al tradicional conmovió desde la raíz los papeles hasta entonces "clásicos" del desempeño social de la mujer en el seno de la judería europea. Muchas veces la mujer quedaba fuera del círculo de información, teniendo que moverse básicamente basa-

da en su instinto.

La ruptura de los moldes del silencio y la sumisión se manifiestan como una característica general en la narrativa femenina, brindando un aporte importante en la comprensión de la lucha emprendida por los judíos europeos.

Un nuevo y terrible mundo se abría ante ella, además, por ser mujer.

La sobrevivencia en las diferentes etapas posteriores, la ghetoización y los campos de concentración, enfrentaron a la mujer a un proceso de deshumanización y degradación permanente, al cual se sumaron las crueles manifestaciones de segregación, abuso y violencia sexual.

La preocupación por el bienestar de los hijos, su seguridad física y su alimentación, eran temas cruciales. Actitudes y conductas, antes condenadas, se convertían en recursos para salvar la vida. La falsificación de la identidad, el soborno, la seducción, moralmente contrarias a todos los valores aprendidos, eran legítimas herramientas en la lucha por la vida, pero al mismo tiempo carcomían el espíritu con insuperables sentimientos de culpa. La fe en D'os antes ni discutida, se cuestionaba en más de una oportunidad.

El mundo tambaleaba. El universo de la mujer se desplomaba irremediablemente a mayor velocidad aun, mucho antes que asome una nueva identidad.

Gran parte de las memorias femeninas hacen hincapié en elementos importantísimos para la comprensión de lo que las víctimas tuvieron que vivir. Las dimensiones numéricas y las imprescindibles estadísticas, distraen y apartan lamentablemente a veces de los detalles de la vida, existencia imposible, lindante con la muerte.

Duele en particular confrontarse con situaciones impensadas en nuestros días. Muchas mujeres recuerdan con horror los momentos de las necesidades fisiológicas. Impedidas de toda privacidad, el momento del baño o de la higiene, se convierten en uno de los recuerdos mas traumáticos. El pudor violentado sin remedio, infinitamente día a día, que aun así se mantenía.

El miedo a la esterilidad y la esterilidad concreta, producto de las condiciones de vida del campo, fueron la pesadilla lacerante de gran parte de ellas. La mujer-madre, símbolo y objeto concreto de la fertilidad y la reproducción, era amenazada permanentemente. La joven que ansiaba un futuro, impedida de imaginarlo; la mujer madura que atisbaba a comprender lo que estaba aconteciendo en su ciclo vital que se agotaba, imposibilitada de mantenerlo o de prolongarlo.

La alta tasa de natalidad posterior en los “campos de desplazados” de la Europa de pos-guerra, no fue sólo una victoria o una revancha simbólica sino también una necesidad de reafirmación, y un canto a la vida. El redescubrimiento de la feminidad y del papel de la mujer en la perpetuación de un pueblo casi aniquilado.

Un elemento interesante para ser mencionado y destacado también de la memoria de las mujeres de la Shoá, es la solidaridad, la comprensión y el apoyo. Algunas hablan de un vínculo de hermandad, otras de una relación materno-filial. La mujer en su infatigable capacidad de dar, supo expresar ese don también en los momentos más deshumanizados que la mente pueda imaginar, inventando y reinventando maneras propias de su ser.

Muchas mujeres relatan en su historia un fuerte vínculo con su pasado, la recreación de las memorias de sus existencias y su devenir, del hogar paterno o el hogar propio parecía dar una luz en medio de la oscuridad.

Al pensar en la mujer judía no podemos dejar de ver terribles imágenes: manos de las mujeres cubriendo pudorosas sus partes pudendas, su vergüenza, su deshonor en los instantes de la muerte; brazos cargando a los hijos que no consiguieron huir o morir antes de eso; filas de refugiados caminando extenuados por la indiferente tierra europea.

La imagen de velas de Shabat, mezclada con el olor casi doloroso de una sopa de cáscaras de papas que alimentaría a la familia, en la lúgubre pieza del ghetto. Y la mujer combatiente, y la mujer soldado y miles y decenas de miles de mujeres, hijas de nuestro pueblo, cercenadas en su belleza, en su esplendor, en su espíritu y su cuerpo, deben ser parte del recuerdo.

La mujer y su mundo interno, sus dudas, sus miedos, su coraje y su

valor. El dolor en el límite. El límite del dolor extendido hasta el infinito, hasta el fin mismo de la existencia y de la humanidad.

No puede hablarse de la mujer sin hablar de los hijos, de un millón y medio de niños que fueron asesinados, eran hijos de esas hijas de nuestro pueblo. Tamaña cicatriz no cierra nunca, ni en ellas, las que consiguieron sobrevivir, ni en nosotros.

¿Cuáles fueron los pensamientos? ¿Cuáles fueron los sentimientos de esa mujer que no fue encontrada apta para el trabajo y fue aniquilada junto a sus hijos al llegar al campo? ¿Qué pasó por su mente? ¿Qué residuo persiste en la nuestra?

¿Cómo las recordamos? ¿Cómo ellas hubieran querido ser recordadas? ¿En qué medida pensamos realmente en ellas, año a año, al realizar tantos y tan vacíos actos de recordación? ¿De qué manera nos acompañan día a día?

¿Qué es lo que de ellas elegimos llevar con nosotros mismos y transmitir a las futuras generaciones?

Alguna vez alguien dijo que no se puede aprender acerca de la Shoá por que no hay lo que aprender del horror y la muerte. Sólo se puede intentar dignificar sus vidas y sus memorias, como medio para dignificar la nuestra, la de los sobrevivientes.

Encenderé las velas por nuestros muertos, entre ellos las mujeres. Por ellas, agregaré el recuerdo femenino, que las dignificó, que nos dignifica.



figura flamante

LA MUJER EN EL JUDAÍSMO -
ENTRE EL PASADO Y EL DESPERTAR

Introducción

**La mujer en el judaísmo -
Entre el pasado y el despertar**

Por: Ethel Katz

Las disposiciones halájicas relacionadas a la regularización del papel de la mujer; la vida de la familia, etc., como muchas otras, deben entenderse también en un contexto progresivo y en un sistema de jurisprudencia que parte siempre de los antecedentes conocidos. La mujer y el hombre judíos del siglo XXI escasamente tuvieron posibilidad de confrontación con el sistema con el cual pueden o no sentirse a gusto, como en otros aspectos normativos... ..debemos decir claramente que no toda costumbre conocida por el público, por más que la hayamos heredado, es necesariamente correcta, y puede hasta contradecir incluso el espíritu de la Halajá y de la Torá y por lo tanto del valor al cual se aspira...

Acerca de aquellos conceptos que nos acompañarán a lo largo del curso

Nuestro objetivo en estos encuentros comprende despertar la actitud de diálogo entre las generaciones, para reelaborar el presente con lo vivido. Sólo así podremos elaborar una propuesta recuperativa que despierte la creatividad sin detenernos en preconcepciones y estereotipos. Así, para aproximarnos correctamente al tema de la mujer en el judaísmo, previamente debemos esclarecer algunas concepciones que serán utilizadas a lo largo de esta serie de estudio-debate. Sin un **idioma común** en el uso de los términos, esa labor sería imposible.

Al hablar de *Judaísmo* en esta serie de artículos nos referiremos específicamente al “judaísmo tradicional”¹ Judaísmo tradicional, ver para más detalle, laakov Katz, Masoret Umashber, (Tradición y Crisis), Jerusalén. . Judaísmo que a través de los siglos, estuvo pautado por las normas de la tradición y la *Halajá* a

Halajá; Parte de la tradición judía que regula las relaciones entre el hombre y Dios, y entre el hombre y su prójimo. Cada una de las leyes es denominada Halajá. La fuente de la *halajá* es la Ley Oral. Esta se basa en la legislación de los miembros de la Keneset Hagdolá, quienes hicieron “una muralla a la Torá”, es decir, legislaron nuevos reglamentos para poder cumplir de forma más íntegra las leyes originales, y publicaron *Takanot* (disposiciones) para beneficio de todos, en base a la interpretación de la Torá. Todas las *Halajot*, las *Takanot* y las *Guezerot* (reglamentos) constituyen la Ley Oral (así llamada porque al principio no fue escrita sino transmitida oralmente). Luego de Hilel y Shamai y sus numerosos alumnos, quienes la ampliaron y renovaron, la Ley Oral pasó a ser cumplida por la mayoría de la población. Los *Tanaím* (s. II, e.c.), por temor a que las *Halajot* fueran olvidadas, comenzaron a ordenarlas, y aproximadamente en el año 200 las compilaron en la *Mishná*, que sirvió a partir de ese momento como base para la posterior evolución y análisis de la *Halajá* desarrollados por sabios de las *ieshivot* de Eretz Israel y Babilonia – los *Amoraím*. Estas discusiones fueron escritas en el s. V, en la *Guemará* (estudio o tradición fija). La unión de la *Mishná* y la *Guemará* conforman el *Talmud*. De aquí en adelante la Ley Oral se convirtió también en escrita, y todas las renovaciones que se le agregaron se hacen desde entonces por escrito. En la *guemará* aparecen las discusiones sin determinar cuál de las partes tienen razón; por lo tanto, desde que se completó el *Talmud* de Babilonia, los sabios de la *Halajá* debieron decidir respecto de los temas pendientes y de las preguntas y problemas que fueron surgiendo. Desde los *Gueonim* en adelante apareció

una amplia literatura legal conocida como *Sheelot uTeshuvot* o responsa rabínica. Sus autores son conocidos como *poskim*. Basándose en las *sheelot uteshuvot* se comenzaron a editar series de libros: la literatura de los *genuinim*, los escritos de Maimónides y otros eruditos, el Shulján Aruj y sus interpretaciones; su desarrollo continúa aún en nuestros días.

Tomado de la Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío, E.D.Z. Nativ Ediciones, Jerusalén 1998.

que fueran aceptadas casi universalmente por los integrantes del pueblo judío, en las diferentes comunidades del mundo, hasta mediados del siglo XIX.

Nuestra consigna será, por lo menos en un primer término, abordar el tema de la mujer en el contexto del "judaísmo histórico" a partir de su reflejo y proyección en los testimonios escritos que son la base de nuestro conocimiento. Ello obliga a establecer un límite en nuestro trabajo.

El eje que nos conducirá será el legislativo-histórico y no el sociológico. Nuestras referencias se realizarán a partir de los **textos** y no a través del estudio de campo y a partir de ellos, ubicaremos a la mujer en su contexto social.

Deberemos tomar en cuenta también, que aún en el seno del "judaísmo tradicional", nos encontramos con diferentes enfoques y que no podremos, por tanto, referirnos al judaísmo como a un cuerpo monolítico desde un punto de vista geográfico, ni socio-económico, ni desde la creación cultural y espiritual en todas sus áreas, incluidas la halájica. Por el contrario, la riqueza y particularidad del tema deriva de su pluralidad (no necesariamente pluralista) y la discusión permanente, a veces llevada a extremos de verdadero antagonismo.

Las normas de vida, codificadas a través del transcurso de los siglos por la *Halajá*, no son un canon único e invariable, pese a que el común de las personas así lo perciba y sienta.

Nuestra mirada debe detenerse a observar en su dinámica, las modificaciones, los avances y los retrocesos.

La *Halajá*, entendida como el conjunto que abarca las normas que regulan la relación del hombre con sí mismo, con Dios y con su prójimo, se desarrolló a partir de la Ley Oral, que conforme a la tradición judía le fuera entregada a Moshé en el Monte Sinaí junto a la Ley Escrita y transmitida por éste a leoshúa y a través de leoshúa a los sabios y los profetas y así de generación² "Moisés recibió la Torá en el Monte Sinaí, y la transmitió a leoshúa. Este la transmitió a los ancianos del pueblo, quienes a su vez la legaron a los profetas, quienes la hicieron llegar hasta los hombres de la Gran Asamblea"

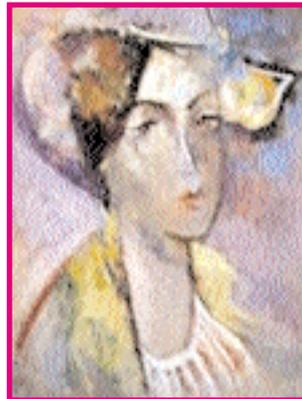
Pirkei Avot, cap. 1, mishná 1. (El tratado de los padres). en generación hasta que se realiza su primera compilación escrita en la Mishná b

Mishná: Compilación de leyes y debates jurídicos realizada por los tanaítas (eruditos de Eretz Israel en los s. I-III e. c.). La Mishná es un resumen de las leyes que complementan y explican las leyes de la Torá. La tradición ve en ella un resumen de la ley oral, que fue dada en el Monte Sinaí junto a la Torá escrita. El origen del nombre se encuentra en la raíz hebrea ShNH: estudiar y repasar lo estudiado. En un principio se estudiaba y se repasaban las leyes en forma oral y no se utilizaba un resumen escrito. La necesidad de una compilación escrita fue creciendo a medida que crecieron las leyes sancionadas como "*seiag al Torá*" – protección a la Torá -, para evitar contradicciones y por temor a que las leyes fueran olvidadas debido a los obstáculos impuestos por el gobierno romano en Eretz Israel. La Mishná, fue compilada fundamentalmente por lehudá Hanasi, en Eretz Israel en el año 200 e.c. lehudá reunió las enseñanzas de los tanaítas, seleccionó parte de ellas (*braita*) y las ordenó por tema. La Mishná fue perfeccionada y completada por sus alumnos hasta el año 220.

La compilación de la Mishná culmina la actividad de los tanaítas. En su organización de destacó Akiva (s.II e.c.) el primero en ordenar la Ley oral con fines didácticos. La participación de sus alumnos, especialmente de Meir, fue importante, ya que redactaron la mayoría del material. La Mishná esta escrita en un hebreo cercano al arameo denominado lengua de los sabios y se usaba en las *ieshivot* de Eretz Israel en la época de los tanaítas.

La Mishná sirvió de base para la compilación más amplia de la Ley oral - la Guemará. Los hombres simples que debieron dejar sus estudios a una edad temprana, tomaron de la Mishná sus principales conocimientos de Ley oral, en se unión los shabatot por la tarde y en lo posible por las noches de los días hábiles para estudiar la *mishnaïot* en grupo, con la ayuda de un maestro.

La Mishná está dividida en seis ordenes, divididos a su vez en tratados Cada tratado esta dividido en capítulos y cada capítulo esta dividido en párrafos denominados *mishnaïot*, que dan el nombre a toda la compilación. Los seis órdenes son:



joven con sombrero

1. *Zraim*; se ocupa de la agricultura y comienza con el tratado de *Brajot* sobre las oraciones y las bendiciones.
2. *Moed*: leyes de las festividades
3. *Nashim*: regula las relaciones conyugales
4. *Nezikin*: ley civil, relación entre el hombre y su prójimo, tareas del tribunal y la ley penal
5. *Kodashim*: los sacrificios en el Templo.
6. *Teharot*: leyes de pureza del cuerpo, de la casa, los utensilios y las comidas.

Tomado de Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo judío, E.D.Z Nativ ediciones Jerusalén, pp. 297-298. en el año 200 e. c. Esta creación jurídica continúa desarrollándose en nuestros días, aún dentro de aquellos círculos considerados por quien los ve desde fuera como invariables.

Este sistema legal-normativo, al igual que la mayor parte de los sistemas legales no fue, ni es conocido por el público en general, de manera minuciosa. El ciudadano de un país respeta o transgrede las leyes del mismo y se conduce conforme a ciertas pautas sociales, pero no es un experto en leyes. Esa función está depositada en los juristas, quienes conocen, estudian y recomiendan modificar la ley conforme a las necesidades de la época, basándose en los antecedentes legales y jurídicos. El poder legislativo correspondiente crea nuevas leyes, reglamentos, disposiciones, conforme a la exigencia del momento basados en lo que comúnmente se llama el "espíritu de la ley". Del mismo modo, los juristas del judaísmo: rabinos, sabios y *poskim*³ *Poskim: codificadores de la Ley Judía, posteriores al período talmúdico. Para más detalle ver apéndice.* °

Poskim: literalmente árbitros. Específicamente codificadores de la Ley Judía durante los siglos que siguieron a la finalización del Talmud. En vista de los muchos problemas de la *halajá* que quedaron sin solución, los rabinos y las comunidades solicitaron direcciones a los *gueonim*, inicialmente (líderes religiosos de Babilonia, donde se produjo la recopilación del Talmud más autorizada y comprehensiva). Esta nueva forma de actividad legal judía, de preguntas escritas y respuestas, constituyó la literatura de Respuesta, caracterizada por la promulgación de un *pesak din*, de decisión halájica por un *posek* (árbitro). Con el tiempo, surgió la necesidad de reu-

nir, condensar y clasificar todas las decisiones legales, y el primer esfuerzo práctico fue realizado por Rabí Itzjak Alfasi (el Rif, 1013-1103), autor de Sefer Halajot. Maimónides escribió su Yad Jazaká o Mishné Torá (ver) un siglo después.

fueron quienes en el transcurso de los siglos estudiaron, modificaron y por su acción se legislaron nuevas leyes y disposiciones, conforme a la necesidad de la generación. En un sistema jurídico en un medio carente de soberanía nacional y sin poder de aplicación punitivo, crearon, subrogándose el derecho de un cuerpo legislativo, aún en los casos en los que no se propusieron legislar.

Como en todo sistema, hubo individuos creativos, más y menos osados, más conservadores y más revolucionarios. Opiniones mayoritarias que se transformaron en ley y opiniones minoritarias que constan en el libro de las leyes esperando tal vez que alguien las redima. No siempre, más bien, casi nunca, las decisiones fueron unánimes. No siempre tampoco, fueron recogidas por códigos que permitiesen que los legos o el pueblo simple tuviera claridad respecto a la instancia creadora ni al valor de sus fallos.

De este modo, las disposiciones halájicas relacionadas a la regularización del papel de la mujer, la vida de la familia, etc., como muchas otras, deben entenderse también en ese contexto dinámico y ese sistema de jurisprudencia que parte siempre de los antecedentes conocidos. Sistema con el cual la mujer y el hombre judío del siglo XXI escasamente tuvieron posibilidad de confrontación y con el cual pueden o no sentirse a gusto, como en otros capítulos normativos.

Es importante señalar ya ahora que justamente en estos días somos testigos, fundamentalmente en Israel y los EE.UU., de una importante búsqueda, creación y renovación *halájica* que revoluciona esta área mucho más allá de lo que el público general supone, ya que ni tiene acceso a sus fuentes ni debe, necesariamente, ser un erudito en leyes. Los materiales tampoco son publicados en otro idioma que el hebreo y el inglés y ello limita su accesibilidad.

Pero regresemos a lo evolutivo. Un ejemplo diríamos que hasta grotesco de que el judaísmo no vive únicamente conforme a la letra escrita de la Torá como pretenden algunos en un intento de desvirtuar y atacar el judaísmo, es el caso de la poligamia.

Es obvio que de acuerdo a la letra de la Torá, el Pentateuco y tam-

bién los libros de los Profetas y los Hagiográficos, el judaísmo como todas las civilizaciones de la época era poligámico. Basta recordar al Patriarca Abraham con sus mujeres, Hagar y Sara, al patriarca Iakov con sus mujeres Lea y Rajel y sus concubinas y ni hablar del rey Salomón con sus ¡1000 mujeres!

A nadie, pero absolutamente a nadie, sin importar a que fracción el judaísmo pertenezca, se le ocurriría pensar hoy en la posibilidad que el judaísmo aceptara nuevamente la poligamia. Hace alrededor de 1000 años, Rabeinu Gershom, Meor Hagolá, estableció importantes disposiciones, entre las que se cuentan la prohibición absoluta de tomar una segunda mujer junto a la primera, y menos conocida aún pero no menos importante la prohibición de divorciar a la mujer contra su voluntad (dedicaremos uno de los artículos siguientes especialmente al tema del divorcio y a los derechos de la mujer en esa figura jurídica).

Otro ejemplo del recorrido de la *Halajá* es el tema de la autoridad que tenía el padre de entregar en matrimonio a su hija, menor, en las sociedades antiguas. Ya el Talmud (300-600 e.c.) restringe este privilegio del padre y le prohíbe entregar a su hija pequeña hasta que ésta esté en condiciones de decir cual es su deseo: "Tiene prohibido el hombre casar a su hija cuando es menor hasta que crezca y diga 'a fulano yo quiero'" (Talmud Babilónico, Tratado de Kidushin 81b). En la Responsa⁴ Ver en apéndice Halajá. posterior encontramos una amplia relación al tema de lo que se desprende que a pesar de la oposición marcada claramente por el Talmud y los *poskim* posteriores, la costumbre era muy extendida.

Dentro de otra área por ejemplo, sabemos que existe la prohibición de la Torá del préstamo de dinero con intereses. No hay duda de la profundidad del pensamiento social y de justicia que refleja esta ley. Sin embargo, en el período de Rabán Iojanán Ben Zakai⁵ Rabán Iojanán ben Zakai, el mayor de los Tanaítas de la primera generación. Vivió durante el final de la época del Segundo Templo. Se estima que falleció 10 años después de la destrucción del Segundo Templo, acontecida en el año 70 e.c. se creó una situación por la cual las personas dejaron de prestar dinero unas a otras. Eso se debía, entre otras razones, a que al recibir la devolución del préstamo el valor de la suma de dinero era mucho menor a la entregada debido a la devaluación de la moneda. El dilema entonces era continuar conforme a la letra de la Ley de la Torá que era "cumplida" simplemente evitando el préstamo de dinero por parte de la mayoría que había dejado de prestar o preocuparse por el bien de los menesterosos. Rabán Iojanán Ben Zakai

dictaminó el principio de la “autorización de negociación” el *heter iská*, por el cual es posible cobrar interés de un préstamo, al convertir al empréstito en una sociedad entre quien presta y quien recibe. De esa forma Ben Zakai cumplió con otro concepto halájico importante y es el de “no cerrar las puertas a quienes necesitan préstamos” .

Recalcamos entonces como ya lo dijimos, dos puntos fundamentales:

- 1. Al hablar de judaísmo no hablamos de un sistema monolítico.**
- 2. Al hablar de judaísmo hablamos de un sistema flexible en el cual se desarrollaron cambios a través del tiempo y el espacio.**

Un segundo punto esencial para la comprensión de nuestro tema es el hecho que el judaísmo no vive regido únicamente por las leyes, dictadas más que nada para establecer los límites. El judaísmo otorga un valor a las costumbres y tradiciones que se van desarrollando y van siendo mayoritariamente adoptadas y aceptadas por el pueblo, o lo que en hebreo llamamos el *Minhag*.

*“Minhag: costumbre o uso que puede no tener la fuerza de ley, pero que, sin embargo, ha sido establecido por la práctica judía. Las costumbres universalmente aceptadas por el pueblo judío y que no están en conflicto con la Halajá se consideran poseedores de un grado de santidad y son estimadas como extensiones legítimas de la Torá”.⁶ Tomado de Yacob Newman y Gabriel Siván, *Judaísmo A-Z, Léxico Ilustrado de Términos y Conceptos*, Ed. Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, 1983, pág. 155.*

El *minhag* adquiere con el tiempo la fuerza y el vigor de la ley. Tal como lo señala el Profesor Menajem Alón, en su obra *Hamishpat Haivri* (el derecho hebreo), el *minhag*⁷ Ver, Prof. Menajem Alon, *Hamishpat Haivri*, Jerusalén 1978, Magnes Press, Universidad Hebrea de Jerusalén, págs. 715-717. adquiere la fuerza de la ley o bien por que se deriva de una ley – *din* – de la cual hemos perdido rastros y vestigios en el lejano pasado o bien por que la comunidad con el paso del tiempo tuvo la capacidad y la creatividad suficiente para crear una nueva legislación. Independientemente de cual sea considerado por los investigadores el origen del *minhag*, éste se conforma con el tiempo en canon, norma, aceptada por los diferentes sectores del pueblo, muchas veces conforme a una cierta división geográfica.

Si bien en un principio observamos una jerarquía clara entre *Halajá* y *Minhag*, siendo la primera más importante⁸ Ver para más detalle: Prof. Daniel Shperberg, *Minhaguei Israel, Mekorot VeToldot*, Ed. Mosad Harav Kuk, Jerusalén 1991, Tomo II, págs. 4-6. con el tiempo el *minhag* va adquiriendo una fuerza tal que es considerado por los *poskim* como Ley en todo el sentido del término. Ya Rav Hai Gaon se refiere al *minhag* como recibido por Moshé junto a la Ley en Sinaí, o sea, de acuerdo a esa visión el *minhag*, la acción realizada por la comunidad es testimonio de una norma que fuera recibida ya en el Sinaí, y por lo tanto de ahí deriva su validez⁹ Idem, Tomo I, págs. 28-30. . Y el Talmud Jerosolimitano hace referencia específica a que la costumbre de Israel es Torá, concepción citada y aplicada por los *poskim* posteriores quienes estipulan que *Minhag Israel Tora Hu* (la costumbre de Israel es como la Torá¹⁰ Idem, Tomo I, 235-237). También el Rambam^d

Rambám, Moshé Ben Maimón, Maimónides (1138-1204). Uno de los mayores pensadores judíos, nacido en Córdoba, España, donde su padre era dayán- juez. En su libro Mishné Torá, resumió las leyes y las mitzvot, y estableció una minuciosa codificación normativa que se convirtió en piedra angular de las compilaciones posteriores. , por ejemplo, señala: “Una corte rabínica – *bet din* - que decretó una *guezará* o una *takaná* o consolidó un *minhag*, y ésta se extendió por todo Israel, y si vino después de ellos, otra corte, que quiso cambiar o anular las cosas dictaminadas por el primero, anular la *takaná*, la *guezará*¹¹ *Guezará: disposición destinada a apartar al público de una prohibición a diferencia de la takaná que está destinada a la realización concreta de un acto. Ver Enciclopedia Judaica, (edición hebrea) Takaná, Tomo 32, pág 1031). Puede también consultarse la Encyclopaedia Judaica en Inglés. , o el minhag no puede hacerlo, si no es mayor que el primero en su sabiduría y su cantidad “ Hiljot Mamrim 2,1.*

Este tema excede los límites de este trabajo, sin embargo, es importante determinar que lo que es considerado *minhag* en su esencia, no contradice la *Halajá*, aunque puede presentar a veces tensiones con la misma. Los estudiosos y *poskim* dedicaron gran parte de su erudición a “salvar” las tensiones existentes entre la *Halajá* y el *minhag*.

Para los fines de nuestro trabajo será fundamental acrecentar una diferenciación más entre el *minhag* y lo que los investigadores llaman ***minhag-taut, costumbre errada***. Muchos conceptos y actitudes forman parte de nuestra cultura cotidiana. Las hemos aprendido de escucharlas. De ver como se repiten, hasta el extremo de pensar que son parte de la tradición y que sus fuentes son normativas. En los últimos años se ha escrito

abundantemente sobre el tema dejándolas en evidencia. De todas maneras, muchas costumbres de este tipo, aún cuando fueron combatidas por los *poskim*, también permanecieron enraizadas. O sea, que nos enfrentamos con una costumbre que si bien es cumplida por grandes sectores del pueblo, tiene sus raíces generalmente en una interpretación errónea de alguna fuente halájica o algún texto sagrado. Por lo tanto, debemos decir claramente que no toda costumbre conocida por el público, por más que la hayamos heredado, es necesariamente correcta, y puede hasta contradecir incluso el espíritu de la *Halajá* y de la Torá y por lo tanto del valor al cual se aspira acceder a través de la misma. No toda costumbre tiene, por tanto, carácter normativo. Muchas son ajenas a nosotros. De una u otra forma es importante saber su origen y determinar el grado de influencia que tienen en nuestra cultura.

Una revisión de determinadas costumbres, mal consideradas *minhag* demuestra que no son más que ***minhag taut***, y descubre no sólo su falta de fuerza legal, sino incluso la inconsistencia en cuanto a su origen y su fuente.

Recalcamos entonces que en la vida normativa pueden presentarse contradicciones notorias entre *Halajá* y *minhag-taut* pero más complicado es que se desarrollan contradicciones entre *minhag* y *Halajá*. El desconocimiento de estas categorías y otras que se irán presentando a lo largo del estudio, puede conducirnos a serios problemas en la interpretación de la propia cultura y a la apatía hacia la misma derivados del desconocimiento, el prejuicio, y en el peor de los casos la desvirtuación de las propias fuentes. Es difícil distinguir entre una costumbre que luego se incorpora a la tradición jurídica, de aquella que nace y se mantiene en un error, pero, que al desconocerse su fuente y su validez, queda grabada en parte de la memoria colectiva como si fuera real.

Un ejemplo ilustrativo de esta situación de tensión entre la fuerza de la *Halajá* y la del *minhag-taut*, *costumbre errada*, es el referente al tema de la **pureza ritual** de la mujer en cuanto se trata de su contacto con los libros sagrados y en especial con el pergamino del rollo de la Torá. Existen incluso algunas comunidades en las que la creencia que la mujer que está en los días del período menstrual o en los 7 días posteriores que juntos conforman los días de la ***nidá***¹² ***Nidá: mujer en el período menstruante, que incluye el período menstrual en sí más los 7 días posteriores al mismo llamados "shiva nekiim" (los siete días limpios), en el que están prohibidas las relaciones maritales. Ver apéndice.e***

Nidá: una mujer en el período menstrual, con lo cual las relaciones maritales están prohibidas por la Ley Judía. La base de la prohibición reside en las regulaciones de la pureza de la Torá (Levítico 20:18, 15:19-32). De acuerdo con la Halajá, la relación sexual entre marido y mujer está estrictamente prohibida durante el período de la menstruación (*nidut*) hasta por lo menos siete después, inclusive debe evitarse cualquier otra clase de contacto físico. Es práctica que la mujer duerma en una cama separada desde el día en que espera la menstruación, se examine a sí misma cuando la descarga de sangre mensual parece haber finalizado y comenzar a contar desde ese momento siete días limpios, finalmente deberá sumergirse en una *mikve* (*baño ritual*) para alcanzar el estado de pureza ritual. Solamente entonces es posible reanudar las relaciones maritales normales. La relación sexual con una mujer que no se ha purificado en una *mikve* se considera una ofensa religiosa grave....

El Tratado de Nidá en la Mishná y el Talmud de Babilonia se ocupa de la impureza ritual en las mujeres y problemas afines.

Tomado de Judaísmo A-Z, Léxico Ilustrado de Términos y Conceptos, Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, Jerusalén, 1983/5743

no puede tocar el pergamino de la Torá. Debido a esta creencia y ya que no sería apropiado verificar quienes están en ese período, se acostumbra en esas comunidades prohibir a las mujeres el contacto con los pergaminos. En algunas comunidades incluso las mujeres evitan asistir a la sinagoga en los días de su *nidá*. Sin embargo, todos los textos de la tradición rabínica – halájica indican lo contrario.

La menstruación ha sido tal vez el fenómeno fisiológico de mayor influencia en la creación de una imagen negativa de la mujer en la cultura y no sólo en la cultura judía. Aristóteles que influiría con sus ideas a la mayor parte del pensamiento medieval, plantea en su Historia de los Animales y De la Generación de los Animales¹³ De generatione animalium II, 3, y la vuelve a repetir en el libro IV, 6, y en la Metafísica, VII, 9; VII, 16 así como en su Metafísica, el hecho que la mujer contribuye a la generación dando la materia, (y no la esencia) y que esta materia es la que constituye la menstruación, siendo el flujo menstrual un residuo. La mujer es definida por él, por su impotencia, ya que no puede producir esperma, por la falta de calor de su naturaleza. O si se quiere la mujer es mujer por que no puede ser hombre, por una característica defectuosa. Resulta ilustrativo citar a Plinio el Viejo en su Historia Natural

Pero no encontraremos difícilmente nada más prodigioso que el flujo menstrual. La proximidad de una mujer en este estado hace agriar el mosto; a su contacto, los cereales se convierten en estériles, los injertos mueren, las plantas de los jardines se secan, los frutos de los árboles donde ella está sentada caen; el resplandor de los espejos se enturbian nada más que por su mirada; el filo del acero se debilita, el brillo del marfil desaparece, lo enjambres de las abejas mueren; incluso el bronce y el hierro se oxidan inmediatamente y el bronce toma un olor espantoso; en fin, la rabia le entra a los perros que prueban de dicho líquido y su mordedura inocula un veneno sin remedio. Hay más: el asfalto, esa sustancia tenaz y viscosa que, a una época precisa del año sobrenada un lago de Judea, que se llama Asphaltites¹⁴ Haciendo probable referencia al Mar Muerto., no se deja dividir por nada, pues se adhiere a todo lo que toca, excepto por un hilo infectado por este *veneno*. Se dice incluso que las hormigas, esos animalitos minúsculos, le son sensibles: ellas echan los granos que transportan y no los vuelven a recoger. Este flujo tan curioso y tan pernicioso aparece todos los treinta días en la mujer, y, con más intensidad todos los tres meses. [Hist. Nat., VII, 64-66]

La menstruación aparece como un fenómeno al que se intenta explicar y al que se relaciona con aspectos malignos o defectuosos. El *midrash* en Bereshit Raba 17, fuente judía, ya dice: “¿Por qué la mujer debe observar el precepto de la *Nidá*? Por que derramó la sangre del primer hombre.” La menstruación es castigo.

Pero, los más importantes *poskim* como dijimos rechazan en sus determinaciones estas tendencias populares. Rambam, en su claro lenguaje característico, establece “Todos los impuros, incluso la mujer *nidá* y los no judíos pueden tomar el libro de la Torá y leer, sin que por ello las palabras de la Torá reciban impureza, siempre y cuando sus manos no estén sucias de barro sino que se laven primero y después toquen el libro” (Rambam, Mishné Torá, Normas relativas a los Tefilin, la Mezuzá y la lectura de la Torá, cap. 10, halajá 8).

Aclaremos que no es aquí el marco para analizar el significado de la pureza ritual¹⁵ Fuentes bíblicas principales del tema de la pureza e impureza: Levítico 11-17 y Números 19. (Lev. 5:2-3; Num. 31:19-20 etc.) así como Deuteronomio (14:3-21; 23:10-15; 24:8; 26:14). pero observamos **que no tiene relación con la presencia de la sangre como popularmente es creído**, y a este tipo de impureza se refiere el texto. Existen en el judaísmo diferentes estados y grados de impureza ritual, por ejemplo la produ-

cida por el contacto con cadáveres, o la impureza ritual de los leprosos, o la producida por las secreciones de los órganos sexuales, así el hombre que tiene una eyaculación debe purificarse. La impureza ritual puede ser corregida a través de ciertos actos rituales específicos, que en su mayoría, aunque no todos, incluyen las abluciones¹⁶ Para más detalles ver Encyclopaedia Judaica, Purity and Impurity. .

El Tur establece casi en el mismo lenguaje que el Rambam “Todos los impuros, incluso la mujer *nidá* tienen permitido tomar el libro de la Torá y leer en él mientras sus manos no estén sucias y se laven previamente” (Tur, lore Dea 282), como era de esperarse entonces el Shulján Arujf

Shulján Aruj. Literalmente Mesa Preparada. Codificación de la ley judía escrita por Rabí Yosef Caro (1488-1575), uno de los últimos poskim y místicos de Safed. Basada en otra obra anterior de Caro, Bet Yosef, aunque despojada del comentario analítico, el Shulján Aruj es una presentación completa de la Halajá en cuatro secciones. El shulján aruj codificó las leyes y costumbres de los sefardíes y judíos orientales, que rápidamente aceptaron este trabajo como la guía autorizada para la práctica judía.

Sin embargo, para los ashkenazíes, el trabajo de Caro no tomó en consideración varias tradiciones y restricciones (*jumrot*) existentes entre los judíos de la Europa Central y la Oriental, desde la época de Rabí Asher ben Yejiel. Modificaciones y glosas apropiadas fueron escritas por Rabí Moshé ben Israel Isserles el Remá (1525-1572) (ver en este mismo apéndice). Una versión reducida popular, Kitzur Shulján Aruj, fue publicada en Hungría por el Rabí Shlomó Gansfried en 1864. Tomado de Judaísmo A-Z, Léxico Ilustrado de Términos y Conceptos, Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, Jerusalén, 1983/5743

establece que “ ***todos los impuros incluso la mujer nidá, pueden tomar el libro de la Torá y leer en él, en tanto que sus manos no estén sucias***”, (lore Deag

loré Deá: Una de las cuatro secciones del Shulján Aruj. Trata de la enseñanza de conocimiento sobre los preceptos negativos y positivos (isur veheter), leyes de cashrut, duelo, tohorá, etc. Las otras secciones son: Oraj Jaim que se refiere a leyes de la vida cotidiana en el hogar y en la sinagoga, el Even Haezer, que trata de problemas relacionados con la mujer, tales como matrimonio, vida familiar y divorcio, y Joshén Mishpat, sobre la ley civil y la criminal. , 282, artículo 9). Y en artículo siguiente, “Todos los

impuros leen la Torá y dicen Shemá Israel y rezan ... “ (Nótese que conforme a estas fuentes la mujer puede no sólo tomar el pergamino de la Torá en sus manos sino también leer del texto y no como popularmente muchos creen, que no debe hacerlo. Más adelante veremos en qué circunstancias y condiciones esta lectura podría realizarse).

El Remáh**Remá**: Rabí Moshé ben Israel Isserles (1525-1572), halajista polaco que tituló sus obras como el Mantel, Mapa en hebreo, para el Shulján Aruj de Yosef Caro., agrega en su observación al Shuljan Aruj: **“Hay quienes escribieron que una mujer nidá durante los días que ve (la sangre) no puede entrar a la sinagoga ni rezar, no mencionar el nombre de Dios, ni tocar el libro”** (Iore Dea, 282, artículo 10), y agrega aún el libro Mate Efraim: “Y en aquellos lugares que acostumbran que las mujeres no vayan a la sinagoga ni recen durante los días de la *nidá*, de todos modos en los Días Solemnes (Rosh Hashaná y Iom Kipur y los diez días intermedios) pueden hacerlo y también desde el primer día de las Selijot” -

Como ejemplo extremo, recordemos lo que sucede más de una vez en la preparación de las niñas para ceremonias de *bat mitzvá* (en aquellas en las que se acostumbra abrir el arca), las maestras de los cursos, indagan aún hoy muy poco discretamente, qué niña aún no ha menstruado a fin de otorgarle el honor de encargarse de esa parte de la ceremonia, sin correr el riesgo de estar menstruando el día de la ceremonia ni en los ensayos previos.

La creencia popular amplió la prohibición bíblica y talmúdica del período de *nidá*, otorgándole dimensiones que se apartan del texto, de forma tal que los *poskim* se vieron en la necesidad de dar respuestas a esta tendencia popular. ¿De dónde surge entonces esta costumbre que como vimos contradice claramente la norma *halájica*? ¿Acaso fue creada de la nada o tiene alguna clase de asidero en alguna fuente? Los investigadores pueden señalar hoy que el origen de dicha costumbre errada se remonta a disputa entre la corriente principal del judaísmo y la secta de los caraítas, quienes veían a la Torá y la aplicación de la misma al pie de la letra como única fuente normativa y desconocían la autoridad preceptiva y legal de la Mishná y el Talmud. Estas sectas quedaron finalmente excluidas del judaísmo. En uno de los textos interpretativos de aparente origen caraíta la “Beraita de Masejet Nidá”, aparecen mencionadas ésta y otras costumbres con relación a la mujer *nidá* como la prohibición de caminar por el mismo lugar que ella pisó, comer en la misma mesa, etc., partiendo de una interpretación textual del Levítico 15:19-32. Normas todas ellas que como vimos

fueron rechazadas por la definición jurídica clara según la cual no hay impedimento ninguno en relación con el Pergamino de la Torá por parte de la mujer *nidá* así como no hay impedimento para muchas otras cosas en la vida cotidiana, como establece el Rambám “todas las tareas que la mujer realiza para su marido, las realiza aún estando *nidá*, menos servirle de beber, hacer su cama y lavar su rostro, sus pies y sus manos”.

Qué peculiares pueden resultar las palabras de los *poskim* si las observamos, por ejemplo, a la luz de algunas ideas extendidas en la sociedad medieval cristiana.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, entiende a la mujer como “algo defectuoso”, “*imbecillitas*”, “abortado”, un proyecto de varón frustrado, falto de cualidades, razón que le impide entre otras cosas ejercer el sacerdocio.

Y más interesante aún observar las palabras del Concilio de Nicea que afirma: “Las mujeres cristianas deben abstenerse de entrar en la casa de Dios o en los templos durante el período de menstruación”. Esta misma observación la encontramos en el I Concilio de Constantinopla, que prohibía bautizarse durante la menstruación. El Canon II del Concilio de Trullo de 692 prohíbe a la mujer acercarse al altar y comulgar en estas circunstancias. Parecería ser que ciertas costumbres y creencias desarrolladas a principios del período cristiano, encuentran su camino desde y hacia el carisma y de él también hacia el judaísmo popular.

¡Qué fuerte puede ser la fuerza de la tradición oral y qué errada cuando se desconoce su fuente! Las costumbres falsas que circulan como verdaderas, no son exclusivas a lo relacionado a la mujer. Sin embargo, aquí se ven con claridad, ya que el tema está cargado por años de prejuicios y supersticiones, pautados por una cultura machista, e influidos por tradiciones populares propias y ajenas que le otorgaron a la menstruación un poder casi mágico, generalmente maligno.

Ahora, ya podremos intentar adentrarnos en nuestro tema, en nuestro segundo encuentro.

Apéndice por orden alfabético

Halajá; Parte de la tradición judía que regula las relaciones entre el hombre y Dios, y entre el hombre y su prójimo. Cada una de las leyes es denominada Halajá. La fuente de la *halajá* es la Ley Oral. Esta se basa en la le-

gislación de los miembros de la Keneset Hagdolá, quienes hicieron “una muralla a la Torá”, es decir, legislaron nuevos reglamentos para poder cumplir de forma más íntegra las leyes originales, y publicaron *Takanot* (disposiciones) para beneficio de todos, en base a la interpretación de la Torá. Todas las *Halajot*, las *Takanot* y las *Guezerot* (reglamentos) constituyen la Ley Oral (así llamada porque al principio no fue escrita sino transmitida oralmente). Luego de Hilel y Shamai y sus numerosos alumnos, quienes la ampliaron y renovaron, la Ley Oral pasó a ser cumplida por la mayoría de la población. Los Tanaím (s. II, e.c.), por temor a que las *Halajot* fueran olvidadas, comenzaron a ordenarlas, y aproximadamente en el año 200 las compilaron en la Mishná, que sirvió a partir de ese momento como base para la posterior evolución y análisis de la *Halajá* desarrollados por sabios de las *ieshivot* de Eretz Israel y Babilonia – los Amoraím. Estas discusiones fueron escritas en el s. V, en la Guemará (estudio o tradición fija). La unión de la Mishná y la Guemará conforman el Talmud. De aquí en adelante la Ley Oral se convirtió también en escrita, y todas las renovaciones que se le agregaron se hacen desde entonces por escrito. En la guemará aparecen las discusiones sin determinar cuál de las partes tienen razón; por lo tanto, desde que se completó el Talmud de Babilonia, los sabios de la Halajá debieron decidir respecto de los temas pendientes y de las preguntas y problemas que fueron surgiendo. Desde los *Gueonim* en adelante apareció una amplia literatura legal conocida como *Sheelot uTeshuvot* o responsa rabínica. Sus autores son conocidos como *poskim*. Basándose en las *sheelot uteshuvot* se comenzaron a editar series de libros: la literatura de los *gueonim*, los escritos de Maimónides y otros eruditos, el Shulján Aruj y sus interpretaciones; su desarrollo continúa aún en nuestros días.

Tomado de la Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío, E.D.Z. Nativ Ediciones, Jerusalén 1998.

Ioré Deá: Una de las cuatro secciones del Shulján Aruj. Trata de la enseñanza de conocimiento sobre los preceptos negativos y positivos (isur veheter), leyes de cashrut, duelo, tohorá, etc. Las otras secciones son: Oraj Jaim que se refiere a leyes de la vida cotidiana en el hogar y en la sinagoga, el Even Haezer, que trata de problemas relacionados con la mujer, tales como matrimonio, vida familiar y divorcio, y Joshén Mishpat, sobre la ley civil y la criminal.

Mishná: Compilación de leyes y debates jurídicos realizada por los tanaítas (eruditos de Eretz Israel en los s. I-III e. c.). La Mishná es un resumen de las leyes que complementan y explican las leyes de la Torá. La tradición ve en ella un resumen de la ley oral, que fue dada en el Monte Si-

naí junto a la Torá escrita. El origen del nombre se encuentra en la raíz hebrea ShNH: estudiar y repasar lo estudiado. En un principio se estudiaba y se repasaban las leyes en forma oral y no se utilizaba un resumen escrito. La necesidad de una compilación escrita fue creciendo a medida que crecieron las leyes sancionadas como "*seiag al Torá*" – protección a la Torá -, para evitar contradicciones y por temor a que las leyes fueran olvidadas debido a los obstáculos impuestos por el gobierno romano en Eretz Israel. La Mishná, fue compilada fundamentalmente por lehudá Hanasi, en Eretz Israel en el año 200 e.c. lehudá reunió las enseñanzas de los tanaítas, seleccionó parte de ellas (*braita*) y las ordenó por tema. La Mishná fue perfeccionada y completada por sus alumnos hasta el año 220.

La compilación de la Mishná culmina la actividad de los tanaítas. En su organización destacó Akiva (s.II e.c.) el primero en ordenar la Ley oral con fines didácticos. La participación de sus alumnos, especialmente de Meir, fue importante, ya que redactaron la mayoría del material. La Mishná está escrita en un hebreo cercano al arameo denominado lengua de los sabios y se usaba en las *ieshivot* de Eretz Israel en la época de los tanaítas.

La Mishná sirvió de base para la compilación más amplia de la Ley oral - la Guemará. Los hombres simples que debieron dejar sus estudios a una edad temprana, tomaron de la Mishná sus principales conocimientos de Ley oral, en se unió los shabatot por la tarde y en lo posible por las noches de los días hábiles para estudiar la *mishnaïot* en grupo, con la ayuda de un maestro.

La Mishná está dividida en seis ordenes, divididos a su vez en tratados. Cada tratado está dividido en capítulos y cada capítulo está dividido en párrafos denominados *mishnaïot*, que dan el nombre a toda la compilación. Los seis órdenes son:

1. *Zraim*; se ocupa de la agricultura y comienza con el tratado de *Braïot* sobre las oraciones y las bendiciones.
2. *Moed*: leyes de las festividades
3. *Nashim*: regula las relaciones conyugales
4. *Nezikin*: ley civil, relación entre el hombre y su prójimo, tareas del tribunal y la ley penal
5. *Kodashim*: los sacrificios en el Templo.
6. *Teharot*: leyes de pureza del cuerpo, de la casa, los utensilios y las comidas.

Tomado de Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo judío, E.D.Z Nativ ediciones Jerusalén, pp. 297-298.

Nidá: una mujer en el período menstrual, con lo cual las relaciones maritales están prohibidas por la Ley Judía. La base de la prohibición reside en las regulaciones de la pureza de la Torá (Levítico 20:18, 15:19-32). De acuerdo con la Halajá, la relación sexual entre marido y mujer está estrictamente prohibida durante el período de la menstruación (*nidut*) hasta por lo menos siete después, inclusive debe evitarse cualquier otra clase de contacto físico. Es práctica que la mujer duerma en una cama separada desde el día en que espera la menstruación, se examine a sí misma cuando la descarga de sangre mensual parece haber finalizado y comenzar a contar desde ese momento siete días limpios, finalmente deberá sumergirse en una *mikve* (baño ritual) para alcanzar el estado de pureza ritual. Solamente entonces es posible reanudar las relaciones maritales normales. La relación sexual con una mujer que no se ha purificado en una *mikve* se considera una ofensa religiosa grave....

El Tratado de Nidá en la Mishná y el Talmud de Babilonia se ocupa de la impureza ritual en las mujeres y problemas afines.

Tomado de Judaísmo A-Z, Léxico Ilustrado de Términos y Conceptos, Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, Jerusalén, 1983/5743

Poskim: literalmente árbitros. Específicamente codificadores de la Ley Judía durante los siglos que siguieron a la finalización del Talmud. En vista de los muchos problemas de la *halajá* que quedaron sin solución, los rabinos y las comunidades solicitaron direcciones a los *gueonim*, inicialmente (líderes religiosos de Babilonia, donde se produjo la recopilación del Talmud más autorizada y comprehensiva). Esta nueva forma de actividad legal judía, de preguntas escritas y respuestas, constituyó la literatura de Respuesta, caracterizada por la promulgación de un *pesak din*, de decisión halájica por un *posek* (árbitro). Con el tiempo, surgió la necesidad de reunir, condensar y clasificar todas las decisiones legales, y el primer esfuerzo práctico fue realizado por Rabí Itzjak Alfasi (el Rif, 1013-1103), autor de Sefer Hala-jot. Maimónides escribió su Yad Jazaká o Mishné Torá (ver) un siglo después.

Rambám, Moshé Ben Maimón, Maimónides (1138-1204). Uno de los mayores pensadores judíos, nacido en Córdoba, España, donde su padre era dayán- juez. En su libro Mishné Torá, resumió las leyes y las mitzvot, y estableció una minuciosa codificación normativa que se convirtió en piedra angular de las compilaciones posteriores.

Remá: Rabí Moshé ben Israel Isserles (1525-1572), halajista polaco que tituló sus obras como el Mantel, *Mapa* en hebreo, para el Shulján Aruj de Yosef Caro.

Shulján Aruj. Literalmente Mesa Preparada. Codificación de la ley judía escrita por Rabí Yosef Caro (1488-1575), uno de los últimos poskim y místicos de Safed. Basada en otra obra anterior de Caro, Bet Yosef, aunque despojada del comentario analítico, el Shulján Aruj es una presentación completa de la Halajá en cuatro secciones. El shulján aruj codificó las leyes y costumbres de los sefardíes y judíos orientales, que rápidamente aceptaron este trabajo como la guía autorizada para la práctica judía.

Sin embargo, para los ashkenazíes, el trabajo de Caro no tomó en consideración varias tradiciones y restricciones (*jumrot*) existentes entre los judíos de la Europa Central y la Oriental, desde la época de Rabí Asher ben Yejiel. Modificaciones y glosas apropiadas fueron escritas por Rabí Moshé ben Israel Isserles el Remá (1525-1572) (ver en este mismo apéndice). Una versión reducida popular, Kitzur Shulján Aruj, fue publicada en Hungría por el Rabí Shlomó Gansfried en 1864. Tomado de Judaísmo A-Z, Léxico Ilustrado de Términos y Conceptos, Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, Jerusalén, 1983/5743

1. Judaísmo tradicional, ver para más detalle, laakov Katz, Masoret Umashber, (Tradición y Crisis), Jerusalén.

2. "Moisés recibió la Torá en el Monte Sinaí, y la transmitió a leoshúa. Este la transmitió a los ancianos del pueblo, quienes a su vez la legaron a los profetas, quienes la hicieron llegar hasta los hombres de la Gran Asamblea" Pirkei Avot, cap. 1, mishná 1. (El tratado de los padres).

3. Poskim: codificadores de la Ley Judía, posteriores al período talmúdico. Para más detalle ver apéndice.

4. Ver en apéndice Halajá.

5. Rabán lojanán ben Zakai, el mayor de los Tanaitas de la primera generación. Vivió durante el final de la época del Segundo Templo. Se estima que falleció 10 años después de la destrucción del Segundo Templo, acontecida en el año 70 e.c.

6. Tomado de Jacob Newman y Gabriel Siván, Judaísmo A-Z, Léxico Ilustrado de Términos y Conceptos, Ed. Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, 1983, pág. 155.

7. Ver, Prof. Menajem Alon, Hamishpat Haivri, Jerusalén 1978, Magnes Press, Universidad Hebrea de Jerusalén, págs. 715-717.

8. Ver para más detalle: Prof. Daniel Shperberg, Minhaguei Israel, Mekorot VeToldot, Ed. Mosad Harav Kuk, Jerusalén 1991, Tomo II, págs. 4-6.

9. Idem, Tomo I, págs. 28-30.

10. Idem, Tomo I, 235-237

11. *Guezerá*: disposición destinada a apartar al público de una prohibición a diferencia de la *takaná* que está destinada a la realización concreta de un acto. Ver Enciclopedia Judaica, (edición

hebrea) Takaná, Tomo 32, pág 1031). Puede también consultarse la Encyclopaedia Judaica en Inglés. 12. Nidá: mujer en el período menstruante, que incluye el período menstrual en sí más los 7 días posteriores al mismo llamados "shiva nekiim" (los siete días limpios), en el que están prohibidas las relaciones maritales. Ver apéndice.

13. *De generatione animalium* II, 3, y la vuelve a repetir en el libro IV, 6, y en la *Metafísica*, VII, 9; VII, 16

14. Haciendo probable referencia al Mar Muerto.

15. Fuentes bíblicas principales del tema de la pureza e impureza: Levítico 11–17 y Números 19. (Lev. 5:2–3; Num. 31:19–20 etc.) así como Deuteronomio (14:3–21; 23:10–15; 24:8; 26:14).

16. Para más detalles ver Encyclopaedia Judaica, Purity and Impurity.

17. Aún existen divergencias entre los investigadores a este respecto. Ver por ej, Grosman, idem, pág. 48-50.

18. Veremos en detalle el tema de las tareas que la mujer realiza para el hombre y la obligaciones del hombre para con la mujer en uno de los capítulos posteriores.

CAP. 2

Y LOS BENDIJO Y LOS LLAMÓ ADAM EN EL DÍA DE SU CREACIÓN

La mujer en el judaísmo - Entre el pasado y el despertar

Por: Ethel Katz

La "primera creación" cuya cúspide es la génesis de Adam, nos habla de una igualdad absoluta entre masculino y femenino. Ambos, fueron creados a imagen y semejanza de Dios. Uno y otro gozan de la igualdad de conformar la especie humana. Ambos conforman una esencia, que comparte la participación en lo divino.

Tres ejes fundamentales deben ser considerados para comprender el status y el rol de la mujer en el judaísmo, su lugar en la sociedad y en la familia.

1. El status de la mujer y su ubicación en el mundo en general y fundamentalmente en aquellas culturas y sociedades en las que vivieron las diferentes comunidades judaicas por un lado.

2. Aquellas normas y pautas que, como vimos en el capítulo anterior, se fueron desarrollando y fueron establecidas y canonizadas por el judaísmo.

3. El papel económico de la mujer en la familia. En la medida que la mujer ocupa un papel económico preponderante en su seno, su lugar tiende a ser más igualitario.

Detengámonos unos minutos en algunas de estas consideraciones.

¿Cómo será interpretado, por ejemplo, el tema de la modestia o el recato en la vestimenta en la sociedad europea occidental comparativamente con la cultura islámica, en la que la mujer va cubierta prácticamente de cabeza a pie, incluido el rostro? Ir sólo con la cabeza cubierta pareciera, en ese contexto, un acto de inmodestia, y de impudicia, cuando no de provocación.

Pero no sólo eso, sino por ejemplo, cuál es el status de la mujer en general en esas sociedades. Recordemos que el feminismo es un fenómeno social del siglo XX. Debemos tener presente que el fenómeno de la discriminación de la mujer, se inscribe en la historia universal en todos los pueblos y culturas, en todas las etnias y grupos y no es exclusivamente un asunto judaico. No por eso más o menos aceptable o reprobable, pero sin duda menos particular y más universal. Tendemos a olvidar, por ejemplo, que países progresistas, modernos, occidentales, democráticos y liberales como Francia e Italia otorgaron el derecho al voto femenino sólo hacia finales de la Segunda Guerra Mundial y después de ella, en 1944 y 1945 respectivamente. ¡La tan afamada democracia Suiza otorga el voto a la mujer en 1971 y Portugal en 1974! Y en el continente Latinoamericano, Brasil y Uruguay en 1932, Argentina y Venezuela en 1947, Chile en 1949 y México en 1953, por dar sólo algunos ejemplos.

Es interesante entonces resaltar que ya en 1920 las instituciones nacionales que dirigían el *Ishuv* otorgan el derecho de voto a la mujer, o sea, que el liderazgo nacional sionista



la cantante

en su mayoría secularizado, otorga ese derecho mucho antes que otros países europeos lo hagan. Los dos grandes rabinos de la época discuten en Eretz Israel acaloradamente el tema de la participación de la mujer en las elecciones. El Rabino Uziel con un coraje sin precedentes da un *Psak Din* – fallo – según el cual autorizaba a la mujer a participar en las elecciones **como electora y como candidata**, contradiciendo la opinión de su colega asquenazí el Rabino Kuk, quien se opuso radicalmente. Como podemos notar la discriminación de la mujer y el machismo, así como la lucha por sus derechos, no son propiedad de nadie.

También dentro del judaísmo hay divergencias de opiniones y posturas al respecto. Dos grandes figuras basadas prácticamente en el mismo cuerpo de conocimiento y los mismos antecedentes, llegan a conclusiones radicalmente opuestas.

El Rabino Kuk prohíbe terminantemente la participación de las mujeres en las elecciones tanto como votantes como candidatas, en contra de otros de sus colegas que se preguntan como es posible renunciar al 50 por ciento de los votos! O sea, había también quienes anteponían la consideración utilitaria frente a la halájica. Frente a esto, el Gran Rabino sefardí Uziel se manifiesta claramente en contra de quienes creen que la mujer no podría participar de las reuniones políticas a causa de la falta de recato y el contacto ilimitado entre los sexos diciendo: “la lógica indica que en toda reunión seria y en cada conversación útil no existe la desvergüenza. Todos los días los hombres se encuentran con mujeres a causa del comercio, y hacen tratativas comerciales, y no hay por eso ningún indecencia” (Responso, Mishpat Uziel, 6).

Esta tensión permanente entre igualdad y discriminación se arrastra desde las raíces mismas de la cultura judaica. A veces se sobrepone una actitud, a veces otra. Ninguna de las dos, es patrimonio único del judaísmo. Ambas conviven en él.

Ya desde el texto del Génesis en el que se relata la Creación, podemos escuchar estas voces divergentes y hasta opuestas, cuando lo releemos cuidadosamente, aún sin contar con la ayuda de la exégesis.

El relato de la Creación en el Génesis es presentado en dos narraciones diferentes, una en el capítulo I y la otra en los capítulos II y III. En tanto que en el capítulo V nos encontramos con una versión del primer relato. Para comodidad de los lectores traemos aquí los versículos pertinentes. Nótese que hemos preferido dejar el término hebreo *Adam*, en lugar de utilizar los diferentes conceptos utilizados por la traducción, tales como Adán, hombre, Hombre, ya que el original hebreo se refiere siempre a *Adam* y veremos la importancia del término a continuación. Del mismo mo-

do las traducciones utilizan para los términos hebreos “*zajar y nekeva*”, diferentes opciones tales como macho y hembra, varón y hembra, y así lo hemos dejado mientras que posteriormente preferiremos referirnos a masculino-femenino.

Narración A

Génesis 1:26

26: Y dijo Dios: Hagamos a *Adam* a nuestra imagen, como semejanza nuestra y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos y en las bestias y en todas las alimañas terrestres y en todas las sierpes que serpean por la tierra.

27: Creó Dios, pues a *Adam* a imagen suya.

A imagen de Dios lo creó.

macho y hembra lo creó.

28: Y bendijólos Dios y dijóles Dios: Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla: mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra.

29: Dijo Dios: Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de la toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla, para vosotros será de alimento.

Génesis 5: 1-2

1: Esta es la lista de los descendientes de Adam: El día en que Dios creó a Adam lo hizo a imagen de Dios.

2: Lo creó varón y hembra, los bendijo y los llamó Adam en el día de su creación.

Narración B:

Génesis 2: 7-25

7: Entonces Dios formó a Adam con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó Adam un ser viviente.

8: Luego plantó Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado.

9: Dios, hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer y en medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal.

10: De Edén salía un río que regaba el jardín y desde allí se repartía en cuatro brazos...

15: Tomó Dios a Adam y le dejó el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase.

16: Y Dios impuso al hombre este mandamiento: De cualquier árbol del jardín puedes comer

17: mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que de él comieres, morirás sin remedio.

18: Dijo luego Dios: No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada (*ezer kenegdó – una ayuda frente a él*).

19: Y Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba y para que cada ser viviente tuviese el nombre que Adam le diera.

20: El hombre puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada.

21: Entonces Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne.

22: De la costilla que Dios había tomado del

hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre.

23: Entonces éste exclamó: Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne, Esta será llamada mujer (*ishá*) porque del varón (*ish*) ha sido tomada.

24: Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer y se hacen una sola carne.

25: Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro.

Génesis 3: 1-24

1: La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Dios había hecho. Y dijo a la mujer: “¿Cómo es que Señor Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?”.

2: Respondió la mujer a la serpiente: “Podemos comer del fruto de los árboles del jardín.

3: Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte.”

4: Replicó la serpiente a la mujer: “De ninguna manera moriréis.

5: Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.”

6: Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió.

7: Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores.

8: Oyeron luego el ruido de los pasos de Señor Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Señor Dios por entre los árboles del jardín.

9: Señor Dios llamó al hombre y le dijo: “¿Dónde estás?”

10: Este contestó: “Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí.”

11: El replicó: “¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?”

12: Dijo el hombre: “La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí.”

13: Dijo, pues, Señor Dios a la mujer: “¿Por qué lo has hecho?” Y contestó la mujer: “La serpiente me sedujo, y comí.”

14: Entonces Señor Dios dijo a la serpiente:

“Por haber hecho esto,

maldita seas entre todas las bestias

y entre todos los animales del campo.

sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás

todos los días de tu vida.

15: Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su talón.”

16: A la mujer le dijo:

“Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embrazos:

con dolor parirás los hijos.

Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará.

17: Al hombre le dijo: “Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacaré de él el alimento todos los días de tu vida.

18: Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo.

19: Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás.”

20: El hombre llamó a su mujer “*Java*”, por ser ella la madre de todos los vivientes.

21: Señor Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió.

22: Y dijo Señor Dios: “¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre.”

23: Y le echó Señor Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado.

24: Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida.

En el primer relato el ADAM es creado FEMENINO Y MASCULINO. Si prestáramos atención podríamos leer que Dios crea la **especie** ADAM, así como creó antes a los peces y los pájaros, crea el colectivo, la especie y no el individuo particular, por lo tanto lo crea FEMENINO Y MASCULINO, ambos son ADAM, que traducimos normalmente Hombre con mayúscula y no hombre, para significar la especie humana. No en vano el texto utiliza las palabras hebreas “*zajar ve-nekeva*” – masculino y femenino – macho y

hembra - y no como lo hará en el segundo relato "*Ish ve-Ishá*" – hombre y mujer.

La "primera creación" de la cual la creación de Adam es la cúspide, nos habla de una igualdad absoluta entre masculino y femenino. Ambos, fueron creados a imagen y semejanza de Dios. Ambos gozan de la igualdad de conformar la especie humana. Ambos contienen la esencia, que comparte la participación en lo divino. Si leemos detenidamente el versículo, Adam fue creado a imagen y semejanza

"Creó Dios, pues a *Adam* a imagen suya. A imagen de Dios lo creó."

– quien interrumpe la lectura aquí sin llegar al final del versículo puede mal interpretar, como muchos lo hicieron, que el proverbio nominal masculino "lo" se refiere al hombre, pero para sacarnos de esta posibilidad continúa el versículo y establece "*zajar venekeva bara otam*" – "Macho y hembra lo creó". Los creó.

De este relato reforzado por la narración del capítulo 5, no nos queda duda de que se trata del colectivo humano. Adam es el nombre de todos los hombres y mujeres, así como *Dagá* (nombre colectivo de los peces) es el nombre de todos los peces y *Of Hashamaim* a pesar de ser singular, ave del cielo, es el nombre de todos los pájaros.

Ambos son uno, y ambos recibieron juntos el mandato divino, Dios los bendice a los dos y les ordena a los dos, "*Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla: mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra*"

Los versículos en los que leemos el segundo relato de la Creación nos hablan de una concepción radicalmente diferente "*Entonces Dios formó a Adam con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó Adam un ser viviente.*"

Comparativamente con la abstracción del primer relato, ésta es una descripción casi técnica de como Dios crea al hombre. Toma la tierra, de ella hace al hombre, luego le da la vida y después "piensa" que "*no es bueno que Adam esté solo*", le hará "una ayuda adecuada!" Ezer kenegdó. (Nótese que la palabra hebrea se traduce como ayuda, auxiliar. Y que la traducción literal sería una ayuda-auxiliar frente a él, que puede también ser entendido como contra él. Y Rashi magistralmente comenta que si el hombre se lo merece la mujer es una ayuda y si no se lo merece la mujer es un enemigo, contra él.,

Ezer ke-Negdó - Zajá Ezer Lo Zajá ke-Negdó Lehilajem:. Dios no está preocupado por la creación de la mujer, no está considerando cómo la

hará, sino está centrado en el hombre, como si la existencia de la mujer no fuera más que en función de Adam, y sus necesidades. La mujer, parecería en esta Creación, no es un ente autónomo, sino un auxiliar, un apéndice, en función del Otro, hombre, masculino, macho. La relación de esta primera pareja humana es funcional. El hombre necesita de la mujer, y la mujer es creada a partir del hombre, sin él, **ella no existe**.

La jerarquía en esta segunda creación es clara. No es la creación de Adam – masculino-femenino como cúspide del Génesis. La mujer es constituida de una parte del hombre de manera secundaria e indirecta, ni siquiera es como el hombre y el resto de las criaturas creadas del polvo de la tierra, de la nada, del caos, por la mera voluntad divina. La voluntad de Dios es crearla como la crea, tomando una de las costillas de Dios.

Aún antes de llegar al relato de Edén y la ingestión del fruto del árbol prohibido, el segundo relato nos deja claro que no se trata en absoluto de una historia de igualdad. “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer (*ishā*) porque del varón (*ish*) ha sido tomada”. El hombre nombra. El hombre define. El hombre domina.

La literatura rabínica posterior y sobre todo la medieval, adoptará claramente uno de los dos relatos del Génesis: el segundo, el de la funcionalidad femenina que implica una cierta sumisión por definición y esencia y la llevará en algunos casos, notoriamente influidos por la visión cristiana de la creación a extremos alejados muchas veces del propio texto bíblico. Pero en general se trata de una visión funcional o si se quiere instrumental en la que la mujer es en función de. Algunos encontrarán esta desigualdad y esta funcionalidad ya plasmada en el momento mismo de la Creación. Así por ejemplo lo expresa uno de los grandes rabinos de Provenza en el siglo XII, eligiendo referirse al segundo relato y obviando el primero. Rav Abraham Bar David (Raabad):

“Si hubiera creado masculino-femenino de la tierra, como fueron creadas las otras criaturas, sería la mujer respecto de Adam como el animal femenino, la hembra, es respecto al animal masculino, el macho, al que no se subordina no está junto a él para servirle... Por eso el Creador vio las necesidades de Adam y lo creó único tomando una de sus costillas para crear de ella a la mujer, trayéndola a Adam para que le sea mujer, para que sea su auxiliar, y su nutriente, dado que ella es considerada con respecto a él como uno de sus órganos creados para servirle y para que el hombre la domine como domina a sus miembros y que ella lo desee como los miembros del cuerpo aspiran a satisfacerlo... y se unirá en su mujer y serán una sola carne” es merecedora que esté permanentemente conmigo y yo con ella. Por eso debe amar el hombre a su mujer como a su cuerpo, res-

petarla, apiadarse de ella y cuidarle como si fuera uno de sus miembros y ella está obligada a servirle, respetarle y amarle como su propio ser porque de él fue tomada”.

El propio acto de la creación la subordina, esa es la opinión de la mayoría de los autores medievales. El pensamiento moderno tomó de esos autores más de lo que recibió de los autores talmúdicos. Sin embargo, y es oportuno mencionarlo ya aquí, esa desigualdad no implica la sumisión de la mujer por la fuerza o el dominio y el ejercicio del poder absoluto por parte del hombre, es una relación sutil de funcionalidad en la que uno deberá servir al otro, nótese las palabras de Raabad en el final de la cita: *Por eso debe amar el hombre a su mujer como a su cuerpo, respetarla, apiadarse de ella y cuidarle como si fuera uno de sus miembros y ella está obligada a servirle, respetarle y amarle como su propio ser porque de él fue tomada.*

El movimiento pendular es permanente, entre la igualdad y la funcionalidad, llevada a veces al extremo de la sumisión. Incluso aquellos que como Rav Itzkaj Abravanel enfatizan los aspectos positivos de la creación de la mujer tomada de la costilla del hombre, se cuidan de no ser mal interpretados y que se los considere igualitarios a este respecto. El haber sido creados uno de otro, la mujer del hombre, enfatiza la solidaridad y la sociedad entre los miembros de la pareja humana pero no se trata de igualdad. Conforme a Abravanel la mujer no fue creada de los pies del hombre que son la parte baja del cuerpo “para que no sea a sus ojos [los del hombre] como una esclava”, ni de la cabeza “para que no sea a sus ojos la señora de la casa”, sino de la costilla, del medio del cuerpo, para que sea en “en la casa como él”. Sin embargo, Abravanel apresura a aclarar que el texto bíblico repite dos veces que Adam fue creado “a imagen y semejanza”,

“para enseñarnos que el masculino y el femenino no son iguales en su semejanza a Dios, sino el hombre – masculino solo. El es la intención y la finalidad misma de la Creación.”

Sin embargo, no se trata de una visión monolítica, el mayor de los exégetas de Ashkenaz, Rashi\$, no hace mención alguna en toda su interpretación del Génesis acerca de las implicancias de la creación de la mujer a partir de la costilla del hombre. Parecería que Rashi elige no relacionarse al tema, e incluso entre todas las interpretaciones que trae, obvia la mención de una de los *midrashim* que suele utilizar más asiduamente, el *midrash* Bereshit Raba, según el cual



la intérprete

“La mujer no fue creada de la cabeza para que no sea orgullosa, y no del ojo, para que no sea curiosa, no del oído, para que sea obediente, y no de la boca para que no hable demasiado, y no del corazón para que no sea fanática... .. sino de un lugar oculto – modesto, en el hombre... y a cada a órgano que creaba decía, mujer recatada, mujer recatada...” (Bereshit Raba 18, 22).

En un autor como Rashi no podemos suponer que la eliminación de un *midrash* en el que queda clara la imagen negativa de la mujer sea casualidad. Por el contrario, Rashi elige explicaciones donde destaca las cualidades positivas de la mujer, por ejemplo su amor por *Eretz Israel*, que las salvó del castigo de los exploradores. Dice el texto bíblico en Números 26: 64

“Entre ellos no quedaba ningún hombre de los que habían sido alistados por Moshé” y Rashi explica:

“Pero sobre las mujeres no recayó este castigo de los que exploraron la tierra. Porque ellas amaban la tierra. Los hombres decían nombres a un jefe y volvamos a Egipto (Núm. 14:4). Las mujeres decían danos una heredad”.

En una de sus respuestas considera Rashi al matrimonio un pacto en el que el Creador forma parte y a través de la actitud positiva y de respeto del hombre hacia su mujer, se hace poseedor del mundo venidero.

Y para continuar, el texto bíblico nos presenta en el capítulo 3 del Génesis el relato mitológico que tal vez tenga la mayor significación fundacional en la historia de la civilización occidental, el relato de la ingestión del fruto del árbol de la sabiduría, el castigo divino y la expulsión del Edén.

El orden de la Creación, si es que podemos entenderlo, fue totalmente alterado. El hombre creado para cultivar la tierra y cuidarla, es expulsado del Edén para trabajar eternamente y para volver a la tierra de donde fue tomado. “Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás”.

Por otra parte el relato, y sobre todo la exégesis posterior judía, pero fundamentalmente la cristiana, no hace más que enfatizar las ‘terribles’ cualidades femeninas. La debilidad de carácter de la mujer al dejarse convencer por la serpiente y su ausencia de entereza al seducir a Adam, llevándolo a cometer un acto que lo apartaría de Dios, como si Adam acaso no

hubiera optado... Tan fuerte y enraizada es la exégesis posterior que hasta nos parece natural que así sea leído el texto, sin embargo, podríamos preguntarnos por la debilidad de carácter de Adam que se deja seducir, o por la falta de reflexión de su parte, después de todo quien recibió la prohibición en vivo y en directo fue él. Adam a diferencia de Java, escucha la prohibición de injerir los frutos del árbol, directamente de Dios. Adam a diferencia de Java no cuestiona. “ Y dijo a la mujer: “¿Cómo es que Señor Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?” . Respondió la mujer a la serpiente: Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte.” La mujer, es cierto conoce la prohibición, aparentemente de boca del hombre, y elige.

Hasta parece irónico entonces que miles de años de exégesis y creación no hayan podido reivindicar este simple punto. Tal vez también Adam tiene culpa, y no sólo Java. Sin embargo, es Java quien carga con la culpa de su propio destino, y del destino de Adam y en definitiva del destino de la humanidad toda. Pagará caro. No sólo el embarazo y el parto se convertirán de bendición en dolor sino y fundamentalmente, Java pierde cualquier posibilidad de autonomía e independencia. Todo su deseo estará volcado hacia el hombre y éste la dominará. La degradación es tan grande que incluso el status de *Ezer*, de auxiliar es abolido. Pero no nos engañemos, el castigo es dado en ese momento, pero la semilla de la desigualdad ya está sembrada en la Creación misma, según el segundo relato.

El Génesis nos coloca ante dos visiones de mundo diferentes. Una de igualdad absoluta, otra de funcionalidad. Una, siguiendo a Soloveichik, el de una verdadera comunidad de espíritu y de fe, la otra una comunidad de acción y producción.

Ambas, juntas, representan la visión fundamental de la cultura judía. Ambas son texto sagrado.

En el juego, la tensión y el equilibrio de estas visiones se esconde tal vez el secreto de una vida plena, donde existe la posibilidad de la igualdad más radical por un lado y por el otro la diferenciación tajante de los géneros en la que cada uno cumple su función específica conforme a su esencia y singularidad. La exégesis posterior decidió, como bien lo sabemos, basarse fundamentalmente en una visión, exégesis que no de casualidad fue escrita por hombres. Debemos, por tanto, leer nuevamente el Génesis desprovistos de la interpretación posterior así como los textos posteriores para descubrir en ellos lo que es herencia y lo que es innovación, lo que es de-

rivado de contactos e influencias exteriores y lo que es propio.

Deberemos preguntarnos en qué medida los autores posteriores responden a una u otra visión, sin caer en los extremos, ya que como se perfila al menos por ahora, el judaísmo mantiene una actitud básicamente ambivalente hacia la mujer. Nuestra generación corre el riesgo que corrieron otras y es que el texto se convierta en estandarte de una u otra visión de mundo. El texto en su riqueza infinita guarda todas las voces. Nuestra es la sabiduría de saber oír las y no quedarnos sólo con una. 70 son las caras de la Torá, también en este tema fundamento mismo de la vida.

Apéndice:

Rashi: (1040-1105). Iniciales de Rabenu Shlomó Itzjaki, el más grande exégeta tradicional de la Torá y el Talmud, uno de los más grandes *poskim* de la *Halajá* y uno de los modeladores del idioma hebreo. Nació y murió en Troyes, al norte de Francia. Sus explicaciones a la Torá y el Talmud se transformaron en parte integral e inseparable de su estudio; se destacan por su síntesis, su claridad, su precisión, su erudición y su aguda capacidad de explicación. Rashi matizó sus comentarios con textos de la Agadá (leyendas talmúdicas) y su amplia experiencia de vida, y asimismo, con sus vastos conocimientos sobre la agricultura, el comercio y distintos oficios. En su exégesis bíblica hay más de 2.000 nombres de útiles, herramientas y vegetales en francés de su época, al que él denomina la *ʿaz* (lashón am zar: lengua de pueblo extraño), estas palabras sirvieron también de fuente importante para el estudio de la evolución del idioma francés antiguo. Rashi se sustentó del cultivo de viñedos y de la venta de sus vinos. Su humildad fue tal, que no se avergonzaba en declarar que no conocía la interpretación de un texto determinado; fue también famoso por la modestia de su vida privada.

Su desarrollado sentido lingüístico lo llevó no sólo a explicar términos sino también a crear nuevas palabras y expresiones, frases y refranes; algunos de éstos eran antiguos y los revistió con una nueva forma. Este aspecto de su creación enriqueció el idioma hebreo. En sus explicaciones al Talmud se preocupó por determinar la versión correcta del texto y por eliminar los errores de copia en los diferentes manuscritos. Su erudición en *Halajá* es evidente en sus interpretaciones y en su Responsa rabínica. Sus dictámenes son benevolentes, tratan de facilitar la observancia y evitar que una decisión severa cause pérdidas económicas. Rashi publicó también un Sidur (libro de plegarias), en el cual incluyó el orden de las leyes y costumbres para todo el año. Parte de sus Responsas fueron editadas en el Sefer HaPardes, en el Sefer HaOrá y otros. Rashi escribió también Slijot. Fue

testigo de las persecuciones en el valle del Rhin durante las Cruzadas; se preocupó por la situación de las mujeres que sobrevivieron a sus maridos y ordenó ser tolerante respecto a los judíos que se convirtieron forzosamente al cristianismo y que retornaron luego al judaísmo. Existe una anécdota que cuenta acerca de su amistad con Godfrey de Bouillon, a quien profetizó que a su llegada a Eretz Israel lograría la victoria, pero luego sería derrotado y retornaría a Francia con sólo tres caballos. Su exégesis de la Torá fue el primer libro hebreo que se imprimió (1475); las letras con que se lo hizo se diseñaron de acuerdo a la escritura española medieval en uso en el s. XV, por lo que se denominaron "escritura Rashi").

Tomado de Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío, E.D.Z. Nativ Ediciones, Jerusalén, 1996.

Notas

Ishuv, literalmente población. Nombre dado a las diferentes comunidades judías, en este caso el *Ishuv* de *Eretz Israel*, la población judía de *Eretz Israel* antes del establecimiento del Estado de Israel.

Quien se interesa puede consultar por ejemplo: En Korot Mebereshit, Nashim Israeliot Kotvot al Neshot Sefer Bereshit. Ed. Ruti Ravitzki, Ed. Iediot Haajranot, Sifrei Jemed, Jerusalén 2001, los artículos Sara Ifat, *¿Betzelem Elohim o Metzela Haadam?* (¿A imagen de Dios o de la costilla del hombre?); Shulamit Alóni, *Hajet Veonshó* (Crimen y Castigo), Sh. Cifra, Java – *Haishá Hamoredet* (Java, la mujer rebelde).

§ Cada vez que aparezca este símbolo significa: Ver apéndice.

Ver, Rashi, Génesis 2:18.

Raabad, Baalei Hanefesh, pag. 14-16

Itzjak Abravanel, Perush Hatorá, (Interpretación de la Torá) Génesis 1:27.

Ver también Grosman, Jasidot Umordot, Nashim Iehudiot BeEiropan B imei Habeinaim", Ed. Zalman Shazar, Jerusalén 2001. pág. 29.

Ídem.

§ Cuando aparece este signo significa: ver apéndice.

Ver: Responsa Jajamei Tzorfat, Artículo 40, pág. 24. Y las considera-

ciones del Prof. Abraham Grossman al respecto, en "Jasidot Umordot, Nashim Iehudiot BeEiropa B iemei Habeinaim", Ed. Zalman Shazar, Jerusalén 2001. págs. 54-62.

CAP. 3

PRIMERA PARTE

Y LE ENSEÑARÁS A TUS HIJOS... ¿Y NO A TUS HIJAS...?

Capítulo 3: La mujer en el judaísmo - Entre el pasado y el despertar

Por: Ethel Katz

Por tanto, si el conocimiento es poder, la mujer judía quedó excluida durante siglos de los círculos de poder, al igual que las mujeres todas en casi la universalidad de las culturas

Como ya vimos, en el texto bíblico conviven por lo menos dos visiones esencialmente diferentes acerca del status de la mujer en la Creación. Podemos entender estas versiones como contradictorias o bien como complementarias.

Muchos estudiosos del tema, suelen citar las fuentes selectivamente o buscar darles significados a partir del uso o la apologética. En estos encuentros, nos permitiremos señalar que con el transcurso del tiempo, a medida que nos alejamos de las fuentes bíblicas y penetramos en las talmúdicas y fundamentalmente las fuentes judías medievales, los textos en los que la imagen de la mujer es de carácter negativo según el entender del mundo moderno, se multiplicaron. Este juicio surge de las fuentes y a ellas nos remitiremos, buscando su comprensión aún en sus aparentes contradicciones y ver como fueron incorporadas en el subconsciente colectivo.

Nuestra propuesta consiste entonces en intentar analizar los contenidos de esa imagen negativa y ver en que medida ella se continúa o se modifica en el período moderno.

Así como la doble visión de la Creación envuelve una multiplicidad, así también veremos que existen todo tipo de voces en los períodos posteriores.

También deberemos intentar considerar hasta qué punto la existencia de una imagen socio-cultural negativa de la mujer implicó o no, actitudes similares y correlacionadas en el seno de la familia. No necesariamente en la intimidad de la familia las cosas son como lo reflejan los textos en sí. Es fácil notar que en el texto escrito se manifiesta más un imaginario de la mujer que la mujer en sí. La mujer, vista por supuesto como amenazante. El hombre atraído por la mujer, la anatematiza. No en vano las brujas, son mujeres. Existe a todas luces una realidad doble. La que reflejan los libros y la de la realidad cotidiana. Mirémoslo también desde otro punto de vista: En nuestra época, hombres liberales que mantienen un discurso de igualdad y pluralismo, también pueden tener perfectamente una actitud personal de degradación hacia las mujeres en general y hacia las que están en su cercanía, incluyendo a su propia mujer, llegando incluso a maltratarla físicamente. O sea, entre el discurso social y cultural y la vivencia íntima puede existir una distancia mayor que la imaginada. En ambas direcciones.

El capítulo que comienza hoy tratará acerca de la mujer y el estudio de la Torá, e incluirá tres clases, por lo que será importante ver el tema hasta el final antes de sacar conclusiones.

En éste y los próximos artículos intentaremos analizar algunos de los elementos que influyeron en la creación de un **estereotipo femeni-**

no negativo, aún si muchas veces este contradecía la práctica de la realidad, tanto en el seno de la familia como en las respuestas y los fallos de los *poskim*.

El judaísmo exalta casi desde su nacimiento dos ideales fundamentales, uno es el estudio de la Torá, y el otro el cumplimiento de las *mitzvot*¹ Mitzvot: mitzvá o mandamiento, plural mitzvot, que el judío está obligado a cumplir. Estas mitzvot pueden estar explícitas en la Torá, es decir prescriptas por la ley bíblica: *mideoraita*. De acuerdo a la tradición rabinica (Tratado de Makot 23b) existen en total 613 mandamientos bíblicos, 248 positivos [o de hacer](mitzvot asé) y 365 negativos [o de abstención (mitzvot lo taasé)]. La perspectiva pragmática del Judaísmo como un “modo de vida” se expresa de esa manera en las observancias prescritas cuidadosamente y que gobiernan la conducta del judío y constituyen un programa único de acción. El valor moral del cumplimiento de los preceptos fue constantemente destacado por los rabinos que afirmaron que una “mitzvá arrastra a otra tras sí” (mitzvá goreret mitzvá) y que la virtud es su recompensa propia. Los preceptos comprenden también cuatro categorías distintas, de acuerdo con la terminología bíblica: *torot* (doctrinas o instrucciones), *jukim* (estatutos o reglamentos) *mishpatim* (juicios) y *edot* (testimonios). En términos generales se dividen en aquellos que gobiernan la relación (ritual o religiosa) entre el hombre y Dios, aquellos que gobiernan la relación (social) entre el hombre y su prójimo. Hay una categoría de preceptos entre el hombre y sí mismo, que obliga adoptar medidas de cuidado de la salud. Ya que muchos de los preceptos están asociados con las ofrendas del Templo y han perdido su validez desde su destrucción, el total aplicable en nuestros tiempos es de 270 preceptos: 48 positivos y 222 de abstención. Varios se refieren a la vida cotidiana en Eretz Israel. Tomado de: Newman y Siván, Judaísmo A-Z, Léxico Ilustrado de Términos y Conceptos, Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, Jerusalén 1983.

Deberemos entonces preguntarnos cuál es el lugar de la mujer judía en estas áreas. Si la mujer ocupa un lugar semejante al del hombre, entonces su status será uno, si por el contrario, es excluida del mismo, obviamente afectará su imagen ante la sociedad judía y su propia auto imagen. Si el estudio es ideal social y la mujer está excluida del mismo, es obvio que ser mujer no es algo a lo que se puede aspirar, y no es novedad de que muchas veces las hijas mujeres no son exactamente bienvenidas en el seno de la familia judía² Trataremos de referirnos más detalladamente al respecto más adelante, cuando hablemos del cumplimiento de las mitzvot. Hasta las matronas judías también en nuestra época, tienen un catálogo de recomendaciones de cómo se “hace” un hijo varón, pero, nunca escuchamos a nadie aconsejar o secretar sobre los métodos de concebir mujer.

Más aún, conforme a la tradición judía, el estudio de la Torá es decisivo en el camino hacia el liderazgo. Es prácticamente impensable una figura de conductor que desconozca la Torá. La autoridad no deriva sólo de

las cualidades humanas sino del conocimiento, del peso del saber. Por lo tanto, en una sociedad en la que la mujer no tiene acceso al estudio de la Torá tiene obstruido su ingreso a los roles de liderazgo nacional. Sólo cuando posea el conocimiento podrá llegar a la conducción. Recordemos en este contexto el caso bíblico casi único de Dvorá quien fuera aceptada como jueza de Israel³ Nos referiremos a Dvorá cuando tratemos específicamente el tema del rol de las mujeres como juezas en los próximos capítulos.

Por tanto, si el conocimiento es poder, la mujer judía quedó durante siglos excluida de sus círculos y esferas, al igual que las mujeres en casi todas las culturas. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Deberemos adentrarnos paso a paso en el tema.

I - El ideal del estudio de la Torá y la mujer judía en el período Talmúdico

El ideal del estudio tiene su origen en el mandamiento bíblico explicado en el Deuteronomio, después que Moshé recibe las tablas por segunda vez y transmite las leyes al pueblo: “**Enseñádselas a vuestros hijos, hablando de ellas** tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado” (* Ver comentarios sobre este versículo en la nota al pie 4).(Deuteronomio 11:19).

Este versículo se encuentra insertado en lo que conocemos como la lectura del *Shemá Israel* *Shemá Israel: Tres fragmentos de la Torá que un judío devoto pronuncia en alta voz en las plegarias de Shajarit (matutina) y de Arvit (vespertina) que son una declaración de la unicidad de Dios. El texto se llama Shemá - oye - por la palabra que aparece en Deuteronomio 6:4. Las tres partes que forman Shemá, son tomadas de Deuteronomio 6:4-9; Deuteronomio 11:13-21; y Números 15:37-41, en este orden. En los servicios de Shajarit y Arvit, el Shemá es precedido por bendiciones que forman parte del servicio. Las escuelas de Hillel y Shammai discutieron entre sí acerca de si los versículos se debían leer de pie o acostados o en la mañana y la noche. Además del recitado durante los servicios, se acostumbra leer el Shemá antes de la dormición y el primer versículo es leído en distintos lugares del ritual, cuando se sacan los rollos del Pentateuco del Arca o en la Kedushá en la repetición de Musaf. Los dos primeros fragmentos también se incluyen en las mezuzot y son dos de los cuatro fragmentos que se encuentran en los tefilin. . Traemos aquí el párrafo en su totalidad ya que tanto el tema del cumplimiento de las *mitzvot* como el del estudio de la Torá están intrínsecamente ligados a este texto bíblico y su interpretación.*

5: Amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza.

6: Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy.

7: Se las repetirás a tus hijos, le hablarás de ellas tanto si estas en casa como si vas de viaje, así acotado como levantado;

8: las atarás a tu mano como una señal y serán como una insignia entre tus ojos

9: las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas. Deuteronomio 6:5-9

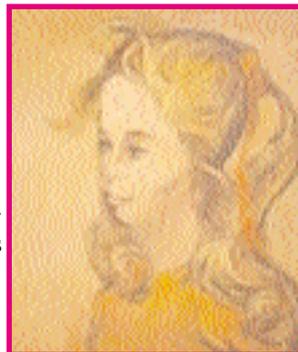
13: Y si vosotros obedecéis puntualmente a los mandamientos que yo os prescribo hoy, amando a vuestro Dios y sirviéndole con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma,

14: yo daré a vuestro país la lluvia a su tiempo, lluvia de otoño y lluvia de primavera, y tú podrás cosechar tu trigo, y tu mosto y tu aceite;

15 yo daré a tu campo hierba para tu ganado y comerás hasta hartarte.

16 Cuidad bien que no se pervierta vuestro corazón y os descarríes a dar culto a otros dioses y a postraros ante ellos

17 pues la ira de Dios se encendería contra vosotros y cerrarían los cielos, no había más lluvia, el suelo no daría su fruto y vosotros perecerías bien pronto en esa tierra bue-



la linda Ire

na que Dios os da

18 Poned estas palabras en vuestro corazón y en vuestra alma **atadlas a vuestra mano como una señal y sean como una insignia entre vuestros ojos,**

19: **Enseñádselas a vuestros hijos, hablando de ellas** tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado.

20: **las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas,** para que vuestros días y los días de vuestros hijos en la tierra que Dios juró dar a vuestros padres sean tan numerosos como los días del cielo sobre la tierra. Deuteronomio 11:13-21

Retornando al versículo en cuestión, destacaremos por ahora dos aspectos que se desprenden de su texto:

A. **La obligación de enseñar a los hijos** y por lo tanto la trascendencia y el status social de la enseñanza-estudio, ya que quien enseña no sólo ayuda a que quien aprende pueda respetar las leyes, sino que con la acción misma de la *enseñanza-estudio* está cumpliendo un precepto.

Como lo explica claramente Rashí:

“Desde el momento en que el hijo sabe hablar, se le enseña Torá. Moshé nos ordenó que sea una enseñanza por la palabra, por eso se dice que cuando el bebé empieza a hablar, su padre conversa con él en el idioma sagrado y le enseña Torá, y si no lo hace es como si lo estuviese enterrando porque está escrito: “**Enseñádselas** a vuestros hijos, **hablando** de ellas, etc.”

El “etc.” se refiere a la continuación del texto bíblico: “Para que **vuestros días y los días de vuestros hijos** en la tierra que Dios juró dar a vuestros padres **sean tan numerosos como los días del cielo y la tierra.**” (Deuteronomio 11:21).

B. **La obligación de enseñar a los hijos varones y no a las hi-**

jas mujeres. El texto talmúdico interpreta en más de un lugar a partir del versículo “>Enseñádselas a vuestros hijos” que debe entenderse: “**a vuestros hijos y no a vuestras hijas**”⁵ Ver: Talmud Babilónico, Tratado de Kidushin 29b y 30a, . Y a partir de la misma fuente, la mujer no tiene obligación de enseñar, ya que quien no tiene “**obligación de aprender, no tiene obligación de enseñar**”⁶ Idem.. Pareciera que la enseñanza de la Torá y sus preceptos, base misma de la educación judía tradicional, es una función masculina y de hecho lo fue durante siglos. (Vale recordar que también la educación religiosa cristiana y musulmana era normalmente impartida por hombres para hombres).

Observemos, aguzando la mirada, que el texto no habla de una **prohibición**, es decir, de una orden de **no hacer** dada a las mujeres sino de una **obligación** ordenada a los hombres. Es obligación enseñar a los hijos varones pero de aquí no se desprende que esté prohibido enseñarle a la mujer. Podríamos pensar entonces que aquel padre o madre que así le deseara, podría enseñar Torá a sus hijas mujeres. Este argumento será importante más adelante.

Sin embargo, el tema es más complejo. Debemos incluir aquí otra cita talmúdica, que tuvo gran peso en la Edad Media y es aquella ya no basada en el versículo de Deuteronomio, sino la que aparece en el Tratado de Sotá⁷ El Tratado de Sotá trata acerca de las normas y procedimientos que deben aplicarse a la mujer sospechosa de adulterio. en la Mishná⁸ Mishná: Ver en el apéndice del primer capítulo.

Conforme al texto bíblico⁹ Ver Números 5: 14-31 aquel hombre que celara a su mujer sospechando de adulterio, podía llevar a su mujer al Templo en Jerusalén en donde el cohen –sacerdote- realizaba una ceremonia a través de la cual se comprobaba o no la infidelidad de la mujer. “Cualquier hombre cuya mujer se haya desviado y le haya engañado; ha dormido un hombre con ella con relación carnal a ocultas del marido; ella se ha manchado en secreto, no hay ningún testigo, no ha sido sorprendida; si el marido es atacado de celos y recela de su mujer, que efectivamente se ha manchado o bien le atacan los celos y se siente celoso de su mujer, aunque ella no se haya manchado, ese hombre llevará a su mujer ante el sacerdote y presentará por ella la ofrenda correspondiente...” Dicha ceremonia consistía en la ingestión de ‘aguas amargas’ que servían de una especie de “polígrafo”. Si la mujer era culpable, sufría las consecuencias físicas del castigo: “Le dará de beber las aguas y será que si fuere inmunda y hubiere hecho traición contra su marido, las aguas que obran maldición entrarán en ella en amargura y su vientre se hinchará y caerá su muslo, y la mujer será

maldición en medio de su pueblo. Mas si la mujer no fuere inmundada, sino que estuviese limpia ella será libre y será fecunda". Nótese que se relaciona a la sospecha de adulterio, mientras que en caso de adulterio comprobado, la ley bíblica aplica exactamente la misma pena al hombre como a la mujer que cometen adulterio (Levítico 20:10). Del mismo modo debe tenerse en cuenta que el término *Sotá*, que en hebreo moderno significa 'descañada', en la *Halajá* - tal como podemos verlo en el Shulján Aruj Even HaEzer 178- es aplicado únicamente a la figura de la mujer que fue advertida por su marido de no reunirse con cierto hombre específico en la intimidad y que transgredió la advertencia de éste habiendo testigos de ese acto. No se trata de cualquier caso de sospecha como podría interpretarse de la letra del texto bíblico. Vemos aquí un nuevo ejemplo de cambio a través de los siglos desde una interpretación textual a una elaboración exegética.

En uno de los pasajes del Talmud en el que se trata acerca del procedimiento descrito en la Torá con relación al agua que debía beber la mujer sospechosa de infidelidad conyugal a fin de comprobar su inocencia o su culpabilidad los sabios discuten lo siguiente:

"No deja de beber hasta su rostro se pone verdeáceo y sus ojos saltan y se llena de tendones¹⁰ literalmente derecho, en este caso se refiere a si la mujer tiene en su haber derechos por acciones positivas que ha realizado [se hincha]. Si tiene **zejut** le sirve en su favor, tiene *Zejut* le sirve por un año, tiene *zejut* [otro] le sirve por dos años, tiene *zejut* [otro] le sirve por tres años. De aquí dice Ben Azai, debe el hombre enseñar Torá a su hija, para que si llegara verse obligada a tomar, sepa que el *Zejut* [de haber estudiado] está a su favor. Rabí Eliézer dice: todo quien enseña a su hija Torá es como si le enseñara **tiflut**" (Tratado de *Sotá*, Cap. 3, Mishná 4).

Y agrega el Talmud:

"Dice Ben Azai, el hombre debe enseñar Torá a su hija, para que si tomara (de las aguas amargas), sepa que el *Zejut* está a su favor. Rabí Eliézer dice: todo quien enseña a su hija Torá es como si le enseñara **tiflut**. Dijo Rabí Abahu: ¿Cuál es el sentido? Que esta escrito ' Yo, la Sabiduría, habito con la astucia, porque cuando entró la sabiduría en el hombre entró la astucia." Talmud Babilónico, Tratado de *Sotá*, 21a.

Interesante observación que si la sabiduría lleva a la astucia, ¿Por qué el varón está obligado a estudiar? Acaso ¿en él no influye la sabiduría?. Pareciera que Rabí Abahu está suponiendo de antemano implícitamente ciertas características no exactamente positivas de la mujer.

Señalemos dos aspectos de este párrafo, que como ya marcamos aparece en medio de la discusión acerca del procedimiento de comproba-

ción de la infidelidad, aparentemente desconectado del tema del estudio de la Torá. La conexión es realizada por la interpretación de los sabios del Talmud y conforme a las palabras del texto parecería:

1. ¿Cuál es el significado del término *tiflut*? *Tiflut* proviene de la raíz *tafel*, insípido, y en sentido figurado, referido a cosas secundarias, insustanciales, a necedades.

Varias son las interpretaciones dadas al término y de ellas depende la comprensión de las palabras de Rabí Eliezer.

Rashí, continuando y acentuando aún más la línea de Rab Abahu dice: “le enseña ***Tiflut***... porque es como si de ella la mujer comprendiera la astucia para realizar sus cosas a escondidas¹¹ Rashi, Sotá 21. “ , o sea, la mujer en su astucia podría manipular ese conocimiento para realizar malas acciones. Algunas traducciones utilizan el término “lascivia”, quedando claro que la interpretación de Rashí, en el contexto en el que es traído se refiere a las cosas a escondidas, o sea, a la infidelidad, la traición, etc. de la mujer hacia su marido. Y Rabí Ovadia de Bertinoro¹² Bertinoro, Obadiah Ben Abraham Yare (c. 1450-1516), Rabino italiano y comentarista de la Mishná. El nombre Yare, es el acróstico en hebreo del versículo de Deuteronomio 33:24. La familia tenía su origen en Bertinoro localidad del norte de Italia. Aparentemente Bertinoro residió en Citta di Castello. Su maestro más conocido fue Iosef Colon. Bertinoro, llegó a Jerusalén antes de Pesaj de 1488, donde fue recibido por Jacob de Colombano, rabino ashkenazí que había llegado también desde Italia. Bertinoro se convirtió en el líder espiritual de la comunidad judía de Jerusalén. Durante un tiempo ejerció el rabinato en Jevrón y en 1495, regresó a Jerusalén. Está sepultado en el Monte de los Olivos. Su fama es resultado de su comentario a la Mishná que completó en Jerusalén y publicó en Venecia (1548-49). El comentario fue incluido en la mayoría de las ediciones de la Mishná junto a las de Rashí (ver). También escribió Amar Neke (publicado en 1810), un comentario a Rashí en el Pentateuco. agrega siguiendo a Rashí, y al contexto de la discusión, que la astucia obviamente está relacionada con la actitud de indecencia en lo sexual, “como si le enseñara ***tiflut***, etc.” – se relaciona a las relaciones sexuales.

2. Que el *zejut* está relacionado con el estudio de la Torá ya que como dice Ben Azai: Debe el hombre enseñar a su hija Torá para que sepa que el *zejut* está a su favor. No queda claro de las palabras de Ben Azai, si ese *zejut* se deriva del acto mismo del aprendizaje de la Ley o si se refiere al hecho que conociendo la Ley, la mujer sabrá como comportarse correctamente. Y sabrá si se salva del castigo de las aguas, que no es casualidad sino que el *zejut*, es lo que le ha prolongado la vida en caso de haber transgredido realmente.

Notemos que la ceremonia de las aguas quedó abolida después de la destrucción del Primer Templo, ya que era inaplicable, y aún en el período de su existencia, no tenemos registro alguno de su empleo. Sin embargo, parte de las normas relacionadas a la mujer infiel siguen aún vigentes y deberemos tratarlas en su momento.

Rashí será consecuente con su línea de pensamiento también en su interpretación del relato acerca de Bruria. Bruria, esposa de Rabí Meir e hija de Rabí Janina ben Teradión, es la única mujer que el Talmud menciona como poseedora de conocimientos y autoridad halájica tal como se manifiesta en Baba Metzia, 1,3, y en el Talmud Babilónico Pesajim 62b. “Bruria ha dicho correctamente” (Tosefta, Kelim, Baba Kama 4,9) dice el texto dándole la razón a Bruria en el marco de una discusión erudita, de lo que se desprende no sólo su gran conocimiento. Sino que participaba de los debates con el resto de los estudiosos, todos ellos hombres, y no lo hace vía internet. Pero no sólo era famosa por su sabiduría, sino también por sus acciones y varias anécdotas ilustran su figura, su entereza moral y su fervorosa fe¹³ Midrash Proverbios 31:1, Talmud Babilónico Berajot 10a.

Estos relatos acerca de Bruria sirvieron de base a los *poskim* medievales, como veremos en el próximo capítulo, para interpretar que no existe una prohibición estricta del estudio de la Torá. Sin embargo, la interpretación más frecuente y que ha perdurado en la memoria colectiva es la de Rashí. A pesar de que como vimos en el capítulo anterior, en su interpretación de la Creación, Rashí no refleja una actitud negativa hacia la mujer. Quizás debamos concluir que su visión negativa de la mujer no parte de una cuestión esencial e intrínseca en la naturaleza femenina. Por lo tanto, hay lugar para pensar en mujeres que para Rashí sí son dignas, si siguiéramos su relación concreta hacia su mujer y sus hijas. Rashí que no tuvo hijos varones, sino tres hijas que se casaron con tres de sus alumnos más destacados, se relacionó a ellas respetuosamente.

En el Tratado de Avodá Zará 18b, se relata que Rabí Meir, después de haber liberado a la hermana de su esposa Bruria del cautiverio de los romanos tuvo que escapar a Babilonia. Y el Talmud insinúa una explicación poco clara para este hecho diciendo: “Hay quienes dicen que por este acto se escapó y hay quienes dicen que por la acción de Bruria se escapó”.

Este pasaje poco claro es explicado por Rashí:

“Que una vez, Bruria se burló de lo que dijeron los sabios ‘que las mujeres tienen liviandad de pensamiento’ (*Nashim Daatan Kala*) (Kidushin 80b)... y le dijo Rabí Meir: finalmente les darás la razón. Y le ordenó a uno de sus alumnos ponerla a prueba hasta que ella aceptó..., y cuando supo lo acontecido se ahorcó y Rabí Meir huyó por la vergüenza.” El contexto

del relato es claro, el alumno logra seducir a Bruria, lo que demuestra la liviandad de su pensamiento y que Rabí Meir tenía razón. Bruria al descubrir la jugada de su marido se ahorca y él huye por la vergüenza. ¿Vergüenza de su actitud o de la de su mujer, o de ambos?

Basándose en estas interpretaciones parte de los autores posteriores explicarán claramente que el estudio de la Torá lleva a la mujer a la soberbia y a la liviandad. De aquí entonces que la ignorancia es mejor para la mujer que la sabiduría. Sin embargo, el texto talmúdico en sí no da indicios en ese sentido. De ello deducimos, que nos encontramos aquí ante la construcción de un nivel mas de interpretación del texto a partir de Rashí, exégesis que tendrá una influencia notoria durante la Edad Media.

Es importante diferenciar, entre texto e interpretación, y no confundir **esta última** con la concepción talmúdica en su totalidad. Aún si se trata de la interpretación de Rashí, no podemos determinar que ésta sea la única lectura posible ya que el texto en sí no la menciona.

Citemos, por ejemplo, las palabras de Rabí Eleazar ben Azaria, quien está en desacuerdo con Rabí Eliezer y plantea claramente que las mujeres eran parte de la Asamblea que se reunía cada siete años en Jerusalén, y escuchaban las enseñanzas de la Torá.

“-¿Y quien enseñó este Shabat?

- Rabí Eleazar Ben Azaria.

- ¿Y sobré qué habló hoy?

- Le dijeron: sobre el episodio de Hakhel (la Asamblea de la totalidad del pueblo en Jerusalén, el primer día de la festividad de Sucot luego de la finalización de cada año sabático, ver Deut. 31:10-13, Mishná Sotá 7, 8;)

- ¿Y qué enseñó?

- “Congrega al pueblo, hombres, mujeres, y niños, para que oigan aprendan a temer a Dios y cuiden de poner en práctica las palabras de esa Ley”, si los hombres vienen a estudiar, las mujeres vienen a escucha¹⁴ Tratado de Jaguiga 3a. r...”

Se desprende de esta cita que a criterio de Rabí Eleazar ben Azaria se puede enseñar la Torá a las mujeres, ellas pueden escuchar, si bien no participar activamente del estudio.

¿Por qué esta interpretación fue, como muchas otras voces, obviada por muchos de los autores medievales y modernos?



la sombrilla

Como hemos visto, el Talmud no nos presenta una visión monolítica del tema del estudio de la Torá de las mujeres. Por un lado el texto bíblico no plantea la prohibición del estudio de la mujer, sino la obligación de la enseñanza al hombre, cosa que abre una puerta al estudio de la mujer. Por el otro, la interpretación de Rabí Eliezer no puede interpretarse como única. Ya vimos por lo menos dos ideas que la contradicen. Una, permitiendo a la mujer escuchar pasivamente las palabras de la Ley y por lo tanto conocerla y aprenderla si bien no cuestionarla. La otra en las palabras de Rabí Abahu acerca de la astucia, nos abre la puerta para que aquellas mujeres acerca de las cuales tenemos certeza absoluta de la rectitud de su conducta, puedan estudiar la Torá. Así aconteció en la práctica, durante la Edad Media y también posteriormente.

Ahora que vimos cuáles son las posturas del Talmud, entre los siglos III y V, estamos en condiciones de adentrarnos en el pensamiento medieval y moderno. Recordemos que en la época en cuestión, la gran mayoría de las personas era analfabeta; que el estudio se realizaba a través de la memorización de los textos y la explicación de los maestros. Pasarán muchos siglos hasta que la lectura y la escritura comiencen a ser patrimonio generalizado de hombres y mujeres. No olvidemos que la imprenta moderna, que posibilitó la difusión de la escritura, y la lectura, recién fue inventada en 1455, y hasta entonces sólo existen los manuscritos y algunos sistemas rudimentarios de reproducciones a los que, por su alto costo, tiene acceso habitualmente sólo la clase alta. En un mundo letrado las cosas serán diferentes, lo que nuevamente nos demuestra la vitalidad de la Ley en su adaptación y su confrontación con los avances de la ciencia.

CAP. 3
SEGUNDA PARTE

**EL IDEAL DEL ESTUDIO DE LA TORÁ
Y LA MUJER JUDÍA EN EL PERÍODO
MEDIEVAL**

**La mujer en el judaísmo -
Entre el pasado y el despertar**

Por: Ethel Katz

En esta clase continuamos el tema del estudio de la Torá de parte de las mujeres

II - El ideal del estudio de la Torá y la mujer judía en el período medieval

A pesar de la existencia de una postura negativa preponderante acerca del estudio de la mujer, sabemos que durante la Edad Media se registró la presencia de mujeres eruditas, aún si su número no fue elevado.

Al igual que en el seno de las sociedades cristiana y musulmana, las mujeres que tenían posibilidades de acceder al estudio fueron generalmente las de las clases sociales más elevadas. Esas mujeres recibían instrucción en sus hogares, normalmente acompañadas por algún miembro de la familia, a fin de observar las normas del recato² En el mundo islámico la presencia de mujeres cuidando las normas de la modestia y el recato, que participan de clases también con hombres, en las casas de los maestros es más común. En la aristocracia y la alta burguesía cristiana la mujer recibía a veces instrucción religiosa en las escuelas adjuntas a los conventos. Si bien la educación de la mujer fue dada sólo a una elite reducida, tuvo gran influencia en el mundo judío.

En las clases bajas, tanto niños como niñas estaban privados de toda instrucción, a excepción de aquellos que recibían cierta preparación para algún oficio. En ese sentido, los niños varones judíos eran a veces más aventajados que el resto, ya que por lo menos recibían instrucción rudimentaria que les permitía el acceso a los rezos y las bendiciones del ritual.

Pero regresemos a las fuentes.

Parte de los *poskim* medievales continuaron la línea restrictiva comenzada en el Talmud, tal como lo vimos en el capítulo anterior, por Rabí Eliezer. Entre ellos se destaca, por ejemplo, Rabí Nisim ben Rabí Iaakov³

Nisim Ben Jacob Ben Nisim Ibn Shahin (c. 990–1062), fue junto a Jananel ben Ushiel, líder y talmudista sobresaliente de su época, en el Norte de África. Su padre presidió la academia en Kairouan y era el representante de las academias de Sura y Pumbedita en la región. Después de la muerte de Jananel, fue nombrado Rosh bei-Rabanán ("Jefe de estudios"). Era muy cercano a Shmuel Hanaguid quien

lo apoyó económicamente. Una hija de Nisim se casó con Iosef ha-Naguid, hijo

de Shmuel ocasión que permitió la visita de Nisim a Granada. Nisim escribió muchas obras entre las que se cuentan: *Sefer Maftetaj Manulei ha-Talmud* (publicado en Viena, 1847) sobre los tratados de Berajot, Shabat, y Eruvin, normas halájicas, y *Meguilat Starim* (concluida en 1051), un trabajo bien conocido por las primeras generaciones de exégetas, tanto sefardíes como asquenazíes. Escrito en lenguaje erudito, cubre casi todos los temas de interés de los estudiosos de su tiempo, creencia y opinión, exégesis, polémicas religiosas, explicaciones de pasajes del Talmud, responsa, halajá y agadá, costumbres y sus orígenes, etc. Se realizaron varias compilaciones de la obra extraídas muchas veces de otros autores que lo citaron, tal como el *Sefer ha-*

Yashar de Rabeinu Tam y el Sefer Hapardes de la escuela de Rashí. El libro tuvo una gran influencia sobre las generaciones siguientes incluidos, Itzjak Alfasi, Rambám, Natan ben lejiel de Roma, etc. y sigue siendo consultado hasta la actualidad, Jibur me-haYeshu'ah (Ferrara, 1557), que fue su obra más conocida. Muchos escritos adjudicados a él se encontraron y siguen tratando de ser identificados plenamente.

quien a pesar de tener en general una actitud positiva hacia la mujer, condena el estudio de la Torá por parte de la misma:

“Y por lo tanto se opusieron nuestros sabios a que un hombre le enseñe Torá a su hija, como leemos en la Mishná: “Rabí Eliézer dice: Todo aquel que enseña a su hija Torá es como si le enseñara *tiflut*” (Tratado de Sotá, Cap. 3, Mishná 4), porque de acuerdo al Talmud esto llevaría a la corrupción, las artimañas y la astucia, como está dicho: Cuál es el sentido de las palabras de Rabí Eliezer... y por eso dijo [Ben Sira⁴ Ben Sira: El libro de Ben Sira, es conocido como Eclesiástico, forma parte de los apócrifos. Su autor fue Simón ben Jeshua., Se supone fue escrito en el siglo IV.]: la hija es para el padre un tesoro inútil...”⁵ Nisim Ben laakov , Jibur lafé Mehaieshua, Pág. 36.

Veamos en contraposición la opinión de Rambám⁶ Ver: apéndice del capítulo uno., sin duda uno de los mayores *poskim* de todas las épocas:

“La mujer que estudia la Torá tiene recompensa (*sajar*⁷ *Sajar/Sajar mitzvá: es el premio o el privilegio que se obtiene por la buena conducta de respetar las normas prescritas en la Ley y los códigos.*) pero no como el del hombre, porque ella no fue preceptuada. Y todo aquel que realiza algo que no es para él un mandamiento para el cual fuera ordenado específicamente, obtiene recompensa pero no se trata del mérito fruto de una *mitzvá* (*sajar mitzvá*) sino de un reconocimiento menor. Pero a pesar del mérito,

nuestros sabios ordenaron que el hombre no puede enseñar a su hija la Torá, **porque la mayoría de las mujeres no tienen su raciocinio orientado al estudio, sino que sacarán los contenidos de la Torá a asuntos cotidianos, conforme a su pensamiento rudimentario.** Dijeron nuestros sabios: todo quien enseña a su hija Torá es como si le enseñara *tiflut* “ (Tratado Sotá, Cap. 3, Mishná 4). ¿A qué se relaciona? A la Ley Oral, pero la Ley Escrita no debe estudiarla de antemano, pero si lo hizo, no es como enseñarle *tiflut*”. Rambám, Hiljot Talmud Torá, cap. 1, halajá 13.

Destaquemos algunos aspectos importantes de la opinión de Rambám:

- Rambám cita a Rabí Eliezer pero ya no en su nombre sino diciendo “Dijeron nuestros sabios” como si la voz de Rabí Eliezer fuera la única, obviando el resto de las opiniones, dándonos a entender que esta es la doctrina aceptada. Pero también podemos entenderlo de manera opuesta: que el hecho de no mencionar el nombre de Rabí Eliezer debilita el argumento en lugar de reforzarlo. De ambos modos, la opinión de Rambám adquiere mayor importancia, ya que restringe y circunscribe en forma notoria la opinión de Rabí Eliezer, como si al mismo tiempo de no contradecirlo lo limitara tanto, de manera que podría concluirse que su opinión es otra. En ese sentido se manifiesta también Rabí Moshe Coucy⁸

Rabí Moshe Coucy – Sefer Mitzvot Hagadol , Mitzvá Ase, artículo 12

Moshé Ben Jacob de Coucy (siglo 13), estudioso francés y tosafista. Su principal maestro fue Iuda Sir Leon. Moshé de Coucy es el primer ejemplo de predicador ambulante en el seno del judaísmo francés. Comenzó predicando en España en 1236, conforme a su propio testimonio por una revelación mística. Llamó a las masas al cumplimiento de los preceptos. Enfatizó la importancia del estudio de la Torá de manera regular y ordenada, y fue uno de los primeros en hacer un llamado a una mayor igualdad y corrección en el trato económico con los gentiles. Consideró que el declinar temporario de la observancia de los preceptos entre las masas se debía en parte por la tendencia al racionalismo y las extravagante alegorizaciones de las escrituras causadas por la influencia filosófica de Maimónides. La fama de Moshé de Coucy reside en su extensiva e importante obra Sefer Mitzvot Gadol (Se-Ma-G; publicado por primera vez antes de 1480 (Roma?), y posteriormente en Italia, 1547. Es una obra de características únicas. Incluye la esencia de

la Ley Oral, ordenada conforme al orden de los preceptos y dividida en dos, preceptos positivos y preceptos negativos. La obra se basa en el Mishne Torá del Rambám. El Se-Ma-G adquirió gran popularidad entre los estudiosos y los poskim, y varias decenas de su manuscrito llegaron a nuestras manos, y fue uno de los primeros libros hebreos impresos en imprenta.

que al referirse a la opinión de Rabí Eliezer, dice simplemente “como está dicho en el Tratado de Sotá” debilitando aún más el argumento, ya que no es dicho siquiera en nombre de los sabios y mucho menos a nombre de la importante personalidad de Rabí Eliezer.

1. Dice Rambám “la mayoría de las mujeres no tienen un pensamiento orientado al estudio” de lo que podemos pensar:

i. Que no se trata de todas las mujeres, o sea, que hay **mujeres que sí tienen** el pensamiento orientado al estudio y es de suponer entonces en ese caso que no debemos temer la simpleza de su razonamiento. ¿Tal vez en una época donde las mujeres están orientadas al estudio, podrían estudiar?

ii. El hecho que existan mujeres que sí están orientadas hacia el estudio, demuestra que a criterio de Rambám no se trata de una limitación derivada de la mujer como parte de su esencia sino de un accidente, una circunstancia, una cualidad modificable. A diferencia de lo que pensaba Abravanel⁹ Ver cap. 2, que la mujer posee cualidades intrínsecas de inferioridad al haber sido creada de la costilla del hombre y no a imagen y semejanza de Dios, Rambám, anterior en el tiempo, deja claro, si bien no de manera directa, que es una cuestión circunstancial. No sólo en esta cita sino en otras como por ejemplo:

“No diga el hombre: hago estas *mitzvot* de la Torá y estudio su sabiduría, para recibir todas las bendiciones que están escritas en ella, o para ganar el mundo venidero y me alejaré de las transgresiones sobre las que advierte la Torá para salvarme de las maldiciones escritas en la Torá o para no ser excluido de la vida del mundo venidero – no es apropiado servir a Dios de este modo. Quien sirve a Dios de esta manera lo hace por el temor, y esto no es una cualidad de los profetas ni de los sabios. No se sirve a Dios de esa forma sino en caso de **los ignorantes, las mujeres y los niños que se les educa a servir por temor hasta que crezca su entendimiento y lo sirvan por amor**”¹⁰ Rambám, Hiljot Teshuvá, cap. 10, halajá 1.

O sea, la cuestión no es de esencia sino de forma, así se las educa, hasta que crezca su entendimiento. ¿Y si se las educara de otra manera? ¿Y si creciera su entendimiento tanto podrían estudiar al igual que los hombres? De lo que se desprende por un lado que es una cuestión de edu-

cación, por el otro que el entendimiento puede crecer, no es algo invariable. Y más claro aún:

“... por lo tanto cuando se enseña a los menores y a las mujeres y a los ignorantes se les enseña a servir (a Dios) por temor, para recibir recompensa, **Hasta que crezca su entendimiento y aumente su sabiduría, se les descubre secreto a secreto poco a poco y se los acostumbra el asunto con comodidad hasta que lo entienden, y los conozcan y lo sirvan con amor**”¹¹ Rambám, Hiljot Teshuvá, cap. 10, halajá 5.

2. Conforme al texto de Rambán si un hombre enseñó la Ley Escrita a su hija, que en principio no está cumpliendo una prescripción, si ya lo hizo, no hay que ver en esa acción la violación de una prohibición en forma retroactiva (y por lo tanto tampoco hay condena). Tampoco se considera como si hubiera enseñado a su hija *tiflut*. Rambám diferencia aquí entre *Torá Shebjtav*, la Ley Escrita, y *Torá Shebealpe*, la Ley Oral, diciendo que el hombre no debe enseñar la Ley Oral a su hija pero si le enseñó la Ley Escrita, no podemos considerar a esa acción como *tiflut*. De esta forma Rambám quita de raíz el último resabio de la connotación anterior del tema de *tiflut*. Ya no se trata, como lo interpretaron Rashí y sus seguidores, de lascivia, lujuria, ni astucia. A criterio de Rambám, el problema reside en que la mujer no acostumbrada al estudio sacará los conceptos y doctrinas de la Torá de su contexto interpretándolas con simpleza producto de su experiencia de lo cotidiano. Para Rambám, *tiflut*, es en su simple acepción lingüística, algo sin sabor, insulso, insípido, sin sentido, simples necesidades. El término no tiene la connotación sexual como tenía para Rashí¹² Ver capítulo 3. y sus seguidores. Y... parecería que Rambám se resiste a llamar a la Torá escrita, ‘necesidades’.

3. Por último, recalquemos que el texto del Talmud y también Rambám hablan de que el hombre no puede enseñarle Torá **a su hija**, ¿Podrá entonces enseñarle otra persona? Uno de los más importantes estudiosos, investigadores y traductores de la obra de Rambám, el Rabino Kapaj¹³ Rav Kapaj: recientemente fallecido, oriundo de Yemen realizó una extraordinaria obra al traducir los textos del Rambám y escribir su propio comentario. , fallecido recientemente, se pregunta ¿Por qué limitaron al padre en lugar de escribir que la mujer no puede estudiar? Y responde que “parecería que el móvil es... el estudio de las virtudes (*midoṭ*), y ya que no toda mujer es capaz de llegar a la profundidad del asunto, impusieron la limitación al padre, ya que todo padre considera a su hija inteligente, pero parecería que no hay impedimento para que estudie un asunto de la *guemará*. Y no hay impedimento para que un maestro la guíe si así lo desea”.¹⁴ Rav Kapaj, Talmud Torá, cap. 1.

De lo dicho hasta aquí pareciera que la opinión de Rambám en el siglo XII, si bien de manera indirecta y casi entre líneas, abre una puerta suficiente al estudio de la mujer desde varios puntos.

Veamos la opinión de Rabí Itzjak Arama¹⁵

Rabí Itzjak Arama: Arama, Isaac Ben Moshé (c. 1420–1494), Rabino y filósofo español. En su juventud enseñó en Zamora y después sirvió en las pequeñas comunidades de Tarragona y Fraga en Aragón. Fue rabino en Calatayud donde escribió sus obras más importantes y sus sermones contra quienes instaban la conversión de los judíos al cristianismo. Mantuvo discusiones públicas con intelectuales cristianos. Después de la expulsión de los judíos de España pasó a residir a Nápoles. Su obra más conocida es *Akedat Itzjak*, que influyó mucho en el pensamiento judío. Escribió también *Jazut Kashá*, (1552), y *Yad Avshalom* (Constantinopla, 1565?), Arama analizó y criticó los Principios de Fe redactados por Maimónides, Crescas, y Albo, presentando seis propios: creación, milagros, revelación, providencia, arrepentimiento, e inmortalidad. Su obra ejerció influencia sobre Isaac Abravanel, y provocó la estima de teólogos cristianos como Anthon Julius van der Hardt, profesor de teología de la Universidad de Helmstedt, que tradujo un capítulo de Arama al latín en 1729 escribiendo un comentario sobre él.

de la generación de la expulsión de los judíos de España:

“He aquí que a través de sus dos nombres, *Ishá*¹⁶ *Ishá*: En relación con los nombres utilizados en el Génesis, ver capítulo dos. (mujer) y *Javá* – queda claro que la mujer tiene dos finalidades¹⁷ En el sentido teleológico. Una, la que le da el nombre de *Ishá*, - que del hombre [*ish*] fue tomada, y **como él puede entender y saber en asuntos del pensamiento y la misericordia, como lo hicieron las matriarcas y otras mujeres justas y algunas profetas, tal como se entiende claramente del texto de *Eshet Jail***¹⁸ *Eshet Jail*: se refiere a Proverbios 31:10-31. Texto de alabanza a la mujer valerosa que también se acostumbra leer en el hogar durante la cena de Shabat en alabanza a la mujer. – **mujer valerosa**”¹⁹ Arama, *Akedat Itzjak*, capítulo 9.



Lucía

Una opinión sorprendentemente igualitaria y... minoritaria, ya que de no haber sido así, el destino de las niñas judías hubiera sido diferente y

hubieran gozado de una educación diferente.

Si dijimos anteriormente que el mundo judío coloca como ideal tanto el estudio de la Torá como el cumplimiento de las *mitzvot*, ¿Cómo, la mujer podía y puede ser parte de la vida religiosa y cumplir las *mitzvot* si ni siquiera podía o puede leer las plegarias o las bendiciones, al no saber hebreo ni arameo?

De esta manera se fue creando un círculo vicioso en el que la mujer quedaba totalmente excluida, paradójicamente, de los ejes centrales de la vida judía, al mismo tiempo que se destacaba como la figura central del hogar. Esta problemática llevó a algunos *poskim* a considerar el tema de la instrucción de las mujeres, al menos en relación con aquellas normas y leyes que recaían sobre su responsabilidad tanto en la esfera personal como la familiar. Un acento se puso, por ejemplo, en lo referido a la *cashrut*, las normas de la dietética judía, las referidas a la sexualidad, conocidas como normas de la pureza familiar, el *shabat*, la educación de los hijos, etc. Una importante mayoría coincide en que la mujer debe conocer esas normas. Paralelamente algunos plantean claramente que esa transmisión de conocimientos debe realizarse oralmente²⁰ Ver Responsa de Maharil 199. ya que la mujer no sabía leer por un lado, pero tampoco se había expresado el objetivo de enseñarle, realimentado incesantemente un círculo de ignorancia y exclusión.

No sólo eso, sino que a pesar de las voces positivas el ideal social que prevalece durante la temprana Edad Media es el de Rajel, esposa de Rabí Akiva. Esta heroína que conforme a la tradición esperó años a su esposo mientras él estudiaba, pero, no convirtieron como protagonista a Bruria esa mujer erudita. No en vano Rashí enfatiza que incluso la mujer más instruida de la cual tenemos conocimiento, no está exenta de caer en la tentación y es seducida por un alumno de su marido, y peor aún... por encargo.

Sin embargo, a medida que avanza el tiempo, las voces a favor del estudio de la mujer se multiplican, comenzando tenuemente con Rambám. Luego, tendrán más vigor entre los *poskim* de Ashquenaz tal como lo manifiesta el *Sefer Jasidim*²¹ *Sefer Jasidim*: El 'libro de los piadosos', es una de las mayores obras acerca de la ética producido por el judaísmo alemán de la Edad Media. Compila las enseñanzas del movimiento llamado los *Jasidim* de Ashkenaz del siglo XII y de principio del siglo XIII. Hay dos versiones del libro, una impresa en Bolonia y la otra encontrada en Parma, manuscrita. La tradición adjudica la autoría del *Sefer Jasidim* a Rabí Iehudá Hejasid, de Regensburg (fallecido en 1217), el líder del *jasidismo* asquenazí. Hay quienes opinan a la luz del manuscrito de

Parma, que las dos primeras partes del libro fueron escritas por su padre, Rabí Shmuel ben Kalonimus el Jasid. Parte de los pasajes del Sefer Jasidim son cercanos al lenguaje y las ideas de la introducción del Rokeaj a la labor halájica de Rabí Eleazar de Worms. Varias partes del libro son de naturaleza exegética, explicando muchas veces los significados de versículos bíblicos o de dichos talmúdicos, desde un punto de vista filosófico o místico. El libro es el más importante ejemplo de la enseñanza de la ética de manera pragmática y realista; tomando en cuenta las características especiales de cada caso, la psicología de la persona en cuestión, las condiciones económicas e históricas y la relación de la persona específica con otros individuos. Esta visión lo convierte, por tanto, en una fuente histórica principal para el estudio del judaísmo en la Alemania medieval echando luz especialmente sobre las relaciones económicas y religiosas de los judíos con el mundo circundante. según el cual, el hombre debe enseñar a su hija *Halajá* y *mitzvot* para que sepa vivir conforme a las normas del judaísmo. El padre debe enseñarle las *mitzvot*, abriendo de esa forma la puerta al estudio de la Torá de manera directa. A su entender quedará restringido el estudio del Talmud en su profundidad y el de la mística. No sólo que la mujer debe estudiar, sino que a fin de no transgredir las normas del recato, es el padre quien debe enseñarle: “y no dará a sus hijas que crecieron para estudiar delante de hombres, sino que él les enseñará” 22 Sefer Jasidim Vistinstzky, pag 211. La sede del estudio entonces, al igual que en la sociedad gentil es el hogar. De aquí, a la contratación de maestros particulares bajo la supervisión del padre o la madre, el paso será corto.

Los *poskim* de Ashkenaz basan su autorización en Deuteronomio 1:1 “Estas son las palabras que dijo Moshé a todo Israel al otro lado del Jordán”, interpretando:

“Les habló a todos, incluso los niños y las mujeres, que está escrito ‘a todo Israel’, las cosas aceptables por todos como lo son la *agadá* y el *midrash*”²³

Agadá y Midrash:

Agadá: leyenda o relato. Parte de la Ley Oral que trata a relatos y no se dedica a la legislación. La agadá tiene fundamentalmente fines pedagógicos intentando enseñar al lector a través del relato anecdótico.

Midrash: lit. disquisición. El midrash intenta interpretar a través de relatos y cuentos fragmentos bíblicos y a veces llenar “lagunas” con relatos que fueron pasando de generación en generación. Han llegado a nuestra época dos tipos de *midrash*, uno *midrash agadá* y el otro *midrash halajá*, cada uno con varios libros. A partir de ellas se pueden interpretar los textos.

y el Talmud sin interpretaciones ni preguntas, cosas que

todos pueden entender. Pero las cosas, difíciles está dicho “habló Moshé a los hijos de Israel” (Deuteronomio 1:3), como los 32 métodos en los que se interpreta la Torá, eso lo habló sólo a los de mente aguda”.²⁴ Sefer Jasidim, ídem, 796, pág 200.

A los de ‘mente aguda’, ¿Hombres o mujeres? No hay una diferenciación clara en el texto. Más aún, los sabios de Ashquenaz mencionan como argumento, el pasaje del Talmud Babilónico en Sanedrín 94b, según el cual en los tiempos del Rey Jizkiahu²⁵ Jizkiahu: hijo del rey Ahaz, de Judea, (II Reyes 18-20; II Crónicas 29-32). Jizkiahu reinó 29 años en Jerusalén. Conforme a II Reyes 18:9-10, Samaria fue conquistada por los asirios en el sexto año de su reinado (722/1 a.e.c.), lo que implicaría que Jizkiahu ascendió al trono en el 727/6 a.e.c. “Buscaron de Dan a Beersheva sin encontrar un solo ignorante, de Gabata a Antipatris sin encontrar ni un niño, ni una niña, ni un hombre ni una mujer que no conociera las leyes de la pureza y la impureza”, concluimos del versículo citado, que ya en tiempos remotos las mujeres estudiaban la Ley, y si lo hacían entonces ¿Porqué no podrían hacerlo ahora?

Tanto Rabí Itzjak de Corbeil, Francia, como el Riaz²⁶ Isaac ben Iosef de Corbeil, conocido como Se-ma-k por el nombre de su obra, Sefer Mitzvot Katan, falleció en 1280. Uno de los mayores codificadores franceses del siglo XIII. Fue muy conocido por su piedad que se reflejó en su obra. En el Sefer Mitzvot Katan (Se-Ma-K), “Pequeño” libro de mitzvot, brinda un compendio de la halajá de su época. Junto a explicaciones, parábolas, y leyendas. Isaac utilizó de guía para su trabajo el Sefer Mitzvot Gadol de Moshé de Coucy. Su libro fue publicado por primera vez en Constantinopla (1510). Aún existen muchos manuscritos, hecho que demuestra su popularidad. , en Italia del siglo XIII fallan a favor del estudio de la mujer “a pesar de que la mujer no fue preceptuada a estudiar... si quieren enseñarle se puede”²⁷ Ver: Abraham Grossman en “Jasidot Umordot, Nashim Iehudiot BeEiro-pa Bimeil Habeinaim”, Ed. Zalman Shazar, Jerusalén 2001. págs. 280. Cerrando la Edad Media traigamos la interesante opinión de Rabí Shmuel Archivolti²⁸ Archivolti, Samuel (ben Eljanan Iaakov 1515-1611), autor italiano, poeta y lingüista. Nacido en Cesena, que en su juventud estudiara con el Rabino Meir Katzenellenbogen. Se sabe que para 1563 Archivolti vivía en Bologna y visitó Venecia en 1565 y 1602. Desde 1568 vivió en Padua, donde fue secretario de la comunidad, director de ieshivá y presidente de la corte rabínica. Fue maestro de Leone Modena y el Cardenal Marco Marini, fue su alumno de hebreo. Modena y Archivolti escribieron poemas laudatorios a la obra de Marini, Arca Noae (1593). Entre sus obras se cuenta: Hea-rot le-Sefer he-Aruj, Iejiel de Roma, Venecia 1553; Deguel Ahavá, Venecia, 1551); Ma’yan Ganim Venecia, 1553. Su obra más importante fue Arugat Habosem, una gramática hebrea publicada en Venecia en 1602 y en Ámsterdam en 1730). Su responsa y su epistolario existen en manuscritos que aún no han sido publicados. rabino de Padua en el siglo XVI, cuando una mujer se dirigió a él preguntándole si podía estudiar Torá y Halajá, al igual que los hombres. Archivolti le responde, teniendo en cuenta el caso espe-

cífico que era una verdadera estudiosa y conocedora, tal como surge de sus palabras:

‘Siendo la mujer preparada para recibir un sinfín de sabiduría, sería perjudicada por la dejadez, y sobre ella no aplicamos el dicho de los rabinos que ‘aquel que enseña a su hija Torá es como si le enseñare *tiflut*’. Bendita entre las mujeres sea Yael, la llena de gracia, esposa de Je-
ver que adquiere sabiduría... .. dado que podemos disen-
tir, que los sabios de bendita memoria no se refirieron si-
no cuando el padre le enseña en su niñez... a aquellas ni-
ñas de liviandad de pensamiento, pero... respecto a las
mujeres cuyo corazón está dotado de acercamiento al
reinado del servicio divino, por su elección del bien...,
ellas si ascenderán al monte de Dios, reposarán en el es-
pacio de la santidad, porque son mujeres ejemplares, y
los sabios de su generación deben permitirles resplande-
cer, embellecer, brillar, y fortalecer sus brazos y vigori-
zar sus manos... y de esas mujeres saldrá la Torá”.

Recordemos las palabras de Rambám “la mayoría de las mujeres no tienen un pensamiento orientado al estudio” parecería que aquí nos encontramos ante una que sí, y por eso el *posek* falla positivamente.

El Prof. Grossman a cuya importante investigación hemos recurrido en varias oportunidades observa un aspecto importante que citamos textualmente:

“A mi criterio, el lugar de las mujeres en la santificación del nombre de Dios y en la vida religiosa, su preocupación por la educación de los hijos, su gran ayuda en el mantenimiento económico de la familia, todo ello, alejó a las mujeres de la imagen de la “liviandad de pensamiento” y que el estudio podía llevarlas a lujuria. La confianza de los sabios de Ashquenaz y Francia en sus mujeres era muy grande...”²⁹ Idem.

Por último, el *Shulján Aruj*³⁰ Ver: apéndice capítulo uno. más allá de traer la opinión de Rambám³¹ Shuljan Aruj, Iore Dea, 246, 6, determina que la mujer debe decir la bendición de la Torá³² Shuljan Aruj, Oraj Jaim, 47,14, incluida en las plegarias matinales, que se dice antes del estudio del texto sagrado y cuando se es convocado a la lectura de la Torá. ¿Porqué habría de bendecir quien no estudia ni si dedica a la Torá? (No olvidemos que una oración que no va acompañada por la acción es considerada vana. ¿Cómo podría la mu-

jer dedicarse a la Torá y no bendecir?

Para concluir, y antes de pasar a la Edad Moderna en las próxima clase, observemos que dentro del lenguaje casi codificado de los textos, quien posee una aguda mirada, como la tuvieron muchos de los estudiosos, puede escuchar una voz diferente a la que se percibe de una lectura superficial y cuando se desconoce los textos-fundamentales y fundacionales madre que son básicos en el debate.

CAP. 3
TERCERA PARTE

**EL IDEAL DEL ESTUDIO DE LA TORÁ
Y LA MUJER JUDÍA EN EL MUNDO
MODERNO**

**La mujer en el judaísmo -
Entre el pasado y el despertar**

Por: Ethel Katz

*Por tanto, si el conocimiento es poder,
la mujer judía quedó excluida durante
siglos de los círculos de poder, al
igual que las mujeres todas en casi la
universalidad de las culturas*

Después que se abrieran las puertas del estudio para la mujer, fue prácticamente imposible cerrarlas. Hoy en día miles de niñas y jóvenes judías tienen acceso al estudio no sólo de la Torá escrita sino también del Talmud y de toda la literatura halájica y filosófica posterior.

Intentaremos ver como se produce ese cambio, que algunos consideran como la verdadera revolución del judaísmo tradicional en nuestros días, a partir de los textos. También trataremos considerar simultáneamente por qué a pesar de ello, grandes sectores del público femenino aún siguen estando relegados de ese conocimiento y otros se sienten excluidos aunque tal vez no lo estén objetivamente.

Todas las restricciones que hemos visto se refieren al estudio de la Torá. Sin embargo, en cuanto a los estudios generales, como el de idiomas, por ejemplo, sabemos de su existencia ya desde el período del Talmud. En el Talmud se plantea el tema de la enseñanza del griego a la mujer. *A medida que las puertas del conocimiento general se abren para la mujer en general y los muros del mundo tradicional se resquebrajan a través de los procesos de secularización y modernización, también la mujer judía va ganando terreno en cuanto a su instrucción en las áreas generales seculares.* Lo que los *poskim* percibieron como un riesgo para la mujer judía, podría llegar y de hecho llegó: la mujer se ve dotada de una amplia cultura general tanto humanista como científica y al mismo tiempo desconoce los elementos básicos conforme a los cuales se esperaba desarrolle su vida. Si obtuvieron cultura, pero no accedieron al conocimiento de sus propias fuentes en cuyo marco se esperaba establecieran su forma de vida.

Así en el siglo XIX nos encontraremos con claros fallos rabínicos que no sólo que no prohíben el estudio de la mujer sino que dictaminan que debe enseñársele a las mujeres, y así dice claramente Rabí Shimshon Rafael Hirsh¹ Shimshon Rafael Hirsh: (1808–1888), rabino y escritor, fue el líder de la ortodoxia en Alemania en el Siglo XIX. Nació en Hamburgo, estudió Talmud con su abuelo Mendel Frankfurter. Fue influido por los rabinos Jacob Ettlinger e Isaac Bernays, y por su padre que cambió su apellido de Frankfurter a Hirsch. Estudió en la Universidad de Bonn lenguas clásicas, historia y filosofía. En 1830 Hirsch fue nombrado rabino del principado de Oldenburgo. Durante los 11 años en ese puesto, escribió sus obras más significativas: *Neunzehn Briefe ueber Judentum* (Diecinueve cartas acerca del Judaísmo), que fue publicado bajo el seudónimo "Ben Uzziel" Altona, 1836; y *Choreb, oder Versuche ueber Jissroels Pflichten in der Zerstreuung* (1837, 19215; Jorev—Ensayos acerca de las obligaciones de Israel en la Diáspora. Entre 1846 y 1851 fue Rabino de Moravia. Hirsch actuó intensamente en la lucha por la emancipación de los judíos de Moravia y Austria. Después de la revolución de marzo de 1842 fue unánimemente electo Presidente del Comité de Derechos Políticos y Civiles de los judíos de Moravia. En 1851, Hirsch fue llamado para trabajar en la comunidad ortodoxa de Adat leshurun en Frankfurt, posición que ocupó durante 37

años hasta su muerte. Las ideas de Hirsch fueron el paradigma y el prototipo de la neo ortodoxia que se desarrollaron en Alemania y en el mundo. Hirsch se refirió a su ideal educacional citando a R. Gamaliel en Pirkei Avot (2:2): “El estudio de la Torá es excelente junto con el derej erez, (lit. ocupación, aquí se refiere a la educación secular). Y el judío ideal era a su criterio aquel instruido que observa los preceptos. El principio de Torá y Derej Eretz se convirtió en el slogan de la congregación y de otras comunidades. Y fue un ideal puesto en práctica en las tres escuelas que fundó. Una primaria, una secundaria y una escuela superior para mujeres, donde junto a los estudios de la lengua hebrea y los temas judaicos, el currículo incluía estudios seculares tales como alemán, matemáticas, ciencias naturales, etc.:

“También para las hijas de Israel no es menor la obligación de estudiar la Torá Escrita y las leyes que deben cumplir en su vida como hijas, como jóvenes, como madres y amas de casa. Muchas veces en la historia de nuestro pueblo las hijas de Israel salvaron el espíritu y la vida de la pureza de Israel hasta tal punto que está dicho que el Éxodo de Egipto fue a causa de las mujeres justas² Talmud Babilónico, Tratado Sotá 11b.. Este fenómeno puede retornar y así será y el espíritu de la tradición de Israel resurgirá de los corazones de las piadosas mujeres de Israel³ Sefer Hajorev, capítulo 75. “.

Con todo, no se trata de una autorización general para el estudio ya que los estudios profundos de las leyes de la Torá siguen estando limitadas a los hombres.

Y más tajante aún determina el Jafetz Jaim⁴ Jafetz Jaim: Israel Meir Ha-Kohen Kagan, conocido como el Jafetz Jaim; 1838–1933), fue una de las más conocidas figuras piadosas del judaísmo de las últimas generaciones. Rabino, escritor de temas éticos, y talmudista. De humilde origen fue educado por sus padres hasta los 10 años de edad y luego continuó sus estudios en Vilna. Conocido por su proverbial humildad su apellido Pupko es escasamente conocido, pero en el ambiente de estudiosos judíos todos saben quien es Jafetz Jaim. La influencia de su obra es muy fuerte en esos círculos también en nuestros días. Su nombre está asociado a centenares de relatos y de dichos que se volvieron populares. Se opuso a ejercer el rabinato y abrió después de su boda una pequeña tienda de comestibles. Su mujer atendía el negocio y él fue su tenedor de libros, oficio que mantuvo en el registro detallado de sus propias acciones. No intentó abrir una ieshivá, pero la cantidad de alumnos que tuvo hizo que su hogar en Radin fuera conocido como la ieshivá del Jafetz Jaim. A los 35 años publicó anónimamente



maternidad religiosa

su primer libro, en 1873, el Jafetz Jaim y redactó una plegaria para ser recitada todos los días. Su obra gigantesca fue la Mishná Brurá (1894-1907) un comentario al Shuljan Aruj, Oraj Jaim * aceptado como referencia indispensable en el mundo de la práctica halájica en nuestros días. Sus libros no fueron escritos con propósitos académicos, y de su total de 21 obras podemos mencionar: Ahavat Jesed (1888); Majane Israel (1881), un código de halajá práctica para los soldados judíos, Niddejei Israel (1894) así como una serie de libros acerca de la leyes de la cashrut, la pureza familiar, el estudio de la Torá. El Jafetz Jaim viajó mucho durante su vida en procura de soporte para diferentes causas judías. Fue uno de los fundadores de Agudat Israel y uno de sus líderes espirituales. Fue escogido para inaugurar la Primera Convención Mundial de Agudat Israel (1912).

* Ver apéndice del primer capítulo. que debe enseñarse a las mujeres, ya no que se puede o está permitido, sino que se debe y

“En la actualidad, muy a nuestro pesar, lo que se recibe de los padres es muy débil y también acontece que no está [la joven] en el lugar de los padres [o sea, estudia en otra ciudad]. En especial aquellas que están acostumbradas a leer y escribir en el idioma de los pueblos, por supuesto es una gran mitzvá enseñarles el Pentateuco y también los Profetas y los Hagiográficos y las obras morales de nuestros sabios como Pirkei Avot y el libro Menorat Hamaor para que sea verificadas en ellas nuestra sagrada fe que de no ser así, puede ser que se aparten del todo del camino de Dios y transgredan todas las normas de la Ley, Dios no lo quiera.⁵ Jefetz Jaim, Likutei Halajot, Sota 21”

Y así el Rabino Zalman Sorotzkin⁶ Sorotzkin, Zalman ben Ben-Zion (1881–1966), Rabino y líder comunitario lituano. Nació en Zahrina, Rusia. Después de educarse junto a su padre estudió en las famosas academias de Slobodka y Volozhin. Fue administrador de la academia de Telz dirigida por su suegro, desplegando gran capacidad organizativa. Fue rabino de la pequeña comunidad de Voronovo. Con el estallido de la Primera Guerra Mundial escapó de Rusia y llegó a Minsk. Fue rabino de Lutsk, capital de Volhynia (en aquel entonces Polonia), Fue reconocido por los rabinos polacos como uno de los líderes de Agudat Israel y del judaísmo ortodoxo. Luego se trasladó con su familia a Vilna, donde el rabino Jaim Ozer Grodzinski, le encargó la reorganización de yeshivot. Después de muchas vicisitudes arribó finalmente a Israel, donde continuó con su labor educativa. Sorotzkin fue un gran predicador y muchas de sus homilias aparecen en Ha-De’ah ve-ha-Dibbur (1937), sobre el Pentateuco. Publicó también Oz-naim la-Torah (1951–60), y Moznaim lamishpat (1955), ésta última respuesta, después de su muerte se publicó Ha-Shir ve-ha-Shevah comentario de la Hagadá de Pesaj.:

“No sólo que está permitido enseñar la Torá y el temor a Dios a las niñas en nuestra generación, sino que es una

obligación y es una gran *mitzvá* fundar una escuela para niñas y enraizar la fe en sus corazones y el conocimiento de la Torá y la *mitzvá* (*el cumplimiento de los preceptos*)... y en especial en esta generación tan cambiante”⁷
Rav Sorotzkin, Responsa, Moznaim Lamishpat , primera parte, 42.

Y de ahí a nuestros días el paso parece obvio, citemos sólo un ejemplo, así dice el Rabino Lichtenstein⁸ Aharon Lichtenstein. Rabino de la Ieshivá Har Etzión y uno de los líderes del movimiento ortodoxo sionista en Israel. uno de los actuales líderes de la ortodoxia sionista en Israel:

“A mi criterio se necesita y es deseable, y no sólo posible, brindar educación intensiva a las jóvenes también en lo referente al estudio de la Torá Oral. Ya sea por el argumento que las mujeres se dedican hoy a todas las profesiones, ¿por qué serán discriminadas justamente en lo que respecta a la Torá? O, ya sea por el argumento del Ja-fetz Jaim que si el Rambám dice que hay que enseñarle los principios del judaísmo al prosélito en el proceso de conversión, por supuesto, más aún a aquel que nace en el seno del judaísmo. Es decir, es obvio que hay que darle a la joven judía educación y conocimientos que le permitan una fe arraigada y fuerte y una posición de respeto frente a la realidad. Las jóvenes reciben hoy una amplia formación general y algunas llegan a las universidades y allí y no sólo allí, establecen contacto con otras visiones de mundo, por lo que el conocimiento y los valores de la Torá le son muy necesarios”⁹ Lichtenstein , Haisha ve Jinujá, pag 158-159.

Pero más aún:

“a mi criterio, lo que la mujer necesita para su preparación práctica en la Torá es mucho más de lo que se le enseña hoy. Hay que reforzar el estudio para la mujer, cuantitativa y cualitativamente, enseñando todas las áreas de la Torá... Y la mujer como educadora de la generación futura necesita tener lo que transmitir tanto en conocimientos como en su vínculo espiritual – que desee transmitir la tradición. Por lo tanto se debe ahondar el estudio porque así se profundiza también la relación espiritual y su

involucramiento. Y cuando se estudia algo bien, se profundiza el vínculo... Y cuando se enseña hay que hacerlo con profundidad... No se puede estudiar superficialmente o se estudia o no se estudia...

Del mismo modo, no me opongo a que las jóvenes estudien una hoja de guemará... si se trata de la posibilidad de estudiar una hoja de guemará y entenderla y disfrutarla – no veo ningún motivo por el cual no orientar el estudio de las jóvenes a esa dirección.”¹⁰ Ídem.

Estudio con profundidad y ya no el estudio sólo en el sentido práctico también si ese es aparentemente el móvil.

Para terminar citemos al Rabino Kapaj, líder espiritual sefardí que falleció recientemente, uno de los mayores estudiosos del Rambám¹¹ Ver también en la clase anterior:

“Es obligatorio enseñar a las niñas todo lo que hoy llamamos Pensamiento Judaico, y elevarlas paulatinamente conforme a su edad y su intelecto, o sea, de acuerdo a su capacidad de captación conforme a los estudios que ya hayan realizado. Y de ninguna manera el maestro cumple su función al enseñar las normas y las *halajot* prácticas si deja a sus alumnos sin una concepción verdadera, o en otras palabras “sin Dios”. Y así lo determinó Rambám en las *Normas de la teshuvá*, capítulo 10, halajá 5 “por lo tanto cuando se enseña a los menores y a las mujeres y a los ignorantes se les enseña a servir (a Dios) por temor, para recibir recompensa, **hasta que crezca su entendimiento y aumente su sabiduría, se les descubre secreto a secreto poco a poco y se les acostumbra el tema con comodidad, hasta que lo entienden, y lo conocen y lo sirvan con amor**”. Por lo tanto, el estudio del pensamiento judío, es una obligación para todo judío sea hombre o mujer, porque este es la base de las bases y el pilar de la sabiduría del judaísmo...”¹² Rav Josef Kapaj: Jiniuj Habat Lelimud Torá, Lemusar Uleezra Lazulat en: Haisha ve Jiniujá, págs. 31-37.

Y el Rabino Iuval Sherlo discute acerca de cuales tienen que ser los objetivos y los contenidos del estudio de las jóvenes en el mundo ortodoxo moderno en contraposición también al mundo de la ultra ortodoxia y en ese contexto dice entre otras cosas

“no es posible que el estudio del Talmud esté cerrado para ellas. Y de hecho incluso en las comunidades ultra ortodoxas no está completamente cerrado. Es verdad que ahí no estudian directamente de una hoja del Talmud pero estudian la exégesis de Rambán¹³ Rambán: Rabi Moshe Ben Najmán o Najmánides o Moses Gerondi o Najamaní o Rabbenu Moses Gerondi o Bonasturg da Porta, 1194–1270. Rabino español y estudioso, fue uno de los mayores autores de la literatura talmúdica de la Edad Media. Fue un filósofo, cabalista, exegeta bíblico, poeta y físico. Nació en Gerona en Cataluña, por lo que es también conocido como Rabenu Moshe Gerondi. En español se llamaba Bonastrug da Porta. Fue descendiente de Isaac ben Reuben, contemporáneo de Isaac ben Iaacov Alfasi. Su madre fue la hermana de Abraham, padre de Jona ben Abraham Gerondi. Entre sus maestros se contaron: Yehuda ben Yakar, alumno de Isaac ben Abraham de Dampierre, que había abierto una ieshivá en Barcelona, y de Meir ben Isaac de Trinquetaille. Siguió al principio la tradición de los tosafistas del norte de Francia, y luego de las ieshivot de Provenza. Fue rabino de Cataluña hasta su alíá (ascensión: término utilizado para la acción de emigrar a Israel) a Eretz Israel. Era llamado harav haneeman el rabino digno de confianza. Cuando se produjeron controversias con Rambám, Maimónides, en 1232 en Montpellier, buscó llegar a un compromiso entre los bandos en discusión. Ejerció una gran influencia sobre la vida judía de Cataluña. Incluso el Rey James I acostumbraba consultarlo y en 1232. En 1263 lo James I lo forzó a participar de una disputa pública con el apóstata Pablo Christiani. La disputa que fue realizada en Julio del mismo año en presencia del rey y del líder de los dominicanos y el líder de los franciscanos resultó en una Victoria de Rambán. A pedido del obispo de Gerona Najmánides resumió la disputa en un libro, Sefer Havikuaj. Los dominicanos que habían iniciado la disputa, no permanecieron inactivos y llevaron a Rambán a juicio en abril de 1265 por supuestos abusos contra el cristianismo. El rey consiguió liberar de alguna manera a Najmánides del juicio. Los dominicanos no satisfechos procuraron la ayuda del Papa Clemente IV, que envió una carta al rey de Aragón solicitando la penalización de Najmánides. Rambán logró escapar de España y dirigirse a Eretz Israel. Arribó a Aco en el verano de 1267 y luego a Jerusalem. En una famosa carta a su hijo Najmán, describe las ruinas de la ciudad. Con su llegada a la ciudad organizó una sinagoga. Alrededor de 50 de sus obras fueron preservadas, la mayoría en relación al Talmud y la halajá. Dedicó una obra especial a la creencia en la Redención, Sefer Hagueulá, 1263. Cuatro

de sus sermones se preservan hasta hoy Ha-Derasha la-jatunna; Torat ha-Shem Temima, uno acerca del libro de of Ecclesiastes, y un sermón de Rosh Hashaná. Todo su trabajo denota su original personalidad, síntesis de la cultura de España y la devoción de Alemania, una educación talmúdica junto a conocimientos de Cabalá así como un amplio conocimiento de las ciencias y la teología cristiana). Una de sus obras fundamentales fue su comentario a la Torá de características. El comentario refleja su visión de Dios, la Torá, Israel y el mundo. Si bien tuvo en gran estima a Rashí, polemizó con parte de su obra así como con parte de las postulaciones del Rambám en la Guía de los Perplejos. Su comentario a la Torá fue impreso por primera vez en Roma en 1480. Sus obras halájicas son consideradas junto a sus comentarios del Talmud como la cima de la creación de su época en España, desarrollando en ellas un nuevo estilo de estudio que profundiza la comprensión del Talmud no sólo en su aspecto legal que tuvieron una influencia destacada en las generaciones siguientes. sobre la Torá, cuando parte de sus disquisiciones son talmúdicas. Y hay algo de falsedad en decir que las mujeres no estudian la Ley Oral.

¡Qué largo ha sido el camino desde la prohibición de Rabí Eliezer hasta la *mitzvá* de Jafetz Jaim y las discusiones acerca de que es lo que debe estudiar la mujer!

Los cambios que la realidad fue presentando obligaron a los *poskim* a confrontarse con una nueva situación en la que los procesos de secularización abrieron las puertas del conocimiento general y la capacitación profesional también a la mujer judía, y ante este desafío el reloj no pudo detenerse más.

Sin embargo, el fenómeno actual pareciera ser más complejo. Por un lado, se ha abierto la puerta al estudio desde las niñas en el jardín de infantes hasta los niveles de enseñanza superior, con la creación incluso de *Batei Midrash* para el estudio profundo del Talmud en el modelo clásico para mujeres, estudios superiores de *Halajá*, etc. dentro del mundo judío que vive regido por la autoridad de la *halajá* fenómenos que se dan fundamentalmente en Israel y los EE.UU. Por otro lado, existe la paradoja que la mayor parte del pueblo judío no vive regida por la *Halajá*. Por un lado, ese cambio que abre las puertas al conocimiento tradicional tal vez llegó tarde para las masas, como si ahora que los *poskim* autorizan el estudio, a la mayor parte del público, esa autorización le es irrelevante. También al judío secular le es indiferente. Tampoco el hombre accede a ese conocimiento, y en ello se asemeja a la mujer. Hay en ello una igualación hacia un nivel inferior entre los sexos: igualación en la ignorancia y la indiferen-

cia. Por otra parte, en el mundo secular, en el que el acceso de la mujer al estudio no representa mayor problema, la mujer ha quedado en su mayoría excluida del estudio de la Torá o a lo que hoy llamaríamos los estudios judaicos. Este fenómeno tiene diversas vertientes, pero nos referiremos sólo a algunas que creemos tienen relación con los procesos vividos por el público iberoamericano. Los procesos emancipatorios y de modernización en Europa, llevaron no sólo a una apertura al mundo liberal, sino, muchas veces al rechazo de la vida judía tradicional, arrojando por la borda en el traslado al nuevo continente americano, no sólo el cumplimiento de la Ley sino también la valorización de la misma como fuente de saber. La autoridad de la Torá quedó postergada y por lo tanto, también su estudio dejó de ser esencial.

A medida que pasa el tiempo, se dan dos fenómenos paralelos que a veces fueron contradictorios: la secularización llevó a la sustitución de la identidad religiosa por la identidad nacional. El judaísmo laico es el modelo predominante, y las fuentes que sí son estudiadas lo son, en función de una visión nacional; los profetas serán importantes por sus mensajes nacionales y universales; el relato de la Creación por la igualdad de la humanidad; el éxodo de Egipto por su mensaje de libertad, todos ellos fundamentales, por cierto, en la creación de una identidad nacional judía comprometida con el destino del pueblo. Sin embargo, junto a este proceso se da otro, cuyos frutos presenciamos hoy, la identidad nacional secular en su vertiente sionista y en su vertiente no sionista, perdieron parte de su fuerza y privaron a más de una generación de los elementos formativos fundamentales. Tampoco el hebreo, llave de acceso al mundo de la cultura judaica y el conocimiento básico de los textos antes sí estudiados, es aprendido sistemáticamente ni siquiera por los alumnos que completan su ciclo escolar en las escuelas judías. Ni a ellos les alcanza para leer una fuente en su idioma original. A los que no estudian en marcos formales, muchas veces, ni el sonido del idioma les es familiar. Sin el hebreo, es imposible acceder a las fuentes en sí mismas, analizarlas, entenderlas. Sin el hebreo tampoco puede accederse a la literatura hebrea moderna, ni al pensamiento sionista en sus fuentes. Todo estudio se convierte en intermediación, como lo es en incluso en nuestro encuentro, en el que estamos estudiando juntos en español.

Por otra parte, el público judío que se define como ortodoxo, religioso, tradicional, etc., permaneció cerrado entre sus cuatro paredes, poseedor de un conocimiento (tampoco siempre profundo) que no supo compartir a veces, incluso con sus propios hijos e hijas. Desde un lugar de arrogancia y separatismo, ganó con el tiempo profundidad pero perdió a los jóvenes, teniendo hoy, escuelas vacías. En paralelo, el surgimiento de un nue-

vo modelo de escuelas con currículo religioso, presenta posibilidades de estudio textual y no analítico, donde la lectura crítica a los textos es postergada evitando en muchos casos su comprensión también lineal. El problema del acceso a la cultura judía es hoy en Latinoamérica un problema general y no un problema de *géneros*. También lo es en muchos otros países pero ello no es tema de nuestro encuentro.

Pero no nos engañemos. Tampoco en Israel el problema está resuelto. Sin embargo, el inconveniente tiene características diferentes. Por un lado, cualquier israelí, también las mujeres, puede tener acceso al conocimiento de las fuentes, ya que tiene las herramientas para hacerlo. Pero, lo que no siempre posee es la actitud afectiva que le permita hacerlo. Por otra parte, cualquier niño o niña israelí conoce más el Tanaj que cualquier niño laico judío del mundo, el problema parecería no estar en el área del conocimiento sino en el área de la relación afectiva y la identificación, y no estoy hablando de identificación religiosa sino de la compenetración primaria con lo propio. Con lo que uno siente como perteneciente. El mundo religioso en mayor o menor grado de acuerdo a la doctrina de su fracción, por su parte, queda aislado en sus palacios de saber, despreciando muchas veces al público secular. Por un lado, altivez, por el otro incapacidad de idioma de comunicación y desconocimiento de quienes no comparten su cotidianidad. La actitud hacia la mujer varía conforme al grupo en cuestión, existiendo en todos los sectores hoy en día estudios para la mujer. La discusión será acerca de los contenidos de esa educación, como tratamos de señalarlo en parte en nuestro análisis. Sin embargo, hay en la sociedad israelí muchas más opciones que las que hay en otro espacio en el mundo, más personas tienen acceso al conocimiento judaico, en todos los niveles, si así lo desearan. La oferta es interminable y crece diariamente. Quien así lo desee puede estudiar todos los temas relacionados al judaísmo en todas las universidades de Israel y no solo en el Beit Hamidrash. Fenómenos interesantes de grupos de estudio conjuntos, laicos-religiosos comienzan a darse en más de un lugar, la convivencia cotidiana es mayor de lo que se transmite en las conferencias, y en las noticias, marcadas fundamentalmente por los conflictos y las tensiones políticas que por la verdadera búsqueda y el efectivo encuentro espiritual entre los seres humanos.

Hemos tratado de presentar una gama de las posiciones más importantes, de las cuales a través del análisis en el devenir de los años se desprende como **conclusión casi unívoca que no hay obstáculo teórico ninguno** para el aprendizaje de la



maternidad

mujer, incluso en los sectores judíos más tradicionales, y si no lo hay para ellos no lo hay para nadie. El principio general es que no hay impedimento para el estudio. Sin embargo, la realidad no fue plasmada ni lo es ahora, sólo por los principios teóricos. El tiempo, las personas, las costumbres, influyeron en la implementación práctica de un principio teórico. Dos aspectos fueron fundamentales en ese sentido y condicionaron también el estudio de la Torá por parte de la mujer. Uno, fueron las normas halájicas, usos y costumbres referidas al recato femenino y el otro las normas halájicas referidas al desempeño de cargos públicos, que limitaron a la mujer aún cuando poseía conocimientos en la realización exitosa de funciones que le hubieran permitido ampliar ese conocimiento. No poco contribuyeron las costumbres basadas en errores que fueron popularizándose y grabándose en el subconsciente colectivo como verdades absolutas. A estos temas, en parte, nos referiremos en los próximos capítulos.

Creemos que no podemos seguir escondiéndonos atrás de posturas que se derivan de premisas ideológicas o de mitos pasados de generación en generación y de grupo en grupo, pero no del conocimiento real de las fuentes y sus interpretaciones.

Es verdad que aún no podemos hablar de mujeres que sean grandes **líderes espirituales judías** en nuestra época, (sin perjuicio de algunas destacadas pero numéricamente insignificantes mujeres que alcanzaron ocupar puestos formales en el poder político y académico) pero las vías del saber están abiertas y como dijimos en un inicio, no puede pensarse un verdadero liderazgo espiritual, recalcamos espiritual judío, sin el conocimiento de las fuentes.

CAP. 4

LA MUJER EN EL JUDAÍSMO - ENTRE EL PASADO Y EL DESPERTAR

Por: Ethel Katz

El grado de la participación de la mujer judía en la vida religiosa de su comunidad, es uno de los temas más controversiales en los últimos tiempos. A medida que la mujer fue conquistando nuevos espacios en las diferentes esferas de la vida: económicas, sociales, profesionales, políticas, etc., más se acentúa su percepción que quedó relegada en lo relacionado al cumplimiento de las mitzvot y a su lugar en la comunidad religiosa.

El grado de la participación de la mujer judía en la vida religiosa de su comunidad, es uno de los temas más controversiales en los últimos tiempos. A medida que la mujer fue conquistando nuevos espacios en las diferentes esferas de la vida: económicas, sociales, profesionales, políticas, etc., más se acentúa su percepción que quedó relegada en lo relacionado al cumplimiento de las *mitzvot* y a su lugar en la comunidad religiosa.

El tema no es meramente ceremonial o ritual en el sentido popular del término. Aquí hablamos claramente del cumplimiento de *mitzvot* del judaísmo y no únicamente de aspectos litúrgicos. No se trata de una mera forma exterior de ciertas ceremonias. Si como ya lo planteaba, la mujer queda relegada del cumplimiento de las *mitzvot*, como consecuencia de ello, quedará proscrita de una de las áreas esenciales del ser judío. El tema es muy trascendente normativamente. Pero, no es nuestro objetivo ni tiene sentido analizar en estas clases los aspectos de la estética, que permitirían analizar si es o no es buena onda ver a una mujer con *talit*.

Corresponde aquí aclarar que existen hoy dos corrientes fundamentales en los círculos del feminismo de la mujer observante. Una, plantea una imitación de lo masculino, partiendo de la consigna que si tanto hombre como mujer fueron preceptuados, entonces deben cumplir las mismas *mitzvot*. Esta corriente se basa en una especie de *imitatio homo*. A veces corre el riesgo de ser mera emulación externa. El modelo se presenta hoy fundamentalmente en ciertos sectores de la ortodoxia moderna estadounidense y en ciertos sectores del movimiento conservador. Y la segunda, que intenta buscar la voz femenina particular y especial, retomando espacios que con el tiempo se fueron perdiendo. En este caso nos encontramos con la implantación de los festejos de Rosh Jodesh, (la neomenia¹) y, creando espacios propios, por ejemplo, el establecimiento de *minianim*² femeninos, y el énfasis del estudio de la Torá. En ese marco inscribimos también la recreación ritual femenina específica a través de la interpretación de las fuentes dentro del marco de la *halajá*, fenómeno que actualmente se presenta en diferentes sectores de la ortodoxia moderna sionista fundamentalmente en Israel, y en otro plano, también en los EE.UU. No es casualidad ya que la participación de la mujer y del hombre estadounidenses en su comunidad, giran alrededor de la sinagoga. En el moderno Israel los roles de los ciudadanos, se desenvuelven alrededor de la comunidad y la sociedad en general y también en la vida comunitaria, pero, sin la necesidad de adaptaciones que compatibilicen entre dos mundos no pocas veces encontrados entre sí.

Después de esta aclaración, intentaremos, como hasta ahora, entender los diferentes pensamientos y opiniones surgidos de la legislación judía

a lo largo de los siglos.

Suponemos que el tema despertará más de una polémica guardada a flor de piel. Por eso hacemos un llamado a la lectura y el estudio antes del impulso natural de opinar según lo que se sienta afectivamente, reforzando pensamiento recurrentemente atávico y sectorial. Debemos también estipular, que si el cumplimiento de las *mitzvot* se inscribe en una concepción determinada de la vida judía, no podemos juzgarlos a partir de categorías extra-halájicas. Tampoco nos tentaremos a hacerlo fuera de esas concepciones determinadas, porque sería una real confusión de categorías. Por ejemplo, si una persona no considera importante a la plegaria ni en lo afectivo, ni en lo emocional, ni como parte del cumplimiento de una *mitzvá*, ¿por qué debería importarle cambiar o no el texto del devocionario? O sea, no parece tener sentido participar en el debate desde “afuera”. Una cosa es la mirada del antropólogo y otra muy diferente la del *posek*. Nosotros hablaremos del rabino, el estudioso, el judío en general y la mujer en particular, que desean vivir conforme a la tradición de sus antepasados, pero al mismo tiempo evitar contradecir el espíritu de las pautas y patrones de su época. Nos referimos a la mujer judía que quiere convertirse en sujeto activo de la vida religiosa y no conformarse con ser una extra terrestre que observa el judaísmo desde fuera.

A fin de entender el tema, no nos queda otro remedio: deberemos estudiar.

I - La mujer y las mitzvot

El principio básico de la *Halajá* establece que las mujeres (salvando excepciones), son libres de **no cumplir** con los preceptos que están relacionados con el tiempo y están obligadas a respetar las prohibiciones normativas.

La mujer se encuentra intrínsecamente relacionada con el tiempo. La normatividad parece sobreentenderlo. Su ciclo natural, así como la reproducción, las conectan con el tiempo de un modo diferente al del hombre³. El tiempo no es medido, es vivido. No necesita ser señalado. La mujer de alguna manera parecería guardar en sí, lo que el hombre moderno perdió y que sólo el campesino mantiene y es el vivir conforme a los ciclos naturales. Y aún mas que el campesino.

No es casualidad entonces que el tiempo ocupe un lugar central en la vida de la mujer judía. Parafraseando a Heschel⁴, si el judaísmo es la religión del tiempo, la mujer judía tal vez pueda erigirse en paradigma de la misma.

Antes de comenzar nuestro estudio debemos tener presente que conforme a la tradición judía, todo el pueblo participa de la Revelación divina, ello incluye por lo tanto, también a las mujeres. Este hecho es fundante, ya que si la mujer participa de la Revelación, también ella recibe la Ley en el Sinaí y está ordenada a cumplirla. Entonces ¿Por qué hay necesidad de hablar de la mujer y las *mitzvot*? ¿Acaso hay *mitzvot* “femeninas” y *mitzvot* “masculinas”? ¿Acaso hay algunas *mitzvot* que están dadas para el hombre y no para la mujer o viceversa?

Sin entrar en detalles, diremos que la respuesta a esta última pregunta es positiva. Existen *mitzvot* que recaen específicamente sobre el hombre como las son, por ejemplo, la *mitzvá* de la reproducción o la enseñanza de la Torá a los hijos, (como lo vimos en el capítulo anterior). Y existen *mitzvot* netamente femeninas, como la *nidá* (que incluye al hombre sólo en relación de la mujer), o el encendido de velas en Shabat. Y hay *mitzvot* de las que nuestros sabios exentaron a las mujeres, si bien no fueron legisladadas aparentemente para hombres o mujeres,

EXENTAR no es necesariamente excluir o prohibir. ¿O si lo es? EXENTAR ¿Es un “premio” o un “castigo”? Cuando a uno lo exentan de pagar un impuesto generalmente está contento, cuando la mujer está exenta del cumplimiento de una *mitzvá*, ¿Debe vivirlo con alegría o con resentimiento? ¿La exención es un privilegio o un castigo?

En un primer lugar, nos dedicaremos a entender esta categoría de *mitzvot* de las cuales la mujer está exenta, porque de ellas se deriva gran parte de la polémica aún en nuestros días, así como la causa y las consecuencias concretas de esta exención en el *status* de la mujer.

Por otro lado, debemos recordar la limitación del cumplimiento de determinadas *mitzvot* al no comprenderse su contenido, como ya lo vimos con anterioridad al analizar las limitaciones del estudio. De ese modo lo manifiestan claramente las *Tosafot*⁵, cuando afirman que la mujer cumple con la obligación de bendecir después de la comida al oír la bendición de los hombres, haciendo una comparación con el caso del ignorante que cumple al atender la bendición del erudito (Es sabido que cuando hay más de una persona presente, quien bendice en voz alta, libera de la obligación

al resto de los presentes, salvo haya una reserva mental de no cumplir con la obligación propia a partir de la bendición del otro) . La afirmación de Tosafot, no quedó sólo en la época medieval, ya que el *Mishná Brurá*⁷, del siglo XIX y comienzos del XX, establece que las mujeres no deben bendecir la cuenta del *Omer*⁸ ya que en su mayoría no entienden el significado de las palabras⁹. O, a mediados del siglo XIX en relación con el tema de la lectura de la Torá por parte de las mujeres dice el Aruj Hashulján¹⁰:

“Considero que no es una obligación absoluta, sino que se parece a la de los niños... que esté obligada a la lectura todo Shabat.....es algo difícil de entender y los hechos cotidianos lo demuestran... y cuando traducían, es bueno traducir para ellas y los niños y enraizar en sus corazones el temor divino”.

A - La mujer y las mitzvot que dependen del tiempo

El texto bíblico hace poca referencia al tema de la participación de la mujer en el Servicio Divino. Sin embargo, recordemos que la mujer participa de la Asamblea del Hakhel¹¹ “Congrega al pueblo, hombres, mujeres, y niños, para que oigan aprendan a temer a Dios y cuiden de poner en práctica las palabras de esa Ley”¹². Y el rey David hace partícipes a las mujeres de la alegría por el traslado del Arca Santa a Jerusalén, etc. Conforme a los investigadores de los textos del *midrash*, surge un panorama claro: la mujer no tiene funciones de servicio, no es sacerdote ni levita, pero participa activamente del servicio general al igual que los hombres. Las mujeres participan de las peregrinaciones a Jerusalén¹³ (aún si están exentas de esta *mitzvá*) y de la *mitzvá* del sacrificio de Pesaj y su ingestión. También traían sus primicias en la fiesta de Shavuot¹⁴

La realidad talmúdica es más compleja:

“Los hombres están obligados y las mujeres están exentas de todos los preceptos positivos - *mitzvot asé* o *mitzvot* de hacer - que dependen del tiempo. Y a todos los preceptos positivos que no dependen del tiempo, están obligados tanto los hombres como las mujeres. Tanto hombre como mujeres están obligados a cumplir todos los preceptos negativos (de abstenerse..., las prohi-

biciones) dependan o no del tiempo”.¹⁵

¿A qué se refiere el texto con *Mitzvot Asé She Hazmán Garmá* (los preceptos positivos - *mitzvot asé* o *mitzvot* de hacer - que dependen del tiempo)?

En primer término recordemos que tradicionalmente existen 613 preceptos bíblicos que están divididos en 248 mandamientos positivos, o sea cosas que se deben hacer, por ej.: Recuerda el día Sábado para santificarlo¹⁶, honra a tu padre y a tu madre¹⁷, cuando vendimies una viña no harás rebusco. Lo que quede será para el forastero, el huérfano y la viuda¹⁸ y 365 prohibiciones por ejemplo: no codiciarás la casa de tu prójimo ni codiciarás la mujer de tu prójimo¹⁹, no explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que resida en tus ciudades²⁰. Otras categorizaciones de las *mitzvot* se refieren a *mitzvot de Oraita*, mandamientos bíblicos, y *mitzvot de-rabanán*, mandamientos rabínicos²¹; *mitzvot* que regulan la conducta entre el hombre y su Creador, y entre el hombre y su prójimo, *mitzvot* sólo aplicables en Eretz Israel y aquellas que no dependen de *Eretz Israel*, o conforme a pensadores medievales *mitzvot sijliot* (rationales) y *shmeimiot* (reveladas).

Conforme al Talmud en *Kidushin* las mujeres están exentas de todos las *mitzvot* positivas que son contingentes a un tiempo determinado excepción hecha de Shabat, Janucá, Purim y Pesaj que el mismo Talmud establece normativamente como obligatorias también para la mujer. Nótese que todos los preceptos negativos, o sea, *mitzvot* que implican la abstención de una conducta, recaen tanto sobre hombres como sobre mujeres sin excepción alguna²². En esta diferenciación entre acción y inhibición de acción, reside el eje fundamental de la explicación de exclusión ya que la exención deriva del pensamiento que la mujer por sus deberes y sus ocupaciones no puede “atarse” a las limitaciones del tiempo. ¿Podría la mujer embarazada por ejemplo, peregrinar hacia el Templo en una ruta que le duraría muchas jornadas? ¿Y la mujer que amamanta, despertar y realizar las oraciones matinales, antes de atender el hogar, previamente de atender el fruto de su vientre?

Pero veamos algunas opiniones más, en *Kidushin* 34a refiriéndose al pasaje anterior leemos:

“Los hombres están obligados y las mujeres están exentas de todos los preceptos positivos - *mitzvot asé* o *mitzvot* de hacer - que dependen del tiempo. ¿De dónde sabemos esto?” Conforme a este texto aprendemos del precepto de los *tefilín*²³ ya que así como las mujeres están exentas de *tefilín*, así lo están de todas las *mitzvot* que dependen del tiempo. Y dice la *gemma* allí, que aprendemos la exención de los *tefilín* de Talmud Torá, o sea, del estudio de la Torá. Así como las mujeres

están exentas de estudiar la Torá están exentas de los *tefilín*. Y pregunta: “¿Basándose en qué, concluimos así y no de otra manera? ¿Por qué comparamos *tefilín* a *talmud torá* que la mujer está exenta y no al precepto de *mezuzá* al que la mujer está obligada? El texto explica: porque en ambos fragmentos del texto bíblico del *shemá*, *tefilín* esta junto a *talmud torá* y sólo en uno, está junto a *mezuzá*. El texto cuestiona nuevamente “¿por qué entonces no compara *mezuzá* a Talmud Torá? No se te ocurrirá pensar para que vuestros días y los días de vuestros hijos... sean tan numerosos como los días del cielo sobre la tierra se refiere sólo a hombres y no a mujeres”.

Traemos a continuación el texto del *Shemá*²⁴ para quien no lo recuerde de las clases anteriores.

5: Amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza.

6: Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy.

7: Se las repetirás a tus hijos, le hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; **(TALMUD TORÁ)**

8: las atarás a tu mano como una señal y serán como una insignia entre tus ojos **(TEFILÍN)**

9: las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas. **(MEZUZA)** Deuteronomio 6:5-9

18 Poned estas palabras en vuestro corazón y en vuestra alma atadlas a vuestra mano como una señal y sean como una insignia entre vuestros ojos, **TEFILÍN**

19: Enseñádselas a vuestros hijos, hablando de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado. **TALMUD TORÁ**

20: las escribirás en las jambas de tu casa

y en tus puertas, **MEZUZA** para que vuestros días y los días de vuestros hijos en la tierra que Dios juró dar a vuestros padres sean tan numerosos como los días del cielo sobre la tierra. **SAJAR** Deuteronomio 11:13-21

La *guemará* plantea aquí un hecho moral ¿Cómo se te ocurriría privar a las mujeres del sajar- premio de esa mitzvá específica que es la longevidad?! Tal vez este pensamiento moral abre una puerta interpretativa hasta ahora no tan utilizada.

Podríamos preguntarnos entonces, ¿por qué la consideración del sajar por la cual no se exenta a la mujer de la *mitzvá* de *mezuzá* no es traído en relación al Talmud Torá, o sea, al estudio de la Torá?. He aquí un nuevo argumento con relación al tema de la exención o no, de las mujeres del estudio de la Torá, que podríamos sumar a los vistos en los capítulos anteriores.

Veamos algunas otras fuente del Talmud:

Los textos en cuestión, se relacionan a uno de los pasajes del Talmud en los que se hace referencia al tema de las ofrendas en el Templo, por lo que traemos aquí el texto de Levítico 1:2-4 sobre el que se basa la discusión talmúdica.

“Habla a los israelitas y diles: Cuando alguno de vosotros presente a Dios una ofrenda podréis hacer vuestras ofrendas de ganado, mayor o menor.

Si su ofrenda es un holocausto de ganado mayor, ofrecerá un macho sin defecto,... **Impondrá su mano** - *ismoj et iadav* - sobre al cabeza de la víctima y le será aceptada para que le sirva de expiación..”

La expresión en discusión es *impondrá su mano*, en hebreo *lismoj iadav al o lismoj al*, equivalente a la acción de apoyar las manos sobre la cabeza del animal que será sacrificado, como parte del ritual.

Y dice la *guemará*:

“A los niños no se les impide tocar el *shofar*. ¿Y a las mujeres acaso se les impide?” Pregunta el texto sobreentendiendo que a las mujeres se les impide y contradiciendo la *Beraita* que dice claramente: “No se les impide ni a los niños ni a las mujeres de tocar el *shofar* en

las fiestas.”²⁵ O sea, que nos encontramos ante una discusión si se debe o no impedir a la mujer la realización de una *mitzvá asé que depende del tiempo*, ya que el Shofar debe tocarse los días establecidos para ello. Y la *guemará* continúa explicando allí que esta discusión depende de otra acerca de la ofrenda pascual, (de la que, como ya dijimos, la mujer no está exenta) en el que se pregunta si las mujeres debían o no *Lismoj al Hakorbán, o sea*, colocar sus manos sobre la cabeza del animal, o si era suficiente que los hombres lo hicieran por ellas. Rabí Iehudá considera que las mujeres no deben ser *somjot* - no participan de ese ritual - y Rabí Iosi, que las mujeres sí *somjot*.²⁶

Un asunto semejante se plantea en Eruvin, 96a

“Mijal hija de Kushi, se colocaba los *tefillin* y los sabios no protestaron por eso, y la mujer de Iona, peregrinaba a Jerusalén y no protestaron por eso” (ambas *mitzvot* asé que dependen del tiempo) y el texto explica que a pesar de que se trata de *mitzvot* que dependen del tiempo, los sabios no protestaron porque estaban de acuerdo con Rabí Iosi que las mujeres *somjot*, de lo que se desprende que conforme a Rabí Iehudá los sabios protestaron.

De estos dos pasajes surgen algunas preguntas.

· En el caso del sacrificio de Pesaj, si conforme a la opinión según la cual las mujeres no *somjot*, ¿se trata de una prohibición que en caso de no cumplirse implica trasgresión?

· ¿El sacrificio de Pesaj, el *Shofar* y los *tefillin*, son sólo ejemplos representativos de todas los mandamientos que dependen del tiempo, o si los sabios del Talmud se refirieron específicamente a ellos?

Conforme a Rashí en ese pasaje, se impide a las mujeres tocar el *shofar* por que están totalmente exentas al tratarse de una mandamiento relativo al tiempo. Por lo tanto, tocar el *shofar* será transgredir la norma de “no agregar”, conforme a la cual aumentar algo al cumplimiento de una norma no es considerado un mérito sino una trasgresión, porque el mérito está en cumplir con lo preceptuado sin aumentar lo mandado y sin disminuirlo. Según esta concepción, agregar, es tan grave como restar y conforme a la misma, cuando Rabí Iehudá prohíbe la *smija* (acción de *lismoj*) o el *shofar*, de hecho, prohíbe la realización de cualquier *mitzvá* que depende

del tiempo.

Las *Tosafot*²⁷ a diferencia de Rashí, interpretan que el propio Rabí lehudá considera a éstos como asuntos específicos y no como ejemplos ilustrativos de todas los mandamientos que dependen del tiempo. El propio Rabí lehudá cita que la Reina Heleni se sentaba en la Sucá con sus 7 hijos, y el mandamiento de *Sucá* también pertenece a los de la categoría de las que dependen del tiempo. De lo cual se desprende que no hay prohibición de cumplir con esa *mitzvá* tampoco conforme a la visión de Rabí lehudá. Conforme a la visión de las *Tosafot* la prohibición de la realización de esas *mitzvot* específicas se deriva del temor de que no se ponga el suficiente cuidado en su cumplimiento, como por ejemplo en la *mitzvá* de *tefilín* que requiere tener el cuerpo limpio, y que vistas desde fuera pueda pensarse que se trasgreden normas referidas a la santidad, pero en relación con el resto de las *mitzvot* no hay impedimento.

Observemos en el contexto de la discusión acerca de los sacrificios y la *smijá*, el siguiente pasaje que trae el mismo Rabí losi:

“Así me contó Aba Eleazar, el sabio: Una vez teníamos un ternero, y lo llevamos a la *ezrat nashim* (el patio de las mujeres en el Templo) y las mujeres colocaron sus manos sobre él - *samju alav hanashim* - Y no porque las mujeres estén obligadas a hacerlo, sino para darle satisfacción a las mujeres...”²⁸ ya que de este modo cumplen con todos los detalles del sacrificio.

Más aún, las *tosafot* determinan como Rabí losi. Diferenciándose de otras ideas, que la mujer puede realizar también los preceptos que dependen del tiempo, si así lo desea e incluso pueden bendecir, y su bendición no es considerada una bendición desperdiciada, conforme a la norma que establece que una bendición dicha por quien no fue preceptuado carece de sentido, ya que la bendición dice generalmente “que nos encomendaste”.²⁹

De lo dicho hasta aquí surgen algunas ideas que deberemos tener en cuenta en la continuación del estudio.

De los pasajes talmúdicos parece estar claro que:

- Se establece una exención de las mujeres del cumplimiento de las *mitzvot* *asé shehazmán garmá*.

- Si entendemos los ejemplos dados sólo como tales, se restringiría entonces, la exención a los *tefilin* y el *shofar*. Sin embargo, la mayoría de los *poskim* interpretan la exención como aplicada a todas las *mitzvot* de dicha categoría, incluyendo, el sentarse en la *sucá*, el leer la Torá, etc.

- Existe discusión acerca de si la exención implica prohibición y por lo tanto transgresión punible. Sin embargo, de la mayor parte de los textos surge que aquellas mujeres que decidieron cumplir preceptos porque no les fueron ordenadas, no eran reprochadas por los sabios.

- Que la consideraciones de igualdad y el pensamiento ético tienen cabida en el tema de la exención o no de la mujer (como en el caso de la longevidad de la mujer y la *mezuzá*).

- Que ya el Talmud registra la necesidad de incluir a la mujer en el ritual, permitiendo llevar el terreno al espacio femenino, la *ezrat nashim*, (nombre dado al patio de las mujeres en el Templo de Jerusalén y actualmente utilizado para denominar el sector de las mujeres en la sinagoga). Tal vez, podamos pensar que así como el ternero era llevado a la *ezrat nashim*, podría el rollo de la Torá pasar a la *ezrat nashim* durante el festejo de Simjat Torá. Ello con el fin de darles a las mujeres, tal como la llama el Talmud: “la satisfacción” de que ellas participen en la celebración en todo su esplendor, y fundamentalmente permitir la manifestación de sus sentimientos de religiosidad y amor a la Torá de los que se ven prácticamente reprimidas durante la fiesta.

Vimos ya en el primer capítulo que no hay impedimento halájico para que la mujer toque el pergamino de la Torá.

Los ojos de las mujeres mirando desde la *ezrat nashim* en el Templo nos recuerdan los de las mujeres mirando desde el segundo piso de la sinagoga, colgadas de los balcones, corriendo las cortinas, participando sólo paradas en el mejor de los casos alrededor de los hombres. ¿Podemos darles o no “satisfacción” como lo hicieron ya los sabios del Talmud, o seremos más conservadores que ellos?

Habiendo definido el tema de los preceptos dependientes del tiempo, en los próximos capítulos deberemos adentrarnos en algunas consideraciones específicas, como lo son las bendiciones matutinas, la lectura de la Torá, los *tefilin* y el *tzitzit* y el “reclinarse” en Pesaj.

1. Rosh Jodesh: el primer día del comienzo del mes. La Torá estipula si celebración a la par de las festividades (Números 10:1) y el texto bíblico menciona algunas costumbres

relacionadas, tales como la comida festiva, el cierre del comercio, etc. Está permitido trabajar en ese día, sin embargo, era costumbre de las mujeres abstenerse de hacerlo.

2. Minian/minianim: designación dada al quórum de 10 hombres adultos, mayores de 13 años necesario para el servicio público en la sinagoga y el cumplimiento de ciertos rituales y ceremonias religiosas.

3. Interesantes son los comentarios del rabino Iosef Carmel decano del instituto Eretz Hemdá, de Jerusalén.

4. Hace referencia a la tesis de Heschel acerca del judaísmo como religión del tiempo en contraposición al cristianismo, religión del espacio. Ver: Heschel, el Shabat y el Hombre Moderno, ed. Paidós, Buenos Aires, 1964.

5. Tosafot, Brajot 45b.

Tosafot: lit. agregados. Anotaciones o comentarios anexados en las ediciones del Talmud basados en glosas anteriores, siendo el comentario de Rashi uno de los más importantes. Las tosafot incluyen análisis explicativos y notas de pasajes talmúdicos particulares, con el objetivo de formular y poner al día la Halajá y no constituyen de ninguna forma un comentario consecutivo (aunque siguen el orden del Talmud). Los que realizaron esas anotaciones en los siglos XII y XIV en Francia y en Alemania se conocen como tosafitas (baalei hatosafot); ellos incluyen a Rabí Iakov ben Meir (Rabeinu Tam, 1100-1117) y dos de los otros nietos de Rashí. En las ediciones impresas del Talmud, el comentario de Rashí ocupa el margen interior de la página, en tanto que las tosafot aparecen en los márgenes opuestos. Las tosafot no deben confundirse con la Toseftá o con los suplementos de los tanaitas a la Mishná. La conocida Tosefot Iom Tov compilada por Rabí Yom Tov Lipmann Heller (siglo XVIII), es también un trabajo diferente que explica y suplementa a la Mishná en general y al comentario de Rabí Ovadia de Bertinoro en particular. Tomado de Newman - Siván, Judaísmo de la A-Z, Léxico ilustrado de Términos y conceptos, Depto. de educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la OSM, Jerusalén 1983, Pág. 321.

6. lotze/t Lidei Jová: lit. liberarse, cumplir con la obligación a través de la acción de otro, por ejemplo, escuchar el kidush y las bendiciones respectivas concentrándose con ese objetivo, obvia la necesidad de realizarlo por uno mismo.

7. Mishná Brurá: ver Jafetz Jaim, en la clase anterior, cap. 3, continuación 2, nota de pie número 4.

8. Cuenta del Omer: Se refiere a la cuenta de los 49 días que transcurren entre el 16 de Nisán y la festividad de Shavuot, día en que era ofrecido el Omer. El contado es precedido por una bendición "que nos ordenaste contar el Omer" y a esta bendición es a la que se refiere el texto.

9. Mishná Brurá 489, 3.

10. Aruj Hashulján: Obra del rabino Iejiel Mijal Ben Aarón Isaac Halevi Epstein (1829-1908). Fue nombrado Rabino de Novogradok, Bielorrusia en 1874. Su obra Aruj Hashulján es de característica halájica y sigue el orden del Shulján Aruj. Epstein explica en su introducción que así como Maimónides y Caro sintieron necesidad de codificar la Halajá de su época, él cree necesaria la codificación halájica de lo creado después de Caro ya que a su criterio todo estudio de la Torá está destinado al conocimiento de la Halajá. El Aruj Hashulján trata únicamente acerca de aquellas leyes que tienen importancia práctica, mientras aquellas inaplicables en su tiempo las trató en una obra independiente llamada Aruj Hashuljan Leatid (Aruj Hashulján para el futuro) que fue publicada después de su muerte.

11. Hakhel: ver capítulo 3 y Deuteronomio 31:10-13, Mishná Sotá 7, 8.

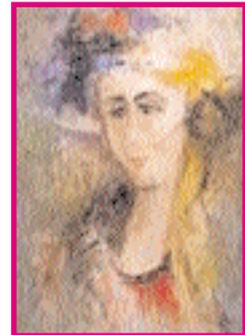
12. Ver Deut. 31:10

13. Ver II Samuel 6:19

14. Ver: Jana Safrai, Nashim Bebeit Hamikdash, en Nashim betaalije shuinu be beit

hamikdash birushalaim, ashnav lejaieen shel nashim bejevrot iehudiot, Ed. I Atzmon, Jerusalén 1995. pág 62, 76

15. Kidushin 29a, Brajot 20b.
16. Recuerda el día del Sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos, pero el día séptimo es día de descanso... Éxodo 20:8-9.
17. Honra a tu padre y a tu madre, Éxodo 20:12
18. Cuando vendimies una viña no harás rebusco. Lo que quede será para el forastero, el huérfano y la viuda, Deuteronomio 24:21.
19. No codiciarás la casa de tu prójimo ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo.
20. No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que resida en tus ciudades. Le darás cada día su salario, sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda; porque es pobre y para vivir necesita de su salario... Deuteronomio 24:14.
21. Pesajin 10a; Suca 44a
22. Kidushin 1:7.
23. Precepto de tefilín/filacterias: para más detalles ver próxima lección.
Pequeñas cajas negras de cuero que contienen pasajes bíblicos prescritos, con cintas de cuero negras adheridas, que los varones adultos deben colocarse durante la plegaria de los servicios cotidianos matutinos. El término filacteria es un nombre griego peyorativo inadecuado de origen cristiano que significa "amuleto", en tanto que tefilín deriva del hebreo, tefilá (plegaria). Colocarse los tefilín significa cumplir el precepto bíblico de proclamar el mandamiento divino en "una señal sobre tu mano" y "recuerdo entre tus ojos" (Éxodo 13:9, Deuteronomio 8:8, 11:18). La manera exacta de fabricar los tefilín y de colocarlos no está indicada en la Torá, pero está determinada por la Ley Oral y esta práctica antigua será confirmada por Josefo y por el Talmud. Cada receptáculo o caja cuadrada, lit. "casa" (bait) está fabricada con cuero de carnero o de otro animal casher y contiene pergaminos en miniatura escritos por un escriba que incluyen los cuatro pasajes donde el precepto bíblico concierne a los tefilín es mencionado (Éxodo 13:1-10, 11-16, Deuteronomio 6:4-9, 11:13-21)... Los tefilín de la cabeza se colocan con el bait sobre la frente, arriba de la línea del cabello, atada con un nudo en la nuca y dos cintas colgando sobre el pecho, los tefilín del brazo, se colocan con el bait sobre el músculo del brazo superior, se ajusta el nudo y el resto de la cinta se envuelve sobre el codo y luego siete veces entre el codo y la muñeca, después sobre la mano.
En las plegarias matutinas los tefilín se colocan después del talit. No se colocan tefilín en Shabat, festividades solemnes o fiestas de peregrinaje, que en sí mismas constituyen un "signo" entre Dios y el pueblo de Israel, tampoco en la mañana de Tisha Beav. Tomado de Newman - Siván, Judaísmo de la A-Z, Léxico ilustrado de Términos y conceptos, Depto. de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la OSM, Jerusalén 1983.
24. Shemá, ver capítulo 3.
25. Talmud Babilónico Tratado de Rosh Hashaná 33a.
26. Idem
27. Tosafot, Eruvin, 96 a
28. Talmud babilónico, Tratado de Jaguigá 16b
29. Tosafot, Jaguigá 16b.



mujer con sobrero

**BENDITO SEA EL POR
HACERME MUJER...**

**La mujer en el judaísmo -
Entre el pasado y el despertar**

Por: Ethel Katz

Una de las áreas centrales de la vida religiosa se manifiesta justamente en la plegaria. Si bien el rezo no está preceptuado de manera explícita y directa en la Torá, nuestros sabios estipularon a partir de la interpretación del versículo referido al "servicio con el corazón" que se debía rezar y, de otros, que se deben realizar tres plegarias diarias.

Una de las áreas centrales de la vida religiosa se manifiesta justamente en la plegaria. Si bien el rezo no está preceptuado de manera explícita y directa en la Torá, nuestros sabios estipularon a partir de la interpretación del versículo referido al “servicio con el corazón” que se debía rezar y, de otros, que se deben realizar tres plegarias diarias.

La Mishná, por su parte, establece que:

“mujeres, esclavos y menores están exentos de la lectura del shemá y de los *tefilín* y están obligados a la plegaria y la me-zuzá y la bendición de después de la comida.”¹

La Mishná asienta con claridad absoluta, que la plegaria, la *tefilá*, no forma parte de la categoría de *mitzvot she hazman garmá*. Sin embargo, dado que el rezo fue establecido para tres momentos específicos del día, con el tiempo comenzó a ser considerada erróneamente como perteneciente a esa categoría. Ello provocó que en la práctica fuera usual que las mujeres no rezaran (Recordemos también, lo que ya mencionamos varias veces en relación al desconocimiento del hebreo, incluso lo difícil que resultaba una simple lectura fluida). Esta exclusión de la mujer, tan expandida, contradice la opinión de la Mishná así como la de la mayoría de los *poskim*, (entre ellos, Rashí, Maimónides, y el Shulján Aruj) que establecen que la mujer debe rezar, ya que el precepto del “servicio con el corazón”, no se incluye en las *mitzvot* de las que está exenta.

También en las generaciones como la nuestra, en la que muchas mujeres (fundamentalmente las jóvenes), rezan, pueden llegar a sentir cierta incomodidad con algunos textos de la plegaria.

Antes de adentrarnos en el tema, tal vez convenga destacar que el cumplimiento de una *mitzvá* no es, desde el punto de vista tradicional, algo que hoy cumplo y mañana no. No es una potestad voluntaria que cambia según las circunstancias, sino que se trata de una obligación. Las mujeres que aceptaron la norma de rezar, deben hacerlo tres veces al día, del mismo modo que aquellas que encienden velas lo realizan todos los viernes, y que el hombre se coloca los *tefillin* todas las mañanas. No se trata de un cumplimiento optativo. En ese sentido hay quienes no entienden la protesta femenina. Porque estar liberada de la obligación rígida del cumplimiento con la norma puede también ser interpretado en un sentido positivo. Tal vez la mujer no precisa de esas pautas y de esa rigidez para establecer su vínculo con Dios. Tal vez ella tenga otros caminos para servirlo. Este pensamiento puede entenderse de varias maneras, todas ellas mantenidas a lo largo del tiempo. Una, como sólo una mera “excusa” para embellecer la discriminación de la mujer y halagarla, otra, que entiende que la mujer

es esencialmente distinta al hombre y que, por lo tanto, no necesita de los preceptos. Sea cual fuese la tendencia, es claro, que la falta de cumplimiento de las *mitzvot* de parte de la mujer al igual que el hombre, provocó un sentimiento de discriminación hacia ella de parte de los hombres. Y, peor aún, a un sentimiento de exclusión en la mujer misma, sea justificado o no, por la normatividad objetiva.

Volviendo a nuestro tema de análisis, decíamos que en generaciones como la nuestra, en la que muchas mujeres rezan (la mayoría de ellas jóvenes), pueden llegar a sentir cierta incomodidad con algunos aspectos de la plegaria. Al levantarse en la mañana tanto el hombre como la mujer pronuncian las bendiciones del día constituidas por una serie de agradecimientos entre los cuales se incluyen tres, de carácter negativo:

Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey
del universo que *no me hiciste gen-
til*

Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey
del universo que *no me hiciste es-
clavo*

Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey
del universo que *no me hiciste mu-
jer*

Y conforme a la mayoría de los *sidurim* la mujer dice:

Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey
del universo que me hiciste confor-
me a tu voluntad.

Nótese que la mujer no agradece por haber sido creada mujer sino, por haber sido creada conforme a la voluntad de Dios, ¿Acaso el hombre no lo fue? ¿Tan malo y poco estético es ser mujer que ni siquiera se puede agradecer por ello? ¿No hay ni hubo mujeres orgullosas por su identidad?

Observemos de cerca el comentario talmúdico, base de esta plegaria:

Tosefta, Brajot capítulo 6, halajá 23:

“Dice Rabí Iehudá: tres bendiciones se deben decir todos los días: Bendito que no me hizo gentil, bendito que no me hizo mujer, bendito que no me hizo ignorante. Gentil, que está dicho ‘todas las naciones son como nada ante El’ (Isaías 40:17), ignorante, porque el ignorante no teme al pecado. Mujer, que no están las muje-

res obligadas a los preceptos.”

Es claro que el motivo enunciado por la *tosefta* es de carácter negativo también si autores y *poskim* modernos trataron de encontrarle el sentido positivo. Esta no es la explicación que surge del texto en sí mismo que plantea que la mujer no está obligada a las *mitzvot* (dependientes del tiempo). Como explica claramente Abudaraham2:

“... Y la tercera porque no está (la mujer) preceptuada a las *mitzvot ase she hazman garma...* el hombre se asemeja a un trabajador que entra al campo de su prójimo y planta con autorización y la mujer se asemeja al que entra sin autorización. Ya que su marido la domina (siguiendo el Génesis: Hacia tu marido irá tu apatencia, y él te dominará (N. de T.)) no puede incluso cumplir con lo que fue preceptuada”.

A pesar de lo dicho hasta aquí y que la mayoría de las mujeres no rezaban de acuerdo a un canon de plegaria establecido y de forma sistemática, pareciera ser claro que existieron diferencias entre las mujeres pertenecientes a los círculos sociales económicamente más altos. Podemos observar dos fenómenos: uno al que no nos referiremos extensamente, y es la existencia de sinagogas o casas de rezos de mujeres durante la edad media, o sea, no sólo una *ezrat nashim* separada sino también un edificio separado en el que las mujeres mantenían en paralelo a los hombres sus propios servicios religiosos, acompañadas por canto y plegarias en voz alta³. Incluso en algunos de los textos de ese período histórico aparece claramente el concepto de “*bet kneset shel nashim*”, sinagoga de mujeres.

El segundo fenómeno al cual prestaremos atención especial es el de la modificación de los textos de la bendición “que no me hiciste mujer” o que “que me hiciste conforme a su voluntad”. Ya en períodos anteriores tenemos clara constancia de la incomodidad provocada por este texto, mencionaremos aquí sólo algunas modificaciones registradas por los investigadores y citadas también por el Rabino Shlomo Riskin en su artículo acerca del tema⁴. Ya en un *sidur* del siglo XIV encontramos la versión: “que no me hiciste gentil... que no me hiciste esclava... QUE ME HICISTE MUJER⁵”. En un *sidur* de siglo XV figura la fórmula “que me hiciste mujer y no hombre”. Recordemos que estamos tratando de un período en que sólo los miembros de las elites sociales poseen libros propios, y en menor número

aún las mujeres, tratándose generalmente de *sidurim* mandados a copiar especialmente para tal o cual mujer importante. Esas reproducciones eran manuales, manuscritas, y eran muy caras. De aquí que la existencia de estas fórmulas sea importante en ambos sentidos, tanto en marcar el descontento con la fórmula anterior talmúdica como en destacar que sólo las mujeres pertenecientes a las elites sociales tienen acceso a la plegaria ordenada.

La fórmula “que me hiciste conforme a tu voluntad” es mencionada por primera vez a comienzos del siglo XIV por el Turó, quien dice que “acostumbraban las mujeres a bendecir” y explica “que es posible que hayan actuado así como quien justifica para sí mismo lo malo”.

De lo que surge claramente que se trata de una costumbre y no de un texto basado en las fuentes talmúdicas y que también para el autor al igual que el Talmud, la motivación de la bendición es negativa. La mujer no bendice, a su entender con alegría agradeciendo a Dios por haberla hecho tal, sino como una manera de aceptación con su destino ‘inevitable’. Bien diferente sería la lectura y la interpretación, si ambos, tanto hombre como mujer dirían por igual “ que me hiciste conforme a Tu voluntad”.

De hecho, el Talmud no menciona esta bendición, por lo que algunos *poskim* consideraron que la mujer no debe decirla. Sin embargo, esta bendición fue tan ampliamente aceptada en su uso que se incluye en la mayor parte de los *sidurim* contemporáneos. No sólo que fue aceptada y, como vimos, sufrió de diferentes modificaciones, que no hay casi duda que si el motivo de la bendición es que la mujer no puede cumplir las *mitzvot asé she hazman garmá*, en caso de que si las cumpliera desaparecería su móvil. O sea, que dependiendo de si consideramos la exención de la mujer de cumplir con los mandamientos dependientes del tiempo como un hecho esencial o circunstancial, también de ahí variaría nuestra posición con relación a la posibilidad de modificar la bendición. Si como vimos, la exención no es una prohibición, sino una autorización, para poderse abstener de la acción, la mujer no tiene prohibido esencialmente realizarla y la bendición y su posterior modificación, tienen mas que ver con cambios sociológicos que con el texto en sí mismo. Muchos otros textos fueron modificados y no entraron al *sidur*, mientras que la bendición “conforme a tu voluntad” que no tiene base toránica ni talmúdica, fue incorporada casi con unanimidad. Ello solucionaba en parte el problema de las mujeres que querían rezar y necesitaban una versión femenina paralela a la “ que no me hiciste mujer” ,

contra versiones peores aún como “que no me hiciste animal7” mostrando sin duda el inconformismo ante la “versión oficial” .

La pregunta que surge entonces es: ¿Por qué no modificar la bendición en nuestros días en los que no sólo las mujeres pueden sentirse incómodas con el texto, sino también que muchos hombres consideran una ofensa para sí mismos decir todas las mañanas “que no me hiciste mujer”? Señalemos aquí que ésta sigue siendo la versión actual también en la mayoría de los *sidurim* utilizados en las sinagogas de los movimientos reformista y conservador. Este hecho es más que notorio si se piensa que hubiera sido más simple modificar ese texto si se compara con la gran lucha invertida por la legalización del uso del *talit* por las mujeres, al que nos referiremos en las próximas lecciones. Más aún, si en nuestra generación gran parte de las mujeres cumplen las *mitzvot* al igual que los hombres, incluso aquellas que dependen del tiempo, y si el estudio de la Torá está abierto para las mujeres y éstas manifiestan un alto grado de involucramiento y compromiso con el cumplimiento de las *mitzvot*, parecería que fue socavada la base misma de la bendición.

Para responder a esta pregunta acerca de la modificación del texto en nuestros días, haremos un breve paseo por las versiones diferentes de los pasajes de la plegaria hasta que llegaron a institucionalizarse en los devocionarios que usamos en nuestros días. Además, deberemos preguntarnos también algunas otras cosas, como por ejemplo, ¿Por qué no reemplazar la bendición “que no me hizo gentil” por la bendición de carácter positivo “que me hizo Israel”? ¿O la versión negativa “que no me hizo esclavo” por la versión positiva “que me hizo libre”? y siguiendo ese criterio “que me hizo hombre” en lugar de “que no me hizo mujer”. Pero la primera parte es la esencial ya que si se reemplazara el texto por otro positivo “que me hizo Israel” quedarían automáticamente anuladas las tres versiones negativas que vimos... (Sin referirnos ahora a la discusión acerca de cuál es la cantidad de bendiciones que debe decir la persona diariamente, sino al aspecto positivo o negativo de su enunciado), porque es Israel, tanto hombre como mujer, porque Israel es libre, y porque al ser Israel no es gentil.

En la versión talmúdica utilizada en nuestros días (Vilna) aparece: “Debe el hombre bendecir tres bendiciones todos los días y éstas son; **que me hizo Israel**, que no me hizo mujer y que no me hizo ignorante8”

Sin embargo, en la mayoría de los manuscritos así como en la mayoría de los comentarios, la versión es “que no me hiciste gentil”. Aparentemente la modificación es posterior y puede deberse a la censura externa o a la autocensura, ya que sólo ella fue modificada y no las otras dos ediciones.

Pero observemos con cuidado, el Shulján Aruj por su parte plantea:

“Debe bendecir todos los días que no me hizo gentil, que no me hizo esclavo, que no me hizo mujer” - conforme a la versión que conocemos, sin embargo, el Remá⁹ agrega: “e incluso el converso puede bendecir así, pero no puede decir que ‘no me hizo gentil’ ya que al principio si fue gentil”¹⁰.

De lo que podemos preguntarnos, si el texto que el Remá tiene frente a sus ojos es el que aparece en el Shulján Aruj tal como aparece delante de nosotros. ¿A qué se refiere cuando dice que incluso el prosélito puede bendecir? Aparentemente habría una contradicción en las palabras del Remá, siempre y cuando no supongamos que el Remá se refiere a otro texto, o sea, a la versión “que me hizo Israel”. El converso puede bendecir “que me hizo Israel”, pero no puede, conforme a la observación del Remá bendecir “que no me hizo gentil”, ya que en un inicio era gentil. Conforme a parte de los comentaristas posteriores de hecho esa es la versión que está delante del Remá. Como dato importante señalemos que la primera edición impresa de las observaciones del Remá sobre el Shulján Aruj, en 1578, la versión es “que me hizo Israel”¹¹.

Esto es reforzado por toda una serie de comentaristas que traen ambas versiones o que por lo menos hablan de la existencia de las mismas. Es fundamentalmente notoria la observación del Hagrá¹² que plantea que la versión “que no me hiciste gentil” es la que vieron el Rambám y el Rif¹³, así como la que figura en el Talmud Jerosolimitano, sin embargo, en el Talmud actual (en la edición de Vilna que es la que más se usa) así como en las versiones del Rosh y del Tur figura “que me hiciste Israel”, y aparentemente esa es también su opinión junto a la de otros comentaristas y *poskim*, que consideran a esta última más adecuada¹⁴. Sin embargo, la balanza cuantitativa pareciera inclinarse por aquellos que opinan que la versión adecuada es la de “que no me hiciste gentil”, incluso alegando que de otra forma se reducirían las bendiciones que dice el hombre y es la intención aumentar en bendiciones y no reducirlas¹⁵.

Entonces bien, si existen dos versiones por lo menos, ¿Por qué no se ha realizado la modificación que aparentemente muchos quieren? Aquí nos encontramos ante otro impedimento: determinar quién tiene la autoridad para modificar “el lenguaje” consolidado por los sabios ya que conforme al Tratado de Brajot (Bendiciones) quien bendice de otra manera no cumple con la obligación de la bendición¹⁶. Y del mismo modo, Rambám dice que quien bendice con una fórmula diferente a la establecida, es como si se hubiera equivocado y debe volver a bendecir¹⁷. Mientras que en otro lugar, (Hiljot Brajot cap. 1 halajá 5), plantea que quien dice la bendición con otro texto, está equivocado, pero no establece que debe volver a bendecir y más aun, si cumplió con su obligación. Los comentaristas posteriores explicaron esta aparente contradicción en Rambám. (El tema excede el marco de nuestra discusión). De cualquier modo, queda claro que conforme a la mayor parte de los *poskim* no puede cambiarse la fórmula “que no me hiciste gentil” por la fórmula “que me hiciste Israel”, ya que la primera parece ser la redacción original. También por que al hacerlo, por un lado, se modifica el lenguaje y la intención de nuestros sabios, y conforme a otra explicación al reemplazar el texto, se eliminarían tres bendiciones.

Sin embargo, se han presentado otras posibles soluciones para la bendición “que no me hiciste mujer”. En ese sentido es interesante la propuesta del Rabino Riskin quien a partir del Tratado de Iomá que presenta un pasaje según el cual los sabios modificaron la fórmula de bendición que había establecido Moshé Rabenu: “*HaEl hagadol haguibor ve hanora*” - Dios grande poderoso y **temible**-.

Dice el Talmud:

“Dijo Rabí Ieoshúa ben Levi: ¿Por qué los llamaron la Gran Asamblea? Porque devolvieron la gloria del pasado. Moshé dijo: *HaEl hagadol haguibor ve hanora*” - Dios grande poderoso y temible-...

Vino Jeremías y dijo: Extranjeros merodean en su santuario, ¿Dónde está su temor? No dijo, Temible. (O sea, el versículo de Jeremías 32:18 dice: Dios grande y poderoso pero no dice temible). Vino Daniel y dijo: Extranjeros esclavizan a sus hijos, dónde está su temor? No dijo, temible (O sea el versículo de Daniel 9:4 dice Dios grande y poderoso pero no dice temible). Vinieron y dijeron: esa es Su grandeza que domina su instinto y su ira hacia los malvados, y eso es su ser terrible que si

no fuera por el temor al Santo Bendito Sea, como puede un pueblo mantenerse vivo entre las naciones. Y nuestros sabios [Daniel y Jeremías], ¿Cómo modificaron lo que Moshé había establecido? *Dijo Rabí Eleazar: porque saben que el Santo Bendito Sea es Verdad, no pueden mentir*”, Talmud Babilónico, Tratado de Iomá 69b.

O sea, no estaban dispuestos a mentir y engañarse a sí mismos, por lo tanto modificaron el lenguaje que había utilizado Moshé. Siguiendo este análisis, el Rabino Riskin concluye:

“Que hay muchas personas a quienes no les es cómodo mentirse a sí mismas y agradecer al Santo Bendito Sea por no haberlos hecho mujer, una creación de grado inferior’, y también muchas mujeres que les resulta difícil hablar mentira y agradecer por una identidad inferior a la de los hombres. Por lo tanto, propongo que no se modifique la fórmula de la bendición “que no me hiciste gentil” por la de “que me hiciste Israel” pero sí es necesario introducir una corrección en la bendición “QUE NO ME HICISTE MUJER”, y en la bendición “QUE ME HICISTE CONFORME A SU VOLUNTAD18”. Según esta propuesta el hombre debería decir “que no me hiciste mujer y me hiciste conforme a Tu voluntad”, y la mujer debería decir; “que me hiciste conforme a Tu voluntad y no me hiciste hombre”. El Rabino Riskin cuida de esta manera no salirse del espíritu de nuestros sabios por un lado, ni reducir la cantidad de bendiciones por el otro, tal como fue establecido por algunos *poskim* anteriores. O sea, que podría aplicarse esta modificación incluso en el marco de los sectores más meticulosos.

¿Por qué si desde el punto de vista normativo, la inserción de la modificación es posible, ésta no se ha aplicado incluso entre quienes pretenden llevar bandera del “progreso” en ese sentido?. Ello incluye tanto a los sectores del feminismo ortodoxo como aquellos identificados con los movimientos conservador o reformista. Ahora podemos plantear varios pensamientos alternativos como respuestas posibles:

1. Que aún no ha surgido un movimiento de presión lo sufi-

cientemente significativo en el seno de las mujeres “orantes”.

2. Que esa modificación no se dará sólo por un pedido intelectual de igualdad sino por la utilización de las fórmulas concretas por aquellas mujeres y hombres que rezan diariamente y pueden sentirse incómodos.

3. Que nadie ha tenido el valor de modificar la tradición escrita, que resulta más difícil de ser alterada que la verbal.

4. Que los textos de carácter religioso siguen siendo editados, corregidos y comentados por hombres y no por mujeres.

5. Que es más fácil echar culpas a la “tradición anquilosada” que asumir un papel activo y la responsabilidad de los cambios.

6. Que la mayoría de las mujeres, continúan sin rezar diariamente, y entre ellas se encuentran muchas de las que piden las modificaciones para quienes si lo hacen. Y que entre muchas de las que rezan no hay conocimiento o atención del significado de los textos.

7. Que la mayoría de los hombres no consideran fundamental esta pregunta.

8. Que la lectura de los textos durante los oficios religiosos sigue siendo automática.

9. Que no se le presta atención a los significados.

10. Que la mecanización de la lectura impide la tarea intelectual de meditar los textos significativamente.

Nuevamente, tal vez la puerta esté más abierta que lo que las mujeres mismas piensan y sienten. Debemos seguir investigando.

1. Berajot 20a y b

2. Abudaraham: Rabi David ben Iosef ben David, Sevilla, España. Compuso su sidur en 1340. La causa de su trabajo, según él la explicara fue: “Dada la larga duración del exilio, y la gran cantidad de desgracias, fueron modificadas las costumbres de las plegarias en cada una de las naciones, y la mayoría no entiende las palabras de las oraciones, y desconocen el orden de las costumbres y sus razones”. Usó como base el sidur de Saadia Gaón, a quien cita más de 60 veces, así como a los fallos del Rosh y del Tur.

3. Grossman, Jasidot Umordot, Nashim Iehudiot BeEiropa Bimei Habeinaim”, Ed. Zalman Shazar, Jerusalén 2001.

4. Con relación a ampliar este tema ver Tabori Iosef, The benedictions of self identity and the changing status of women and of Orthodoxy (en preparación para publicación); Rabi-

no Dr. Shlomo Riskin, Birkat "she lo asani isha efsharuioi leshinui" en "Lihiot Isha lehudia", ed. Margalit Shilo, Kolej, Religious Women's Forum, Israel 2001.

5. Idem.

6. Rabí Iakov Bar Asher, Baal Haturim, Oray Jaim 46.

Rabí Iakov Bar Asher: (1270 ?-1340), autoridad halájica. Iakov fue el hijo de Asher ben Iejiel (el Rosh), de quien aprendió. En 1303 acompañó a su padre desde Alemania a Toledo, donde vivió sumido en la pobreza, dedicando todo su tiempo al estudio. Su primera obra halájica es característica de su estilo, Sefer Haremazim, en la que establece normas halájicas derivadas del trabajo de su padre, conocida también como Sefer Piskei HaRosh, publicado en Constantinopla en 1515. Su obra más importante fue Arba Haturim, por lo cual es conocido generalmente como Baal Haturim o simplemente el Tur. Llegando a la conclusión que en el área halájica existía demasiada confusión, demasiadas opiniones, decidió compilar una obra que abarcara todas las halajot y costumbres relacionadas al individuo y la comunidad. Dividió la obra en cuatro secciones, turim, (columnas), la primera edición completa fue la de Piove di Sacco, 1475. La primera parte, Oray Jaim contiene 697 capítulos y trata acerca de las bendiciones, las plegarias, el Shabat, las fiestas, y los ayunos. La segunda parte trata de la Dea con 403 capítulos que trata acerca de las leyes rituales, comenzando por shejitá y trefot y terminando por idolatría y duelo. La tercera parte, Even HaEzer, 178 capítulos acerca de leyes relacionadas a la mujer, particularmente el matrimonio y el divorcio, jalitzá -levirato-, la ketuvá, la cuarta parte, Joshen Mishpat, 42 capítulos acerca de la ley civil y las relaciones interpersonales. La organización sencilla del material, el lenguaje simple, convirtieron a la obra en una creación fundamental del derecho hebreo y abrieron una nueva era en la codificación de la Halajá. Iakov invariablemente copia y cita el texto del Talmud y su comentario así como la opinión de autoridades que le precedieron y entonces coloca la Halajá generalmente siguiendo a Maimónides y a su propio padre. Sin embargo, en cuestiones de fe y creencia no dudó en oponerse a Maimónides. La excelencia de la obra hizo con que se expandiera rápidamente por toda la Diáspora, aceptada y reconocida por todos los eruditos a través de las generaciones muchos de los cuales, incluyendo Iosef Caro, Moshé Isserles, Isaac Aboab, Iacob ibn Habib, Joel Sirkes, y Jaim Benveniste, escribieron comentarios acerca de ella. Cuando Caro decidió escribir su mayor obra Beit Iosef, decidió basarla sobre los *Turim* ya que trae la opinión de la mayoría de los poskim.

7. Rabino Dr. Shlomo Riskin, "Lihiot Isha lehudia", ed. Margalit Shilo, Kolej, Religious Women's Forum, Israel 2001. Idem, pág. 143.

8. Tratado de Menajot 43b.

9. Remá: Ver apéndice del primer capítulo. .

10. Shulján Aruj, Oray Jaim 46,4.

11. Para más detalles ver: Rabino Dr. Shlomo Riskin, "Birkat she lo asani isha, efsharuioi leshinui" en "Lihiot Isha lehudia", ed. Margalit Shilo, Kolej, religious Women's Forum, Israel 2001. Observación 50. Pag, 342-343

12. Hagra: Gaón de Vilna; Eliahu ben Shlomo Zalman es conocido por su acrónimo el *Hagra* (1720-1797), fue uno de los mayores líderes espirituales e intelectuales del judaísmo en los tiempos modernos. Con fuerte carácter combinó una vida personal con un ermitaño intelectual, y un liderazgo polémico, que se extendió dejando una gran influencia en sus discípulos. Nació en Selets, Grodno. Des-



mujer en la arena

cendió de una muy conocida familia de estudiosos entre los que se encontraba Moshé Rivkes. Ya a los seis años dio una homilía en la sinagoga de Vilna y contestó correctamente las preguntas del rabino. A los siete años, Abraham Katzenellenbogen, rabino de Brest-Litovsk, lo llevó junto a Moshé Margaliof de Keidany (Kedainiai), donde estudió un tiempo. Sumado a sus estudios de Torá y Ley Oral, Eliahu estudió también Cabalá, y antes de los 13 años intentó incursionarse en el área de la Cabalá práctica. También estaba familiarizado con la astronomía, la geometría, el álgebra y la geografía a fin de entender correctamente algunos pasajes talmúdicos. Por esta misma razón prestó especial atención a la gramática hebrea convirtiéndose en uno de sus más importantes estudiosos. Después de su casamiento a los 18 años se recluyó en una pequeña casa en las afueras de la ciudad donde se dedicó únicamente al estudio.

Después de recorrer gran parte de las importantes comunidades de Alemania y Polonia, se estableció finalmente en Vilna, donde permaneció hasta su muerte.

Conforme a su propio testimonio no dormía más de dos horas diarias, dedicando el tiempo todo al estudio. Realizó sus observaciones en los márgenes de los páginas que estudiaba. Realizó un estudio especial del Talmud Jerosolimitano "abriendo nuevos horizontes y clarificando pasajes incomprensibles". A los 40 años comenzó a dar clases a un grupo de estudiantes destacados. En 1768 un pariente rico del Gaón, adquirió un predio en las cercanías de la casa de éste estableciendo una casa para el estudio y la plegaría. La sala principal se transportó posteriormente en el Bet Hamisdrash del Gaón. Algunos de sus discípulos registraron sus observaciones e ideas y esto sirvió para su posterior difusión. En general el Gaón evitaba encontrarse con personas que le eran ajenas, excepción hecha del Maguid de Dubno, Jacob ben Zeev Krantz, cuya amistad procuró. El gaón fomentó la traducción de obras de las ciencias naturales al hebreo, pero se opuso a la filosofía y el Iluminismo, considerándolas como una amenaza para la fe y la tradición. Se opuso radicalmente al movimiento jasídico. Durante su liderato Vilna se transformó en el centro de la oposición al Jasidismo. En 1772 y 1777 Menajem Mendel de Vitebsk y Shneur Zalman de Liady, jefes del movimiento jasídico en Bielorrusia, trataron de encontrarse con el Gaón para demostrarle que no había conflicto entre el movimiento y el judaísmo. Pero éste se negó a recibirlos. Su lucha sólo se fue incrementando y en 1794 el Gaón dio instrucciones para quemar públicamente la Tzavaat HaRibash (el testamento del Rabí Israel Baal Shem Tov) y la lucha siguió agudizándose.

Eliahu decidió emigrar a Eretz Israel y partió solo en 1783 con la intención que su familia se le uniera posteriormente. Desde el camino les envió una carta que es una especie de testamento espiritual. Esta misiva refleja sus sentimientos hacia sus hijos su mujer y su madre. Allí le pide a su mujer no ahorrar en la educación de los hijos, no en su cuidado, ni en su dieta y salud. Dio también instrucciones para la educación de sus hijas, y las llama a no realizar juramentos, maldedir, o polemizar. Consideró que el hablar sobre vanidades era uno de los grandes pecados por lo tanto les advierte de realizar pocas visitas, incluso a la sinagoga, y rezar en el hogar en soledad a fin de evitar conversaciones vanas.

La legendaria figura del Gaón como un santo un gigante intelectual influyó la cultura del judaísmo lituano durante todo el siglo XIX y el XX.

No existió área intelectual en la que no realizara un aporte o escribiera un libro, o notas y comentarios: la Biblia, el Talmud, incluidos los tratados menores, los *midrashim*, el Zohar, el Shulján Aruj, la gramática hebrea así como una larga lista de obras en ciencias, generales, geometría, astronomía, medicina. También escribió poesía y realizó comentarios sobre las plegarias.

13. Rif: Alfasi, Isaac Ben Iaakov (1013-1103), autor de la más importante codificación previa al Mishné Torá de Maimónides. Alfasi cierra el período de los gaonitas. El último de los gaonitas de Babilonia, Hai Gaón, falleció cuando Alfasi tenía 25 años.

Alfasi nació en Qal'at Hammad, cerca de Constantina, en Argelia. Conforme a Abraham ibn David, Alfasi estudió en Kairouan en la escuela de Nissim ben Jacob y Jananel ben Usiel. Des-

pués de su período de estudio se estableció en Fez, donde permaneció hasta 1088, cuando a la edad de 75 años fue denunciado al gobierno por sus enemigos y obligado a huir a España. Después de permanecer unos meses en Córdoba se estableció en Lucena donde permaneció hasta su muerte. Los más destacados de sus alumnos fueron Iosef ibn Migash, Iehuda Halevi, Efraim de Kalat Hamad, y Baruj ben Isaac ibn Albalia.

Alfasi dedicó su vida al estudio del Talmud, y en su difusión entre el pueblo. Cientos de las respuestas de Alfasi han sobrevivido, en su mayoría escritas en árabe durante su permanencia en Fez. Su obra más importante fue Sefer ha-Halajot (o Halajot Rabati) en cuya composición tuvo dos objetivos: (1) extraer todo el material halájico del Talmud, verificando cual es la decisión y proveyendo un compendio comprensivo de referencias, (2) Servir de un resumen del Talmud, para facilitar su estudio. El Sefer ha-Halajot fue publicado por primera vez en Constantinopla en 1509, la segunda Caro consideró a Alfasi como el primero de los tres pilares de conocimiento sobre los que basa el conocimiento de Israel (Alfasi, Maimónides, y Asher ben Iejiel), sobre cuya autoridad basó el Shulján Aruj.

14. Ver: levush hatjelet, 46; Observaciones del Sma al Shuljan Aruj, 46,4. Biur Hagra, 46,8, entre otros.
15. Ver en el Tur 46, la idea del Bait Jadash en ese sentido.
16. Ver Brajot 40b
17. Hiljot Kriat Shemá capítulo 1, halajá 7.
18. Riskin, Idem, pág 149.

**"TE HARÁS UNAS BORLAS EN LAS
CUATRO PUNTAS DEL MANTO
CON QUE TE CUBRAS"**

**La mujer en el judaísmo -
Entre el pasado y el despertar**

Por: Ethel Katz

En las dos lecciones anteriores hemos tratado el tema del cumplimiento de las mitzvot dependientes del tiempo por parte de la mujer y hemos tratado de analizar en ese contexto, la problemática del rezo cotidiano y la bendición "que no me hiciste mujer". En esta lección analizaremos el mandamiento de tzitzit y su cumplimiento por parte de la mujer, tema que como veremos, ha levantado polémicas ya desde tiempos tempranos. No debe sorprendernos que también en la actualidad haya vuelto a ser tema de debate.

En las dos lecciones anteriores hemos tratado el tema del cumplimiento de las mitzvot dependientes del tiempo por parte de la mujer y hemos tratado de analizar en ese contexto, la problemática del rezo cotidiano y la bendición “que no me hiciste mujer”. En esta lección analizaremos el mandamiento de *tzitzit* y su cumplimiento por parte de la mujer, tema que como veremos, ha levantado polémicas ya desde tiempos tempranos. No debe sorprendernos que también en la actualidad haya vuelto a ser tema de debate.

Tal como lo vimos en los capítulos anteriores, la *Mishná* en Kidushin establece taxativamente los mandamientos positivos de los que la mujer está exenta: *sucá*, *lulav*, *shofar*, *tzitit* y *tefilín*. Sin referirnos ahora al tema, ya visto, de si se trata de ejemplos representativos de toda la categoría de *mitzvot ase she hazman garmá* o si son mandamientos específicos, es claro que a lo largo de la historia se fomentó y se alentó a las mujeres a cumplir con parte de ellos como el de *sucá* y el de *shofar*. Sin embargo, no podemos decir lo mismo en relación con *tzitit* y *tefilín*, acerca de los cuales no encontramos referencia de que hayan sido promovidos por los sabios. Más bien lo contrario: En general el uso de los *tzitit* y los *tefilín* por parte de la mujer son un tema polémico

Tzitzit

La *mitzvá* de *tzitzit* aparece dos veces en la Torá:

“Habla hoy a a los hijos de Israel y diles que ellos y sus descendientes se hagan flecos en los bordes de sus vestidos y pongan en el fleco de sus vestidos un hilo de púrpura violeta. Tendréis pues flecos para que cuando los veáis, os acordéis de todo los preceptos del Señor. Así los cumpliréis y no seguiréis los caprichos de vuestros corazones y de vuestros ojos, que os han arrastrado a prostituirlos.” Números 15:38-39

“Te harás unas borlas en las cuatro puntas del manto con que te cubras” Deuteronomio 22:12

En un principio podemos considerar la *mitzvá* de *tzitzit* como derivada de la necesidad de distinguir entre la vestimenta femenina y masculina en el período bíblico. O bien como una especie de “talisman” de protección contra la conducta inmoral derivada de la interpretación del versículo 39.

La literatura talmúdica le ha otorgado un significado muy importante al precepto de *tzitzit*, por ser un medio, semejante a la *mezuzá* en la puerta, para recordar a los judíos la observancia de sus obligaciones religio-

sas. El Talmud incluso trae una parábola muy popularizada acerca de un hombre que fue salvado de cometer un pecado sensual al ver sus *tzitzit*.¹

El mandamiento acerca del fleco de color púrpura tenía también su simbolismo específico relacionado con el reinado de la Gloria de Dios.² Sin entrar en detalles aquí acerca de este precepto, recordemos que fue abolido por las dificultades en conseguir el *jilazón* -caracol del cual se obtenía la tintura de ese color- alrededor del siglo II de la E.C., y en nuestros días ha comenzado a ser usado nuevamente por un pequeño grupo de personas y también ha comenzado a ser tema de discusión, entre otras razones para determinar si es una mitzvá independiente de *tzitzit* o no. En los tiempos modernos el *tzitzit* se hace con un fleco blanco largo y tres flecos blancos cortos que son pasados por los agujeros en las cuatro puntas de la vestidura, convirtiéndose en 8 hebras que son enrollados de una manera especial, por el más largo de los flecos, llamado *shamash*, 7, 8, 11, y 13 veces, en fragmentos separados cada uno del otro por un doble nudo. Por lo que el *tzitzit* consta de 5 dobles nudos y 8 hebras (un total de 13). Este número junto con el valor numérico de la palabra *tzitzit*, que es de 600, da la suma de 613, el número de los mandamientos bíblicos que el *tzitzit* viene a recordar.

Veamos que dice el Talmud al respecto del *tzitzit*:

“Enseñaron nuestros sabios: todos están obligados a la mitzvá de *tzitzit*, *cohanim* (sacerdotes), levitas, israelitas, conversos y mujeres, Rabí Simón exenta a la mujer por ser una mitzvá *she hazman garmá...* y ¿Cuál es el motivo de Rabí Simón? Que está dicho: “para que cuando los veáis” (Números 15:39), o sea que esto excluye la noche (en la que no se puede ver).” Tratado de Menajot 43a.

Podemos ahora destacar algunas conclusiones:

1. La obligación del *tzitzit* recae sobre la ropa de cuatro puntas en cada punta del manto, o sea, que quien no viste una prenda de cuatro puntas, en principio está exento de los *tzitzit* (de la misma manera que quien no ha comido no dice la bendición de gracias por los alimentos). No se trata de una obligación que recae sobre el cuerpo de la persona, o sea, sobre la persona en su esencia, sino sobre la prenda que usa. De aquí que con el tiempo y a fin de cumplir con esta mitzvá, se desarrolló la costumbre de vestir un *Talit Katán* (Pequeño *talit*, prenda menor de cuatro puntas en la que se atan los flecos), bajo las ropas, dejando algunos, los flecos afuera para “que se vean”.

2. La mujer, como ya vimos, fue exenta del precepto de *tzitzit*, por tratarse de una *mitzvá* dependiente del tiempo. Y esto lo aprendieron los *poskim* del versículo mencionado “Tendréis pues flecos para que cuando los veáis, os acordéis de todo los preceptos del Señor”, de aquí que conforme a la reglamentación de los sabios las *tzitziot* tienen que ser vestidos sólo durante el día y no durante la noche, por lo tanto son una *mitzvá* que depende del tiempo lo que provoca la exención de su cumplimiento por la mujer.

3. La *mitzvá* se refiere al *tzitzit*, o sea, los flecos y no a la obligación de vestir una prenda de cuatro puntas. Por lo que es importante distinguir por un lado entre el *talit katán*, que generalmente se viste para poder cumplir con la *mitzvá* permanentemente y la costumbre desarrollada posteriormente acerca de usar el *Talit*, que puede llamarse en español taled, o manto que se adoptó para usos rituales específicos, durante la plegaria matutina.

Amplíemos un poco este último punto. Conforme a la mayoría de las fuentes, el *talit* no es un precepto, sino una costumbre desarrollada a partir de la combinación de una forma específica de vestidura, el manto de la antigüedad, y el deseo de cumplir con la *mitzvá* de los *tzitzit*, tomando con el tiempo usos rituales específicos.

El *talit* que es de hecho un manto rectangular de cuatro puntas, una herencia de la ropa de la antigüedad, tanto del manto beduino como del manto romano, comúnmente utilizado por los hombres³. Manto que servía también para el cumplimiento de la *mitzvá* de *tzitzit*. Cuando el manto era llevado como parte de la vestidura, los *tzitzit* eran colocados en él ya que se trataba de una prenda de cuatro puntas. Con el tiempo y bajo la influencia de las diferentes culturas de la diáspora, el manto dejó de ser parte común de la vestidura y por lo tanto el *tzitzit* colocado en el *talit* dejó de cumplir la función de recordar permanentemente el cumplimiento de las *mitzvot*, para transformarse en un elemento de la indumentaria ritual que es utilizado en parte de las plegarias, fundamentalmente en la matutina. De aquí el desarrollo del *talit katán*. Para la observancia del mandamiento de *tzitzit* de manera que todo el tiempo se llevaran los flecos que recuerden el cumplimiento de las *mitzvot*, había que reemplazar la función del manto, surgiendo el *talit katán* como prenda de cuatro puntas que permite el cumplimiento de la *mitzvá*. El *talit* exterior y grande, por su parte ocupó un lugar central en las plegarias cotidianas. Generalmente el hombre lo viste en la mañana antes de colocarse los *tefillín* y algunos caminan así hacia la sinagoga donde realizarán el rezo matutino o bien lo vestirán en la sinagoga directamente, en ambos casos con la bendición correspondiente, que no es otra que una de las dos bendiciones del *tzitzit*: Bendito eres Tú, rey del Universo, que nos comandaste envolvernos “Lehitatef BaTzitzit. Mientras que al vestir el *talit katán* previamente dice Bendito eres

Tú, rey del Universo , que nos comandaste el tzitzit “*she tzivanu al mitzvat tzitzit*”

El tamaño mínimo del *talit* es conforme al Shulján Aruj Oraj Jaim 16,1 I que alcanza para vestir a un niño en edad de caminar. La mayoría de las personas rezan con el *talit* echado a los hombros aunque existe también la costumbre de cubrirse con él la cabeza.

Los diferentes usos y costumbres del *talit* demuestran claramente que no nos encontramos ante una mitzvá específica de la Torá ya que si fuera así podríamos pensar, por ejemplo, que todo varón mayor de 13 años debe usar *talit*, sin embargo, es costumbre en gran parte de las comunidades asquenazies incluso entre los judíos más observantes, comenzar a usar *talit* sólo a partir de la boda, mientras que el *tzitzit* es usado ya desde la infancia, como parte de la educación del niño en el cumplimiento de las *mitzvot*. Asimismo en las comunidades orientales se utiliza el *talit* en la mayor parte de los rituales ya a partir de los 13 años y en algunas comunidades asquenazies se suelen confeccionar *talitot* especiales para los niños.

O sea, debemos diferenciar entre el *minhag* que se convirtió obviamente en normativo⁴ y la *mitzvá* de *tzitzit* prescrita originariamente por la Torá.

Esta diferenciación nos ayuda a distinguir entre los diferentes usos del *talit*. Se utiliza, como dijimos, el *talit* en todas las plegarias matutinas todos los días del año a excepción del día de Tishá Beav (que se lo usa en la tarde) y el día de Iom Kipur que se lo coloca y bendice antes del anochecer, y se permanece con él durante toda la plegaria de la noche y durante todo el día. En algunas comunidades el oficiante, - baal tefilá- lo utiliza también en el rezo de la tarde. Y utiliza todos los días del año sin excepción el *tzitzit* o el *talit katán*. En los servicios religiosos de las comunidades reformistas y conservadoras, por lo menos en gran parte de las primeras, se utiliza un *talit*, generalmente angosto, que no parece ser un manto sino más bien una chalina o bufanda, y es utilizado en primer lugar por el rabino, el *jazán* o el oficiante del servicio y no tiene carácter obligatorio para los feligreses. Esta clase de *talit* es generalmente usado por los rabinos, líderes espirituales, *jazanim* y oficiantes cuando están presentes en el rezo también si no lo conducen. Algunos de los feligreses lo usan en los servicios matutinos y todo aquel que es llamado a la lectura de la Torá lo viste en el momento de la lectura, sino lo hizo antes. Sin excepción todo aquel que es llamado a la Torá, incluidas las mujeres en muchas de las comunidades en que las invitan a ascender y bendecir por la lectura de la Torá, se colocan entonces el *talit*. Esta diferenciación será importante para entender a que se refiere la gente cuando pregunta, pide o reivindica la utilización del *talit* para las mujeres.

¿Se habla de la utilización del *tzitit*, o sea, del *talit katán* que va debajo de la ropa para el cumplimiento de la mitzvá o se trata de la utilización del manto, taled, *talit*, la prenda exterior de uso ritual durante el rezo matutino? En ese sentido pareciera que los caminos del movimiento feminista ortodoxo difieren del resto. En parte del movimiento feminista ortodoxo se presenta la reivindicación del derecho al uso del *tzitit*, todos los días del año, debajo de la ropa para el cumplimiento de la mitzvá de *tzitzit*, y no la utilización del *talit*, por encima de las vestiduras, de uso en el ritual matutino. En cambio, en el seno de los movimientos conservadores y reformistas, se presenta más la lucha por el uso del *talit*, como parte de la indumentaria ritual, fundamentalmente en el momento de la lectura de la Torá cuando una mujer es llamada a hacerlo o cuando una mujer es la oficiante del servicio. Punto este último a los que nos referiremos en la próxima lección.

Ahora bien, veamos como se relacionan las fuentes al tema. Conforme a los versículos bíblicos no hay referencia al género de la *mitzvá* de *tzitit*, o sea, no existe referencia alguna en la Torá acerca de que esta *mitzvá* recaiga sólo sobre los hombres. Más aún el *midrash* Sifrei 115 establece que a las mujeres también se les aplica, mientras que como vimos el Talmud en Menajot, exceptuaba a la mujer por tratarse de una *mitzvá* dependiente del tiempo. Esa posición es expresada también por los *poskim* posteriores como el Rif, Halajot Ketanot y el Shulján Aruj en Oraj Jaim 17:2.

Como ya vimos en el capítulo anterior, existe una discusión si la mujer tiene prohibido cumplir con esas *mitzvot* o si sólo está exenta, y aparentemente la balanza, al menos la histórica, se inclina por esta última acepción, centrándose la discusión en si la mujer debe o no bendecir ante la realización de una *mitzvá* que no le fue dada, como ya vimos anteriormente ya que ésta no puede decir "que fui ordenada" (*asher kidshanu bemitzvotav vetzivanu*) como es la fórmula habitual de las bendiciones que en el caso del *tzitzit* sería "Bendito eres Tu Dios rey del universo, que me santificaste con tus preceptos y que me ordenaste el precepto de *tzitzit*". Al mismo tiempo vimos también que las mujeres son alentadas a cumplir algunas de las *mitzvot*, de lo cual queda claro que no se trata de una prohibición.

El Rambám, por ejemplo,, establece:

"Mujeres, esclavos y menores están exentos de la *mitzvá* bíblica de *tzitzit*... mujeres y esclavos que desear vestir *tzitzit*, lo hacen sin bendecir..." 5

Es Rambám quien establece que no se bendice por acciones normadas por la costumbre, casi estableciendo un paralelo entre esos fallos. Mientras que el Raavad en relación con el mismo punto escribe que existen

aquellos que autorizan a la mujer a bendecir al vestir el *tzitzit* siendo ésta una línea clara de determinación halájica siguiendo a Rabeinu Tam en la *tosafot* y tal como vimos con relación a si las mujeres *somjot* o *no somjot*, al inicio de este capítulo. Siguiendo la línea que las mujeres “*somjot* para darles satisfacción”, dicen las *tosafot* claramente:

“Dice Rabenu Tam, a pesar de que enseñamos como Rabí lehuda, la Halajá es como Rabí losi ya que él tiene razón (en relación a si las mujeres *somjot* o no *somjot*). Como el precepto de *tefilín* que Mijal hija de Shaúl se ponía *tefilín* y la mujer de lona peregrinaba a Jerusalén y como relata el episodio de Jaguiga 17b que trajeron el ternero a la *ezrat nashim* (el sector para las mujeres) y las mujeres colocaban sus manos para ‘darles satisfacción a las mujeres’ y **tienen permitido bendecir sobre las *mitzvot ase she hazman garma* ya que a pesar de estar exentas de la obligación de la *mitzvá*, la realizan como lo hacia Mijal bendiciendo....**

y tal como ya lo vimos “no protestaron los sabios por eso”.8

Y más aún en otro pasaje dicen las *tosafot*:

“De aquí aprende Rabeinu Tam que las mujeres bendicen sobre las *mitzvot ase she hazman garma* a pesar de estar completamente exentas, ya que incluso conforme a las reglamentaciones de los sabios están exentas (y no solo por la Torá)... de todas maneras pueden bendecir y esto no se considera como quien pronuncia el nombre de Dios en vano (Exodo 20) por decir una bendición que no deben... ya que de no ser así, todas sus bendiciones no serían desperdiciadas.”9

Mas allá de la discusión acerca de la bendición, queda claro que las mujeres acostumbraban usar el *tzitzit*, ya que de no ser así los *poskim* no hubieran tenido la necesidad de dictaminar fallo alguno con relación a la bendición del *tzitzit* por parte de la mujer, tal como lo atestigua entre otros el Sefer Hajinuj, siglo XIII al decir en la *mitzvá* 386:

“Y se acostumbra esta *mitzvá* (la de *tzitzit*) en los hombres en todas las épocas y todos los lugares, pero no en las mujeres, y si quisieran las mujeres usar

el *tzitzit*, lo hacen sin bendición conforme a la opinión de parte de los exégetas, y algunos dijeron: con bendición”

No es sino hasta el siglo XIV que nos encontramos con un testimonio escrito acerca de la oposición rotunda al uso del *tzitzit* por parte de la mujer, *de lo que nuevamente queda claro que su uso era frecuente entre ciertos sectores de la sociedad judía femenina*. Conforme a los historiadores, este fenómeno tal vez pueda relacionarse a la intensificación del rezo entre las mujeres. Tal como vimos, existían incluso *minianim* y sinagogas sólo para mujeres, fundamentalmente en Asquenaz. Estos temas no han sido aún suficientemente investigados, aunque los últimos estudios históricos hablan claramente de la existencia de una elite femenina sobre todo en Alemania, que participaba activamente en la vida religiosa recitando, entre otras acciones, las plegarias cotidianas y en ese marco, aunque no necesariamente relacionado, se encuentra el tema del uso del *tzitzit*.

La referencia de los *poskim*, no sólo en cuanto al uso sino en cuanto a la participación de la mujer en la preparación de los *tzitziot* para los hombres, la encontramos en la Responsa del Maharil¹⁰ quien escribe por un lado “que en el lugar donde existe un hombre que sabe preparar el *tzitzit* (atarlos como lo explicáramos en este capítulo) no lo realizará una mujer”, siguiendo de hecho el fallo anterior dado por el Maharam de Rotenburgo. Sin embargo, parecería que este fallo no cambió la realidad según la cual las mujeres no sólo preparaban el *tzitzit* sin que también los vestían.

“Dijo el Maharil que en el lugar donde existe un hombre que sabe preparar el *tzitzit* no lo realizará una mujer. Y dijo que no le queda claro por qué hay mujeres que se imponen a sí mismas la obligación del *tzitzit*. Y le preguntaron ¿Por qué no protesta ante la Rabanit¹¹, la señora Brona en su ciudad quien todo el tiempo viste *Talit Katán*?. Y respondió: Porque ella tal vez no me escucharía y en este caso entonces es preferible que actúen por error a que actúen intencionadamente. Si bien vi mujeres que visiten el *tzitzit*, e incluso una aquí en nuestro barrio, me parece que es sorprendente y lo considero una arrogancia y son llamadas legas¹².

De esta cita no sólo queda claro que no se trata de un asunto personal, sino de una costumbre en el seno de las mujeres del lugar. Mas aún aprendemos que el Maharil, figura central en su época, sabe que su protesta no ayudará y que las mujeres no escucharán su argumento por lo cual prefiere no advertirlas de manera directa. Caso contrario, las obligaría a desobedecer conscientemente un fallo, mientras que a través de su silencio puede considerar la actitud de las mujeres como surgida del error y no de la intención de la violación de lo que él considera normativo.

Por otro lado y no menos importante, el Maharil menciona por pri-

mera vez, al menos en una fuente escrita, el tema de la arrogancia. Que la mujer cumpla con un precepto del cual está exenta demuestra arrogancia de su parte, y en este caso en especial más que en otros, ya que para cumplirlo, incluso debe utilizar una vestimenta que normalmente las mujeres no visten, ya que la *mitzvá* recae sólo sobre prendas de un tipo específico: las de cuatro puntas. Pareciera ser que el Maharil condena esta clase de “activismo” en la búsqueda del cumplimiento de la *mitzvá*, al que llama producto de arrogancia. Cabe preguntar si ésta es una actitud general hacia el cumplimiento de los preceptos o una actitud particular con relación a la mujer.

La actitud de desalentar a la mujer del cumplimiento de la *mitzvá*, a pesar de no estar prohibida para ellas se repite en diferentes autores a partir del siglo XIV en adelante. actitud de desalentar a la mujer del cumplimiento de la *mitzvá*, a pesar de no estar prohibida para ellas, Como ya lo vimos, el argumento usado es porque lo consideran un acto de arrogancia e incluso de ignorancia, ya que si no fue preceptuada, no debe cumplir con el precepto. Debemos aclarar que esa es también una actitud genérica contra la adopción, también por los hombres, de costumbres que intentan convertir en normativas, sin que hubiera un mandato bíblico o una decisión rabínica. Más aún recordemos que la *mitzvá* de *tzitzit* tiene como sentido fundamental recordar el cumplimiento de las *mitzvot*, y si la mujer está exenta del cumplimiento de parte de las *mitzvot*, tal vez no necesita entonces ser recordada de las mismas. Si el acento su pusiera en la textualidad del versículo (y en la conocida anécdota ya citada) que dice: “Así los cumpliréis y no seguiréis los caprichos de vuestros corazones y de vuestro ojos, que os han arrastrado a prostituiros”, el mandato surge más claramente en dirección a los hombres y no a las mujeres. Así aparece también latente en el texto del Remá, quien trae la opinión del Maharil diciendo:

“Y de todas formas si desean cubrirse con el *tzitzit* y bendecirlo pueden hacerlo así como en el resto de las *mitzvot she hazman garma* pero se ve esto como arrogancia y por lo tanto no deben vestir el *tzitzit* ya que no se trata de una obligación que recae sobre la persona [sino sobre la prenda.] O sea, que no precisa comprar un *talit* para cumplir con *tzitzit*...”

Pero tal vez la visión de Rabí Moshé Fainstein¹³ es la que mejor nos permite entender la polémica actual, cuando en su respuesta publicada en Igrot Moshé, Oraj Jaim 49 plantea que si la motivación de la mujer es el cumplimiento de la *mitzvá* puede vestir el *tzitzit*. An-



mujer en la playa

te este enunciado pareciera quedar claro que el Rabino Fainstein supone o sospecha que las motivaciones del uso del *talit katán* pueden derivarse de otras cosas y no del deseo puro del cumplimiento de la *mitzvá*. Esta observación, ubicada en el tiempo y en el espacio apropiados, ya que el Rabino Fainstein falleció hace apenas unos años y es prácticamente nuestro contemporáneo, puede servirnos para entender parte de la gran discusión alrededor del tema del *talit* en la mujer. En el mundo tradicional no se escuchan prácticamente voces para el uso del *talit* de carácter ornamental, sino que la controversia es y existe aunque no se suele hablar mucho del tema. En relación con el uso del *talit katán* para la observancia de la *mitzvá* de *tzizit*. En ese caso pareciera no haber restricción alguna para la utilización del *talit katán* y de hecho así como en la edad media algunas mujeres lo usaban, también hoy algunas lo usan. La controversia entonces existe en relación con el uso del *Talit*. El uso del *talit gadol*, es percibido por la corriente ortodoxa como una deformación, en el sentido que no manifiesta, a los ojos del mundo tradicional, el cumplimiento de ninguna *mitzvá*, sino un deseo de imitación a la vestimenta ritual masculina por un lado, y un estandarte de lucha contra el mundo ortodoxo.

El *talit*, es llevado sobre las ropas y se ve, a diferencia de otras *mitzvot*, y de ahí tal vez la repercusión que ha ganado en la disputa popular entre las corrientes a diferencia de otras *mitzvot* o *minhaguim* que al no verse no se convierten en banderas de lucha de nadie. Interesante en ese sentido será ver la actitud hacia los *tefilín* tanto en el sentido estricto de la *halajá* como en la actitud social en la pugna entre los movimientos, tema que veremos en la próxima lección.

-
1. Menajot 44a
 2. Menajot 43b
 3. Ver Menajot 39b y Baba Batra 98a
 4. Minhag: Ver primer capítulo.
 5. Rambám, Mishné Torá, Hiljot tzitzit 3:9
 6. Para más detalle con relación a este tema y el pasaje talmúdico siguiente ver las dos lecciones anteriores.
 7. Talmud Babilónico, Tratado de Rosh Hashaná 33a
 8. Tosafot Eruvin 96a.
 9. Talmud Babilónico, Tratado de Kidushin 31a, Tosafot , texto que comienza "delo"
 10. Mahariil: Moellin, Jacob Ben Moses (?1360-1427), usualmente conocido como Mahariil (Morenu ha-Rav Jacob ha-Levi) y también como Mahari Segal y Mahari Molin), el más importante talmudista de su generación y jefe de las comunidades judías de Alemania, Austria, y Bohemia. Nacido en Mainz. Jacob estudió con su padre y posteriormente en Austria. A su regreso a Mainz fundó una sinagoga que ganó muchos alumnos. Los estudiantes vivían en su casa y se mantenían de los medios que les suministraba la comunidad. De esa *ieshivá* salieron los más importantes rabinos de Alemania y Austria de la generación siguiente. Condujo a la comunidad en tiempos controversiales y en sus decisiones siempre tuvo en cuenta

la realidad imperante, y cuando se le presentaba para resolver algún problema que podía dañar económicamente a la comunidad buscaba siempre encontrar una solución favorable. En sus prédicas Moellin enfatizó el mandamiento de la caridad y la justicia así como el cuidado de la dignidad de los pobres.

Se dedicó también a la astronomía. El Maharil conocía varios de los dialectos del alemán y escribió en hebreo prosa y lírica..

Sus obras más importantes:

1. Minhagei Maharil (Sefer Maharil, publicado por primera vez en Sabionetta, 1556). La mayor parte de las tradiciones y costumbres citadas en la obra son traídas pro Moses Isserles (Rema) en el Shulján Aruj

2. Responsa, publicada por primera vez en Venecia 1549.

11. Rabanit: femenino de la palabra Rav - Rabino. Nombre generalmente dado respetuosamente a la esposa del rabino.

12. Ver también Abraham Grossman al respecto, en "Jasidot Umordot, Nashim Lehudiot BeEiropa B imei Habeinaim", Ed. Zalman Shazar, Jerusalén 2001. págs. 337- 338

13. Feinstein, Moisés (1895-1986), rabino y líder de la ortodoxia en los EE.UU.: Nacido en Bielorrusia en 1921 fue nombrado rabino de Luban, en las cercanías de Minsk, donde actuó hasta su emigración a los Estados Unidos en 1937. Llegado a los EE.UU. fue nombrado líder de la ieshivá de New York Metivta

Tiferet Jerusalem, que se transformó bajo su conducción en una de las principales *ieshivot*. Feinstein fue una de las autoridades halájicas más importantes de su tiempo y sus fallos son considerados de suma autoridad por la ortodoxia. Sus decisiones se relacionan a muchas áreas de la ciencia y la tecnología moderna a la luz de la Halajá así como se confronta con problemas relativos a la realidad de la comunidad judía latinoamericana. Su Responsa se llama Iguerot Moshe, y sigue el orden del Shuljan aruj. Feinstein, sumamente valorado fue elegido para cargos importantes tales como la presidencia de la Unión de Rabinos Ortodoxos, y presidente de la sección norteamericana de la Mo'ezet Guedolei ha-Tora de Agudat Israel.

LAS MUJERES Y LAS MITZVOT

La mujer en el judaísmo - Entre el pasado y el despertar

Por: Ethel Katz

El tema de las mitzvot se convierte en esencial, cuando la mujer que desea manifestarse en su vínculo con su Creador se siente excluida, muchas veces sin necesidad de que así sea, y sin saber recurrir a las fuentes o a los maestros que puedan guiarla en la búsqueda de las respuestas adecuadas.

La mujer y los tefilín

La *mitzvá* de *tefilín* aparece en la Torá en cuatro oportunidades y como ya vimos, generalmente está cerca con las de *Mezuzá* y *Tzitzit*. Para mayor comodidad de los lectores traemos aquí las fuentes:

A:

5: Amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza.

6: Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy.

7: Se las repetirás a tus hijos, le hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado;

8: las atarás a tu mano como una señal y serán como una insignia entre tus ojos

9: las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas. *Deuteronomio 6:5-9*

B:

18: Poned estas palabras en vuestro corazón y en vuestra alma **atarlas a vuestra mano como una señal y sean como una insignia entre vuestros ojos,**

19: Enseñádselas a vuestros hijos, hablando de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado.

20: las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas, para que vuestros días y los días de vuestros hijos en la tierra que Dios juró dar a vuestros padres sean tan numerosos como los días del cielo sobre la tierra. *Deuteronomio 11:13-21*

C:

8: En aquel día harás saber a tu hijo: Esto es con motivo de lo que hizo Dios conmigo cuando salí de Egipto:

9: Y **esto te servirá como señal en tu mano y como recordatorio ante tus ojos,** para que la Ley del Señor esté en tu boca, porque con mano fuerte te sacó el Señor de Egipto... *Exodo 13:1-10*

Y nuevamente:

D:

16: esto será como señal en tu mano y como insignia ante tus ojos porque con mano fuerte nos sacó el Señor de Egipto. *Exodo 13:11-16*

Los *tefilín* están compuestos por unas pequeñas cajas negras de cuero que contienen los pasajes bíblicos mencionados, con cintas de cuero negras con las que los varones adultos deben ajustar durante la plegaria de los servicios cotidianos matutinos. Los *tefilín* a semejanza de los *tzitzit* cumplen la función de “recordarnos” el cumplimiento de las *mitzvot* y también estos deben ser colocados durante el día y no durante la noche. La manera exacta de confeccionar los *tefilín* y de colocarlos, no está indicada en la Torá, pero está determinada por la Ley Oral y esta práctica antigua será confirmada por Josefo y por el Talmud. Cada receptáculo o caja cuadrada, lit. “casa” (*bait*) está fabricada con cuero de carnero o de otro animal *casheher* y contiene pergaminos en miniatura escritos por un escriba que incluyen los cuatro pasajes donde es mencionado el precepto bíblico concerniente a los *tefilín*. Los *tefilín* de la cabeza se colocan con el *bait* sobre la frente, arriba de la línea del cabello, atada con un nudo en la nuca y dos cintas colgando sobre el pecho, los *tefilín* del brazo, se colocan con el *bait* sobre el músculo del brazo superior, se ajusta el nudo y el resto de la cinta se envuelve sobre el codo y luego siete veces entre el codo y la muñeca, después sobre la mano.

En las plegarias matutinas los *tefilín* se colocan después del *talit*. No se colocan *tefilín* en Shabat, festividades solemnes o fiestas de peregrinaje, que en sí mismas constituyen un “signo” entre Dios y el pueblo de Israel, tampoco en la mañana de Tisha Beav. El término *tefilín* deriva del hebreo *tefilá* (plegaria), en muchas traducciones se utiliza el término filacteria derivado del griego, sin embargo, éste que entró también en el Nuevo Testamento¹ Evangelio según san Mateo 23:5 es un concepto peyorativo inadecuado que significa “amuleto”.

Conforme a la mayoría de los comentaristas y *poskim*, el precepto ha sido interpretado literalmente y aparentemente sólo en el siglo XII el comentador Shmuel ben Meir lo interpreta en sentido figurado y en su comentario acerca del Exodo 13:9 dice: “Conforme a la esencia de su significado literal significa “que será como un recordatorio como si estaría escrito sobre la mano”, Abraham ibn Ezra² Abraham Ibn Ezra; (1089–1164), poeta, lingüista, comentador bíblico, filósofo, astrónomo y médico. Ibn Ezra nació en Tudela, España, en la que vivió gran parte de su vida. Conforme a la leyenda Ibn Ezra se casó con la hija de Iehudá Halevi con quien había establecido una importante relación. Muy poco sabemos de su vida personal y familiar. El Segundo período de la vida de Ibn Ezra va desde 1140 hasta el día de su muerte, tal como él lo cuenta en ese período huyó de España a Roma “con el espíritu atormentado” y probablemente esto se haya debido al conversión real o supuestas de su hijo Isaac al Islam. Ibn Ezra vivió mudándose de un lugar a otro y fue en ese período que escribió la mayor parte de su obra. En Roma escribió su obra acerca de la lengua hebrea *Moznei Leshon ha-Kodesh* y un breve comentario acerca de los libros de Job y Daniel y tradujo varias obras de gramática hebrea del árabe al hebreo. En 1145 vivió en Lucca, donde escribió un breve comentario al Pentateuco entre otras obras y luego se trasladó a Verona donde escribió *Sefer ha-Ibur*, *Sefer ha-Mispar* and

Safa Berura . En 1147 partió para Provenza y luego se dirigió al norte de Francia. En este último país escribió Ta'amei ha-Lujot (aún no publicada), Sefer ha-Shem, así como comentarios a los libros de Daniel, los Salmos, y los Profetas Menores, el Cantar de los Cantares y algunas obras astrológicas *lesod ha-Mispar* y *Mishpetei ha-Mazalot*, *Sefer ha-Moladot* y *Reshit Jojma*, *Sefer ha-Te'amim*, *Sefer ha-Mivjarim*, *Sefer ha-Me'orot*, y *Sefer ha-Olam*. En Francia se hizo amigo de R. Jacob Tam. En 1158 se dirigió a Londres donde escribió *lesod Mora* e *Igueret Shabat* pero en 1161 regresó a Narbonne. Se cree que a edad avanzada emprendió el camino a Eretz Israel. Conforme a la leyenda popular Ibn Ezra es conocido como un hombre sencillo y modesto que se conformaba con pocas cosas y no aceptaba recibir favores de otros. Un manuscrito encontrado en la Biblioteca Nacional de Viena contiene la siguiente frase " el segundo día de la luna nueva del primer mes de Adar de 1167 Ibn Ezra falleció, a la edad de 75 años". Como resultado de su forma de vivir, sus textos son en general tratados breves y no están metodológicamente organizados., UNO de los más grande comentaristas de la Torá plantea también esta misma explicación que él mismo rechaza.

Como ya lo mencionáramos en las lecciones anteriores, los *tefilin* se encuentran mencionados en la Mishná entre los preceptos de los cuales la mujer está exenta por tratarse de mandamientos positivos que dependen del tiempo. Sin embargo, tenemos indicios claros que algunas mujeres cumplían con el precepto ya en el período de los *tanaitas*.

Las fuentes en relación con este tema son un poco más complejas ya que por un lado el Talmud de Babilonia, en el Tratado de Eruvin, 96a nos relata que:

"Mijal hija de Kushi, se colocaba los *tefilin* y los sabios no protestaron por eso, y la mujer de Iona, peregrinaba a Jerusalén y no protestaron por eso"

Ambas son *mitzvot asé* que dependen del tiempo y el texto explica que a pesar de que se trata de *mitzvot* que dependen del tiempo, los sabios no protestaron porque estaban de acuerdo con Rabí Iosi que las mujeres *somjot*, de lo que se desprende que conforme a Rabí lehudá los sabios protestaron³ Ver capítulo 4.

Mientras que el Talmud de Jerusalén en el Tratado de Berajot 2,3, plantea que los sabios SI protestaron por la actitud de Mijal.

En un intento por reconciliar las dos fuentes y resolver la contradicción las *tosafot*⁴ *Tosafot*, ver capítulo 4, nota de pie de página 5 explican que el mandamiento de los *tefilin* "requiere *guf nakí* – cuerpo limpio – y las mujeres no son lo suficientemente meticulosas en esto"⁵ *Tosafot*, Eruvin 96a, Mijal bat Kushi.

Notemos entonces que conforme a las *Tosafot* el problema no es de esencia, derivado de la naturaleza de la mujer como ente, sino que el cumplimiento de esta *mitzvá* requiere un nivel de limpieza corporal que a su criterio a las mujeres les costaría llegar. Creo que podemos ver aquí un reflejo de la realidad del siglo XII donde el agua y en general la higiene no

eran un producto al alcance de la mano con la facilidad de lo es hoy en los países modernos y también un dejo de ciertos mitos acerca de la biología femenina y la limpieza, aunque con todo y esto es muy importante de destacar, el texto no utiliza la palabra *TOHAR* – pureza, sino el simple término *Guf Nakí* – cuerpo limpio. O sea no se trata como algunos piensan de un tema relacionado a la pureza ritual de la mujer mal interpretado muchas veces como ya lo vimos. Seamos más exactos, de hecho tampoco un hombre sucio, por ejemplo lleno de barro y sucio por sus secreciones corporales, puede colocarse los *tefilín*. Más aún, un hombre que sufre problemas estomacales no debe colocarse los *tefilín* más que para la lectura del She-má.

También el *sefer hajinuj* menciona la *mitzvá* de *tefilín* cumplida por la mujer y observa que hay quienes opinan que puede ser realizada, con bendición o sin bendición, al igual que lo vimos en relación con el *tzitzit*⁶ Sefer Hajinuj, mitzvot positivas 386 y 421..

Es interesante notar como a pesar de que el Talmud Babilónico es generalmente considerado como autoridad halájica y como a pesar de que lo citado de las *tosafot* es una explicación al móvil y no una determinación halájica, la idea que la mujer no puede colocarse los *tefilín* perduró en la memoria colectiva y en la tradición más que la imagen de Mijal a la cual conforme al babilónico los sabios no reclaman. En este sentido el texto que aparentemente tuvo mayor influencia y marca el pensamiento colectivo en esa dirección es la observación del Rema⁷ REMA traída en el Shulján Aruj, Oraj Jaim 38, 3. El texto del Shulján Aruj establece:

“Mujeres y esclavos están exentos de *tefilin*
por que es una *mitzvá she hazmán garma*”

Sobre lo que agrega el Rema en el siglo XVI, utilizando justamente y de forma poco usual el lenguaje del Talmud de Jerusalén:

“Y si las mujeres quieren ser más exigentes consigo mismas – [o sea, quieren cumplir la *mitzvá*]- se les protesta por esto”

Y Mishná Brurá⁸ >Mishna Brura, ver Jafetz Jaim, en la clase anterior, cap. 3, continuación 2, nota de pie número 4. explica que el motivo del Rema es la necesidad de *Guf Nakí*, convirtiendo nuevamente una explicación en norma halájica. Así también el Aruj Hashulján⁹ Aruj Hashuljan plantea junto con el Rema y el Mishne Brurá, que ya que las mujeres no están obligadas a cumplir con este precepto deben evitar realizarlo para no correr el riesgo de violar la norma de *guf nakí* con alguna flatulencia. Notemos nuevamente que este requerimiento recae también sobre el hombre y el Talmud¹⁰ Shabat 49a y 130a establece claramente que el concepto de *guf nakí* incluye también que el

hombre debe evitar flatulencias mientras lleva puestos los *tefilín* de lo cual establecerá más tarde el Shulján Aruj que un hombre que sufre una malestar estomacal o enfermedad intestinal no debe colocarse los tefilín más que para la recitación del Shema¹¹ Shuljan Aruj, Oraj Jaim, 38 ,2.

Siguiendo estrictamente este análisis podemos concluir que existe una clara constancia de que mujeres en diversas épocas utilizaron los *tefilín*, y de hecho muchas lo hacen aun hoy en día. Si bien esta usanza no es común, no fue recriminada conforme al Talmud de Babilonia, y más aún podríamos suponer que en un mundo donde el problema de *guf nakí* es fácilmente superable, no habría mayor impedimento para que la mujer se coloque los *tefilín*.

Esta conclusión nos lleva al pensamiento que en el terreno del cumplimiento de las *mitzvot*, parecería haber una mayor apertura teórica de la que existe en la práctica. Un mayor deseo de la existencia de la norma que una disposición de cumplirla en forma personal o colectivamente. Lo mismo podríamos ver en relación con el tema de la lectura de la Torá por parte de la mujer, tema que no trataremos aquí con profundidad, pero que generalmente es mal entendido pensándose que la mujer tiene en principio prohibido leer la Torá. La idea que existe una prohibición normativa de la lectura de la Torá, es errónea. Por el contrario, conforme a las fuentes basadas en la letra de las Escrituras, la mujer debe al igual que el hombre leer la Torá, pero será posteriormente el Talmud quien establezca:

“ Dijeron nuestros sabios: todos son contados para el *minián* de 7, [los que son llamados a la lectura de la Torá] incluso el menor e incluso la mujer. Pero dijeron nuestros sabios que la mujer no leerá la Torá por el respeto al público”. Tratado de Meguilá 23a.

O sea, que el impedimento no tiene nada que ver con que no puede escucharse la voz femenina en la sinagoga como algunos suponen, ni con una prohibición esencial, sino con algo de carácter más social que es el “respeto al público” el cual conforme a diferentes fuentes puede tener cierta relación con el no avergonzar a los hombres que no saben leer, que serían desplazados por las mujeres en esa parte del servicio. En ese sentido encontramos varias fuentes que plantean claramente que la mujer puede leer públicamente la Torá si no hubiera hombres que lo hagan, o puede leer entre los siete pero no ser la primera. Un fallo ilustrativo en ese sentido es el del Maharam acerca de casos excepcionales en los que la mujer puede leer la Torá en presencia de los hombres. Dice el Maharam, comentando una cuestión muy pintoresca, en el caso en el que una sinagoga contara durante un servicio religioso en el que se debe leer la Torá con la presencia exclusiva de cohanim y mujeres y ello provocaría la situación que el

acostumbrado orden del llamado a la lectura de la Torá, según la cual, primero asciende un cohen, luego un levita y luego Israel :

“Y en una ciudad que todos son *cohanim* y no hay en ella ni un solo Israel, creo que el Cohen debe leer dos veces, y después leerán mujeres, ya que todos completan siete, incluidos las mujeres y los menores y explicó Rabenu Simja que no justamente hasta completar siete, sino que es la norma también para tres ... “pero dijeron nuestros sabios que la mujer no leerá la Torá por el ‘respeto al público’. Pero donde esto no es posible se pospondrá el respeto al público por el defecto de los *cohanim*, para que no se diga que son hijos de divorciadas”¹² Kahana, Respuestas y fallos de Maharam, I artículo 47. Respuestas de Maharam, Praga, artículo 108.

Hoy existen algunos círculos en los cuales el tema del “respeto al público” ha sido superado, recreando y creando grupos de *tefilá* de mujeres, en los que se lee la Torá. Nuevamente podemos observar como la teoría y la práctica no van necesariamente de la mano. Sin embargo, creemos que es importante observar como parte de la discusión pública en relación con estos temas en el mundo latinoamericano se basa muchas veces en los prejuicios y el desconocimiento de las fuentes, llevando a veces enfrentamientos innecesarios o bien a distanciamientos de lo judaico por carecer de la capacidad de hallarle la esencia trascendente, convirtiéndolo así para esos círculos en caduco e irrelevante.

El estudio y la vida judía cotidiana son los que pueden tal vez darnos las herramientas para construir un mundo judío fiel a nuestro legado y simultáneamente adecuado a las necesidades de un mundo cambiante.

El tema de las *mitzvot* se convierte en esencial, cuando la mujer que desea manifestarse en su vínculo con su Creador se siente excluida, muchas veces sin necesidad de que así sea, y sin saber recurrir a las fuentes o a los maestros que puedan guiarla en la búsqueda de las respuestas adecuadas. Por otro lado, el cumplimiento de ciertas *mitzvot* se ha convertido en mero acto ritual, por el que aparentemente se lucha, pero que muchas veces en el fondo, al crecer espiritualmente, la mujer siente de cualquier manera la carencia y la exclusión. El tema no es de movimientos, sino un tema de esencias. Alcanza con ver que el movimiento conservador latinoamericano prácticamente no ha producido líderes femeninas, a pesar que ritualmente la mujer pareciera contar con mayores libertades y derechos. El tema no es la forma sino el fondo. El tema no es si la niña de 12 años leerá la Torá sino, ¿Cuál es el conocimiento que esa niña y su madre tienen acerca del judaísmo y cual es su vivencia cotidiana?. ¿Esa niña y su madre se

sienten incómodas cuando al rezar todos los días deben ver en el *sidur* la famosa frase “que me hizo conforme a su voluntad”? ¿Conoce, comprende, esa niña el texto y lo ama, o sólo le fue presentado el fragmento que debe criticar y rechazar? ¿Se siente incómoda porque quiere servir al Creador cumpliendo con los preceptos y piensa que no puede hacerlo? ¿O se siente incómoda porque no puede hacer lo mismo que hacen los varones?

Cada uno encontrará sus respuestas.

Nosotros creemos que el estudio serio y profundo es el único que puede dar las pistas para ellas.

La mujer en este área, parecería tener más lugar que el que ella misma ocupa, acostumbrada por procesos sociales y empujada por los hombres a ubicarse en el ala marginal de la sinagoga. Sin embargo, esta tradición no se desprende del texto en todo su sentido y por el otro la tradición judía se asienta también en la conducta de las generaciones anteriores y no sólo en el texto escrito siempre y cuando esta conducta no contradiga el texto y su espíritu. Como vimos, parecería que las mujeres judías de la Edad Media, a pesar de no saber leer, tenían más clara la amplitud de sus posibilidades de expresión en la vida judía que gran parte de las mujeres de hoy. Entre ellas había también *mashgijot*, y *mohalot*. Entre ellas había quienes usaban *talit katán* y *tefilin*. La Edad Media considerada generalmente como oscura, se presenta como un verdadero desafío a la figura femenina judía. En parte, tal vez, por el papel protagónico que la mujer asumirá en la economía familiar, que le permite ocupar un lugar de autonomía e independencia. Tal vez ese fenómeno nos sirva de antecedente para comprender las voces femeninas que se levantan exigiendo su lugar en la vida religiosa de la comunidad, con profundidad y fe, con una verdadera vocación de Servicio a Dios. Con amor y respeto.



Nomi

CAP. 5

MATRIMONIO Y DIVORCIO, ALGUNAS APROXIMACIONES GENERALES

La mujer en el judaísmo - Entre el pasado y el despertar

Por: Ethel Katz

Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer y se hacen una sola carne... Génesis 2:24

Colocados los fundamentos básicos de nuestro conocimiento acerca del tema de la mujer con relación a las *mitzvot* y al estudio de la Torá estamos ahora, acercándonos ya al final de nuestro curso, en condiciones de enfrentar algunos temas de importancia acerca del status de la mujer en la esfera familiar y legal. Temas que por sí mismos ameritarían más de un curso independiente.

El matrimonio es conforme al judaísmo, más allá o más acá de un acto guiado por el amor, un acto de carácter legal realizado entre dos personas que asumen de ese modo compromisos específicos. Dicho compromiso, es asumido públicamente ante la presencia de dos testigos que dan de hecho validez al acto. El rabino, que en nuestros días es quien coordina comúnmente la ceremonia, es sólo una figura que guía a la pareja en la realización del acto legal, pero jurídicamente su presencia es prescindible. Lo que no se puede evitar para darle validez al acto es la participación de dos testigos con capacidad jurídico-religiosa. Sin ellos el acto es inexistente. Más aún, aunque no se acostumbra y no se acostumbró en el pasado, no hay impedimento legal ninguno para que una mujer cumpla la función de *mesaderet kidushin*. Es importante destacar este hecho ya que muchos confunden la función del “coordinador” u “ordenador” de la boda, en hebreo *mesader kidushin*, con el papel asumido por el sacerdote en el matrimonio cristiano. La unión que se verifica entre seres humanos, puede o no resultar exitosa como dice Rashí en su comentario al versículo de Génesis 2:18 :

“No es bueno que el hombre esté sólo. Voy a hacerle una ayuda adecuada (*ezer kenegdó – una ayuda frente a él*)”¹ Para más detalles de este tema ver capítulo 2. - *ezer kenegdó. Tuvo méritos es una ayuda, no los tuvo, es un enemigo contra él*”.

Y hay quien dice, ‘si tuvo méritos, la *Shejiná* – la presencia de Dios - habitará con ellos, entre ellos-, y si no los tuvo... todos sabemos el infierno que puede implicar’. El Creador es el casamentero por antonomasia pero la responsabilidad definitiva de la elección y la vida de pareja recae sobre los hombres y las mujeres.

El judaísmo ha considerado fundamental desde siempre la institución familiar, a tal punto que hoy en la era del “post-post” debe enfrentarse con preguntas sumamente difíciles para las que no siempre se encuentran, al menos no fácilmente, las respuestas. Si la familia es la institución básica de la comunidad y el pueblo, ¿Cómo nos enfrentaremos al tema de las familias uniparentales? y ‘cómo enfrentaremos la parejidad homosexual?, y ¿Cómo solucionaremos los problemas derivados de los tratamientos de inseminación artificial en lo que se refiera a la paternidad y la *kashrut* de esos niños? Cada una de esas preguntas merece una respuesta por

parte de los estudiosos de nuestro tiempo. Son temas que afectan a muchas personas que necesitan la guía espiritual en mayor medida aún que las uniones clásicas y que deben enfrentarse solos con sus preguntas sin contar con las respuestas que solicitan. La base de la importancia de la célula familiar queda determinada ya por el primer mandamiento de la Torá:

“Y bendíjolos Dios y díjoles Dios: **Sed fecundos y multiplicaos** y henchid la tierra y sometedla: mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra.” Génesis 1:28

La orden de la reproducción humana.

La *mitzvá* de la procreación recae conforme a la *Halajá* sobre el hombre. Es éste quien tiene que procrearse, por lo tanto es éste quien tiene la obligación de unirse a la mujer. Es interesante notar que esta obligación considerada tan básica no le es dada a la mujer, y algunos de los comentaristas dicen que de hecho no podría habersele ordenado a la mujer una *mitzvá* para cuyo cumplimiento debiera poner en peligro su vida, ya que el parto implica un cierto riesgo para la madre y las *mitzvot* fueron dadas para la vida. No se puede entonces ordenar a la mujer la realización de una *mitzvá* que la ponga en peligro.

A través de este ejemplo llegamos nuevamente a un punto interesante y es la existencia, en general, de muchísimas ideas erróneas arraigadas en el público acerca del tema de la mujer y la familia. Muchos creen, erróneamente, que la mujer no fue preceptuada a cumplir con el mandamiento de la reproducción por considerar que no es importante. Otros, peor aún, porque la mujer es considerada sólo un medio, un instrumento, para la reproducción del hombre. Resulta difícil imaginar el sutil y delicado pensamiento que se esconde tras la determinación, y que muestra coherencia con el principio general de la Vida. Del mismo modo, nuestros sabios establecen que el hombre debe tomar mujer aún si ya ha cumplido con la *mitzvá* de la reproducción, conforme a la opinión de la Guemará en *levamot* 61b traída posteriormente por el Shulján Aruj:

“Si tiene hijos puede descuidar la obligación de fructificar y multiplicarse, pero no la de vivir con una mujer, lo cual respalda al Rabí Najmán, quien declaró que dijo Shmuel: Ni aún el que tiene muchos hijos puede estar sin mujer. Por que se ha dicho: No es bueno que el hombre esté solo (Gen. 2:18). *levamot* 61b²
Ver también Shulján Aruj, *Even Haezer* 1,8 y 9.

De lo cual queda claro que la reproducción no es el único fin del matrimonio sino que la comunidad humana, el amor, y la sexualidad son fundamentales para la vida del ser humano. De hecho las normas halájicas no sólo rigen y guían la realización del contrato legal sino que establecen también las pautas para la vida de la pareja en un detalle inusitado, comenzado por los compromisos mutuos y terminando por el detalle de la sexualidad.

En la antigüedad y hasta no hace tanto tiempo en la mayoría del pueblo, el matrimonio tenía normalmente lugar cuando la hija mujer estaba aún bajo la tutela de su padre. La mujer, así como el hombre, menores de edad, (menores de 13 en el hombre y menores de 12 en la mujer), no eran considerados entidades económicas y/o legales independientes y por lo tanto no podían establecer acuerdos y contratos de ningún tipo sin el consentimiento de su padre. Carecían de la capacidad jurídica, establecida en muchos códigos a partir de diversas edades. Nótese que generalmente las personas se sorprenden de los aspectos negativos de esta mayoría de edad considerada tan temprana, en contraposición a la mayoría de edad en el mundo moderno recién otorgada a los 18 o a los 21 años dependiendo los diferentes países. Sin embargo, también si el padre tenía la autoridad para casar a la hija antes de su llegada a la mayoría de edad, como ya lo vimos, éste podía hacerlo sólo en la edad que la hija podía dar su consentimiento explícito y decidir a quien quiere como esposo.

“Tiene prohibido el hombre casar a su hija cuando es menor hasta que crezca y diga ‘a fulano yo quiero’” (Talmud Babilónico, Tratado de Kidushin 81b).

Mucho más problemático en ese sentido era el casamiento de una menor de edad huérfana de padre, cuya madre o hermano decidían casarla, guiados muchas veces por la necesidad de su protección económica y social. En caso de que esa boda se realizara sin el consentimiento de la menor, la *Halajá* le reserva el derecho de negarse, o sea, de permitirle antes de llegar a la mayoría de edad, simplemente, salir de la casa de su marido, sin necesidad de divorcio, ni trámite legal alguno. La menor cuya familia la otorgó en matrimonio a un hombre no está, por tanto, obligada a permanecer con él contra su voluntad, que es mayor que la de su familia. Y con todo lo raro que puede sonar a nuestros oídos modernos, ¡Cuán importante es esta prerrogativa si lo comparamos con el matrimonio cristiano, que por sus características no concede la posibilidad del divorcio ni de la “negación”! La menor en ese caso quedaría sumida a la autoridad de su marido sin posibilidad de disolver el vínculo, establecido como sacramento divino.

Conforme a lo que nos relata la Mishná sabemos que el matrimonio, los *kidushin*, o sea, la consagración de la mujer a un hombre se realizaba en la antigüedad de tres maneras:

“La mujer se adquiere de tres maneras, por dinero, por contrato, por coito. Y se adquiere a sí misma de dos maneras, por divorcio y por la muerte del marido.” Tratado de Kidushin 2b.

Nuestros sabios entendieron la problemática esta determinación. Esa formulación permitía de manera casi irrestricta los matrimonios sin el consentimiento familiar y sin la aprobación social por un lado, y por el otro, la facilidad del acto permitía engaños y abusos y la creación de falsas expectativas provocadores de más de un verdadero desastre familiar. De hecho conforme a esta norma, cualquier hombre y mujer que mantuvieran relaciones sexuales podrían quedar unidos por la institución matrimonial.. Ello provocó que los sabios estipularan posteriormente los *kidushin* a través del dinero y en presencia de un *minián* y reprobaron severamente los *kidushin* realizados por coito. La institución matrimonial exigió para ser válida, la publicidad y presentación social a través del *minián* y, una mínima garantía pecuniaria que estableciera las responsabilidades y compromisos contractuales en la relación³ Ver Tratado de Kidushin 12b. De hecho los *kidushin*, o sea, el acto de consagración, se realizan actualmente a través de la entrega del anillo, que suple lo que los sabios llamaron por dinero, o sea, la entrega a la novia de un objeto que valor. El matrimonio queda realizado a partir de dos actos que en la antigüedad eran independientes: los *Kidushin*, durante el que el novio otorga el anillo y consagra a la mujer como suya diciéndole “*arei at mekudeshet li betabaat zo*”, esto es: Estás ahora consagrada a mí a través de este anillo, y el segundo acto el de los *Nisuim* – en el que la mujer entra a la casa del hombre. En la actualidad estas dos etapas se realizan una tras otra en el mismo acto, separados generalmente por la lectura de la *Ketuvá* – el contrato matrimonial -. En el pasado estos dos actos se realizaban con la distancia de un año, después de los *kidushin*, la consagración la pareja volvía a sus respectivos hogares paternos y se prepara la dote, la boda y todo lo necesario para la futura vida en común. Este acto **no** es el conocido hoy como compromiso ya que en el momento de los *kidushin* la mujer pasaba a ser desposada y, por tanto, quedaba prohibida para todo hombre que no fuera su novio y de hecho quedaba también prohibida para éste hasta el momento de los *nisuim*. Conforme a algunas interpretaciones este acto que hoy es simbolizado por la *jupá* misma y conforme a otras, por la reunión de la pareja en la habitación destinada a este fin a la finalización de la lectura de las 7 bendiciones realizada bajo la *jupá*.

El casamiento compuesto de sus dos partes tiene como uno de los

elementos centrales la firma del contrato matrimonial o *ketuvá*. La *ketuvá* fue establecida como un recurso legal para defender a la mujer. Dicen los sabios “para que no le sea fácil sacarla” o sea, para que no le sea fácil divorciarla. En el momento del divorcio el hombre debía y debe pagar una suma importante de dinero establecida en la *ketuvá*. Ello debería obligarle a pensar más seriamente antes de decidir divorciarse para casarse con otra mujer o porque se disgustó con la presente. La *ketuvá* utilizada también en nuestros días, implica de hecho el compromiso asumido por el marido hacia la mujer fundamentalmente en los aspectos económicos.

En nuestros días la *ketuvá* perdió parte de su importancia en ese sentido, como consecuencia de las disposiciones de Rabeinu Guershom⁴ Rabeinu Guershom, Guershom Ben lehudá Meor Hagolá (c. 960–1028), uno de los primeros talmudistas y líderes espirituales del judaísmo alemán. Conocemos pocos datos acerca de su biografía entre ellos que aparentemente nació en Metz y estableció su hogar en Mainz donde dirigió una *ieshivá*, y en donde escribió la *ketuvá* de su segunda mujer Bona, en 1013. Guershom mencionó sólo a uno de sus maestros lehudá ben Meir ha-Kohen Leontin del que recibió la mayor parte de su conocimiento. Sus alumnos más famosos fueron Eliezer, el Grande, Iacov ben Iakar e Isaac ben lehuda, éstos dos últimos maestros de Rashí. Una tradición no confirmada habla de un hijo de Guershom llamado Eliezer. Mientras que algunos de los rishonim comentan acerca de un hijo que fue forzado a convertirse al cristianismo y murió antes de poder retornar al judaísmo y, sin embargo, su padre cumplió las normas de duelo por él. Es probable que este episodio se sitúe alrededor del año 1012, cuando Heinrich II dictó un edicto de expulsión de los judíos de Mainz. La reverencia que le tuvieron las generaciones posteriores se manifiesta en el apodo de Rabeinu Guershom, Nuestro Rabino Guershom, y que fue manifestada por Rashí posteriormente, “Rabenu Guershom, sea la memoria del santo y el justo una bendición, que ilumine los ojos del exilio, y de la cual dependa todo el judaísmo ashquenazí... ” Parece que ésta es la fuente para su famoso apodo “Me’or ha-Golá” (Luz del Exilio). El nombre de Rabenu Guershom es inseparable de las *takanot* que redactó (ver capítulo primero la definición de *takanot*) de las cuales la más famosa fue el *jerem* –el anatema- por el que prohibió la poligamia. Bien conocido también es el *jerem* – la prohibición de leer una carta privada sin autorización. Rashí cita también una *takaná* según la cual está prohibido recordarle sus transgresiones a un judío que fue convertido forzadamente y retornó al judaísmo. Algunos atribuyen las prohibiciones de divorciar a la mujer contra su voluntad a Meir de Rothenburgo y los estudiosos del siglo 15 se refieren a éstas como *takanot* comunales - TAKANOT HA-KAHAL. Es probable que se le hayan atribuido a Rabeinu Guershom para acrecentar el poder de las mismas, mientras que por otra parte no existe ningún motivo por el cual suponer que las *takanot* atribuidas a Guershom no fueran realmente de él mismo., que ha sido tal vez la reglamentación más revolucionaria de nuestros *poskim* en el área del derecho de familia.

Rabeinu Guershom establece, dos cláusulas fundamentales que rigen aún en nuestros días.

- 1.La prohibición de tomar más de una mujer, o sea, la anulación de la poligamia.

- 2.La prohibición de divorciar a una mujer contra su voluntad.

De algún modo un poco inexplicable, esta segunda disposición es menos conocida por el público que la primera, existiendo también en este punto grandes malos entendidos. Muchos creen, malinterpretando la norma y la Halajá, que aún en nuestros días se puede aplicar el modelo bíblico y el modelo talmúdico de acuerdo al cual el hombre puede repudiar o divorciar a la mujer aún cuando ésta no quiera.

Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un *sefer krittut*, una carta de partición⁵ Es interesante y preocupante observar que en las traducciones aparece el término 'carta de repudio', cuando de hecho el término hebreo krittut implica una separación, una división, una extracción, un corte. La carta implica el divorcio y la finalización de los compromisos entre las partes, sobre todo los económicos y maritales. El término repudio parecería tener una connotación afectiva y valorativa de la cual la palabra krittut está desprovista. y la despedirá de su casa. Deuteronomio 24 1-4

O como dice el texto en levamot 112b:

"No es lo mismo el hombre que se divorcia, que la mujer de quien el marido se divorcia. Un marido despide a la esposa tanto si ella quiere como si no quiere, el hombre se separa sólo si él quiere"

Decíamos que de algún modo (machistamente misterioso) algunos prefieren olvidar la existencia de la segunda reglamentación. Tanto quienes defienden como quienes atacan la Halajá acostumbran pasarse por alto esta cláusula.

Ambas restricciones, que tienen ya más de 1000 años se han convertido en norma aceptada por la inmensa mayoría de nuestros *poskim*, y son las que en de alguna forma disminuyeron la importancia de la *Ketuvá* como medio de defensa de la mujer ya que el "para que no sea fácil sacarla" se reemplazó por la disposición concreta del consentimiento femenino. Es importante aclarar en esto algunas salvedades que creo son la base en parte del antagonismo sentido por parte de nuestro pueblo a las leyes del divorcio. Hoy nos parece muy normal que la figura legal de divorcio exista, sin embargo, recordemos que existen aun civilizaciones en las cuales el divorcio y la disolución del vínculo matrimonial son imposibles. En el judaísmo ambas figuras legales existen. Sin embargo, como en todo sistema legal, cuando el divorcio no se realiza de común acuerdo sino a partir de un conflicto y una demanda, existen diferentes causales de divorcio los cuales están directamente relacionados a la vida de la pareja judía. La mujer conforme a la Mishná, puede pedir o demandar el divorcio y que existen casos en los cuales el *Bet Din* obligará al hombre a divorciar,



pensativa

como lo son en el caso de ciertas enfermedades, o el incumplimiento de sus obligaciones maritales, tanto económicas como sexuales, hacia la mujer. Existe una serie importante de polémicas y discusiones entre los *poskim* acerca de la aplicación de la obligación y los medios de punición posibles en caso de que el marido no quiera otorgar el divorcio.

En la próxima clase ampliaremos este tema y también trataremos acerca de temas tan apasionantes para la mujer como los del *mamzer*, la *agunut* y la posibilidad del divorcio por iniciativa femenina.

CAP. 5
SEGUNDA PARTE

**MATRIMONIO Y DIVORCIO,
ALGUNAS APROXIMACIONES GENERALES**

**La mujer en el judaísmo -
Entre el pasado y el despertar**

Por: Ethel Katz

El Remá dice claramente que, no se le puede creer al marido cuando afirma que la mujer es la responsable de la intemperancia... en caso de violencia intra familiar, en la que la mujer es golpeada

Finalizamos la clase anterior después de recorrer algunas pautas sobre la juridicidad de la institución matrimonial, anunciando la existencia de una serie importante de polémicas y discusiones entre los *poskim* acerca de la aplicación de la obligación y los medios de punición posibles en caso de que el marido no quiera otorgar el divorcio. La institución matrimonial es obviamente una de las que más afectan a la mujer judía y el conocimiento de la normatividad halájica y del desarrollo de los fallos sobre la misma, ubican a la mujer en su peculiar lugar. La obtención de su libertad de un contrato matrimonial que no desea o al que no puede seguir aliada, es un derecho por el que la mujer tuvo que luchar.

Estas regulaciones, por un lado por su carácter jurídico, y por el otro, por deber enfrentarse con pautas culturales basadas en estereotipos, no superaron la esfera de la creencia popular, no siempre acertada. Nuestro curso nos permite aclarar aquellos aspectos a partir de la mujer, de manera tal que nuestra discusión se base en realidades y no por concepciones no siempre ajustadas a la juridicidad.

Uno de los incisos básicos en este tema, es la determinación del Shulján Aruj, basada en la Guemará en Ketuvot 77, según el cual se establece:

Los siguientes son los maridos que *pueden ser obligados* a dar el divorcio y pagar la *ketuvá*: el furúnculoso, el que tiene pólipos, el juntador, el fundidor de cobre, el curtidor, tanto si lo eran antes de la boda o lo fueron después de ella. Sobre todo esto dijo el Rabí Meir; aunque él se lo haya puesto por condición ella puede decirle: creía que podría tolerarlos mas ahora no puedo tolerarlos. Lo sabios dijeron: Tiene que aguantarlos, aunque no quiera, a todos menos al furúnculoso, porque con la unión lo debilita. Ketuvot 77a

Conforme a la evolución de la discusión con relación a este texto, el Shulján Aruj establecerá posteriormente:

Los siguientes son los maridos *que pueden ser obligados* a dar el divorcio y pagar la *ketuvá*: quien tiene olor en la boca, o en la nariz, o comenzó a recolectar las materias fecales de perros, o a ser curtidor o comenzó a trabajar el bronce. Si ella quiere puede seguir con él (y si ella sabía que tenía estos problemas antes de casarse, no se lo puede obligar a darle el divorcio porque ella pensó que podría tolerarlo). El

hombre se enfermó de forúnculos [no queda claro el diagnóstico de esa enfermedad de la piel], se lo obliga a dar el divorcio y a pagar la *ketuvá* y aunque ella quiera quedarse con él (o, que así hubieran convenido antes de la boda, no le hacen caso y los separan contra su voluntad, porque vivir juntos lo pone en peligro. Y si ella dice: me quedaré con él y habrá siempre testigos para que no mantengamos relaciones sexuales, le hacen caso. Shulján Aruj, Even Haezer 154, 1.

el Remá observa acerca de este texto, agregando más causales de divorcio:

Hay quienes dicen que a quien hizo apostasía del judaísmo, lo obligan a divorciar a su mujer, y hay quienes no están de acuerdo con esto, expresando, que no se compele el divorcio al apóstata, o aquel que realizó otras transgresiones al judaísmo siempre y cuando no haya atentado contra la mujer, como por ejemplo dándole de comer cosas prohibidas o transgrediendo un juramento por el cual no debía avergonzarla ni golpearla, o que hace promesas y no las cumple razón por la cual los hijos mueren, o quien frecuenta prostitutas y su mujer se queja, o que hay testigos que lo vieron cometer adulterio,... y hay quienes dicen que por esto lo obligan a divorciar, pero por tener hijos con una gentil no, ya que puede ser que sólo estén hablando mentiras sobre él.

Y más aún, el ***incumplimiento de las obligaciones maritales es también causal de divorcio:***

Quien dice no la mantengo y no la alimento, lo obligan a alimentarla y si el Bet Din no puede obligarlo, como por ejemplo no tiene con que alimentarla, si ella lo desea así lo obligan a divorciarla inmediatamente y pagarle su *ketuvá*. Y lo mismo se aplica para quien no quiere mantener relación sexual. Shulján Aruj, Even Haezer 154, 3.

Nuestros *poskim* hacen referencia al tema de la violencia familiar,

estableciendo claramente la prohibición de golpear a la mujer y la regularización según la cual la mujer que abandona el hogar por mal trato no puede ser considerada *moredet* (rebelde). El Rosh agrega que si no la divorcia deberá mantener a la mujer y darle vivienda independiente.

Veamos lo que dice el Remá como observación al artículo anterior del Shulján Aruj:

Y así el hombre [o sea, así como en los casos anteriores que el marido no quiere alimentar o mantener vida sexual es obligado a divorciar, también lo es en los casos que cita el Remá] que se encoleriza muy frecuentemente y echa a la mujer de la casa porque de esta manera no la alimenta y se aparta de ella sexualmente más de lo estipulado y es como un hombre rebelde de sus alimentos y sus obligaciones sexuales.

El hombre que golpea a su mujer está realizando una transgresión como quien golpea a su prójimo y si acostumbra hacer esto, el Bet Din tiene la fuerza de hacerlo sufrir y excomulgarlo y azotarlo con toda clase de obligaciones y hacerle jurar que no volverá a golpearla y si no obedece al Bet Din hay quienes opinan que se lo obliga a divorciar siempre y cuando lo hayan advertido antes porque no es conducta de Israel golpear a sus mujeres... Todo esto cuando él es el responsable, pero si ella lo insulta gratuitamente o denigra a sus padres y él la advirtió contra esa actitud, pero ella continúa hay quienes piensan que la puede golpear, pero hay quienes dicen que incluso a una mujer mala no se puede golpear y creo que la primera idea es la correcta. Pero si no se sabe quien comienza, no se le puede creer al marido que ella es la responsable porque todas las mujeres son consideradas *kesherot*, y se pone alguien entre ellos [para que viva con ellos] para ver por culpa de quien es este mal y si ella lo insulta sin motivo, la divorcia sin pagarle la *ketuvá*... y si ella dejó la casa a causa de que él la golpeaba y pidió prestado para comer siempre él debe pagarle (el gasto)...

Notemos como el Rema hace una especie de juego de ideas trayendo diferentes opiniones y a pesar de traer el concepto de que si la mujer es

la responsable del conflicto parecería merecer la violencia y manifestar que está de acuerdo con esa idea, en el párrafo siguiente trae la opinión según la cual el marido **NO** tiene la posibilidad de alegar la culpabilidad de la mujer, en caso de que no se sepa quien comenzó, que es como todos sabemos la mayoría de los conflictos. ¡¡Más aún para demostrar la culpabilidad de la mujer harían falta testigos!! Situación casi impensable, por la que en la mayoría de los casos habría de aplicarse conforme a esto la presencia de una tercera persona "entre ellos". La segunda observación de importancia vital en nuestros días, es el hecho que el marido deberá realizar el pago de los gastos en caso de que la mujer abandone el hogar a causa de la violencia, y por supuesto el marido está obligado siempre al pago de los gastos de los hijos. (Capítulo al que no podremos entrar ahora, pero sólo diremos que la manutención de los hijos es una obligación específica del padre). Incluso en Israel, pocos son los que conocen esta protección legal, y por ello cometen serios errores poniendo en peligro la vida de la mujer al recomendándole quedarse junto a un marido golpeador. Tienen el injustificado temor que el Bet Din, la declare "mujer rebelde". No existe prácticamente esta posibilidad. El Remá dice claramente que en caso de violencia intra familiar en la que la mujer es castigada, no se le puede creer al marido cuando afirma que ella es la responsable de la misma. Sólo en el caso prácticamente imposible en el que hayan convivido con testigos que pudieran demostrar esa posibilidad, la responsabilidad por el abandono del hogar recae sobre el marido quien no sólo debe divorciarla conforme a esta opinión, sino que debe pagar los alimentos del período en cuestión.

Otro tema por lo general ignorado es que en la normatividad halájica, la mujer puede plantear la incompatibilidad sexual como una casual de divorcio. Así es establecido por el Talmud en el Tratado de Ketuvot y posteriormente el Rambám. El Tratado de Ketuvot en uno de los pasajes que trata el tema de la mujer rebelde, plantea entre otras cosas:

¿Cuál es la mujer rebelde? La que dice - contes-
tó Amemar - "Me gusta, pero quiero hacerlo sufrir".
Pero si dice, "Me repugna" no hay que obligarla. Ke-
tuvot 63b

Planteamos aquí los aspectos que tienen que ver con la mujer y su derecho a demandar el divorcio porque son los que generalmente no se conocen.

Considero importante aclarar que en la actualidad gran parte de los prejuicios existentes contra la *Halajá* en ese sentido se relacionan a tres aspectos fundamentales:

1. La desinformación del público en general acerca de la ley, tanto del lego y laico como el público observante.

2. El hecho que gran parte de nuestro pueblo no rija su vida conforme a los ordenamientos de la Halajá hace que al necesitar la intervención del Bet Din – Corte Rabínica - para temas de matrimonio y divorcio tanto en Israel como en la Diáspora se generen conflictos y frustraciones. Es obvio que haya cortos circuitos en la comunicación, entre quienes les es irrelevante la norma y la costumbre. Eso sucede con las personas que tienen que someterse a normas jurídicas que no son de su patrimonio en lo cotidiano y que no han introyectado como parte del sistema jurídico general. Si a toda persona le resulta muy complejo y frustrante deber someterse a un tribunal, los temas de familia traen una carga afectiva mayor todavía y presentarse a un Bet Din, puede ser una experiencia extremadamente shockeante. Sin duda cualquier familia que debe presentarse ante tribunales del tipo que fuera sufre cuando debe ventilar sus cuestiones personales y muchas veces sus intimidades.

3. Para quienes viven conforme a las normas de la *Halajá* el problema es menor, existiendo por supuesto necesidad de cambio y adaptación pero existiendo, una aceptación voluntaria de la autoridad halájica. Pese a que la carga afectiva es similar en todas las personas, no existe la dificultad de enfrentarse por primera vez con normas y tribunales ajenos a la cotidianidad.

4. Existen serios problemas en la decodificación de los mensajes en todos los públicos. No todos los que viven según la *Halajá*, tienen suficiente conocimiento de las normas de familia que fueron desarrollándose por generaciones. La mayoría de ellos o no las estudió o, se encuentra inmersa en un marco cultural lejano a las mismas o, le dio otras alternativas. Los judíos que no viven conforme a la *Halajá* y desconocen la terminología y los conceptos derivados de la misma no entienden los términos. No forman parte de su mundo. Una situación más difícil se da cuando la terminología que se usa, es tan diferente, que ciertas palabras tienen otro significado que puede tener significados distintos y contradictorios. Incluso, ciertos conceptos que en un principio parecen incluso ofensivos tienen un significado diferente en el uso diario del que tenían en los textos halájicos, que son usados en las cortes. Los pro-

cedimientos usados son coherentes dentro del sistema de la *Halajá*, pero a veces resultan ajenos a los que se usan en otros tribunales. Al mismo tiempo, lamentablemente, la mayoría de los *daianim* en ejercicio no habla el lenguaje del pueblo (tampoco en lo cotidiano), así como no lo hacen los jueces en las cortes civiles, sino un lenguaje jurídico, esto lleva más de una vez a problemas básicos en la comunicación, ya de por sí cargada afectivamente. Hay un problema de códigos verbales y de comunicación. Es difícil manejar el conflicto familiar que es el que lleva a esas personas a su presentación ante una corte, sumándole a los prejuicios que permanentemente acompañan a todos los sectores de nuestro pueblo en relación con los 'otros' diferentes. Esa carga predispone negativamente a las partes y no les permite la mínima empatía incluso para poder defender sus posiciones en forma más eficiente.

Pongamos un ejemplo de este problema. Si como dijimos antes, el varón está obligado a observar el mandamiento de reproducción pero está casado con una mujer que ha demostrado su infertilidad por más de 10 años, la Mishná nos enseña¹ Talmud babilónico, Tratado de *levamot* 64a:

“ Cuando uno se casa con una mujer y vive con ella diez años sin que engendre hijos, no debe postergar [por más tiempo el cumplimiento de su mandamiento de reproducción]. Si se divorcian. Ella se puede casar con otro” .

Esta enseñanza se convirtió a lo largo de los siglos, conforme a los fallos de nuestros *poskim*, en un derecho, y no una obligación. O sea, nadie impone a la pareja separarse. Ningún *Bet Din* investigará de oficio, es decir, por cuenta propia, la situación de las parejas como podría entenderse de la fuente talmúdica para ver quien está en falta para obligarlo a reproducirse. Veamos, por ejemplo, como falla el Rema:

Hay quienes opinan que esto es [esta enseñanza se aplica] si no dio vida nunca [se refiere a la obligación del divorcio] pero si dio a luz un bebé que vivió el tiempo necesario [generalmente 30 días], a pesar de que aún no cumplió el mandamiento de creced y multiplicaros, no se lo obliga a divorciar. *Y en nuestro tiempo que no se acostumbra imponer el divorcio en este caso, el hombre puede alegar que es por su causa que no nacen niños y no se lo obliga a tomar*

*otra mujer.*² Shulján Aruj, Even Haezer 154, 10.

Quien vive conforme a las normas de la *Halajá* y desea separarse de su mujer estéril por supuesto puede hacerlo, *aún contra la voluntad de su pareja*, para poder cumplir con la *mitzvá* de la reproducción. La gente muchas veces se horroriza cuando comenta acerca de lo escrito en la Mishná que es de conocimiento público, sin entender la fuente de la norma. Si para cumplir un mandamiento ese hombre necesita de otra mujer, ¿Cómo podemos resolver el problema, para quienes su deseo o necesidad de reproducción es un problema existencial y vital que le afecta realmente? De hecho, nuestros sabios se confrontaron a este tema de muchas maneras demostrando su comprensión al hombre que no desee separarse de su mujer simplemente por que la quiere. Sin entrar ahora en todos los detalles, diremos que existen varias posiciones al respecto: Hay quienes plantean que también si la mujer no desea, se la puede divorciar, y otros que en ese caso puede el marido tomar una segunda mujer con la autorización de 100 rabinos³ Ver Shulján Aruj, Even Haezer 1 y 154. . En ambas opciones vemos entonces que las disposiciones de Rabenu Guershom no recaen sobre este caso, ya que “no recae la prohibición en lugar de la *mitzvá*”. Quien no se rige por las normas de la *Halajá* tal vez no pueda entender la difícil situación de la pareja, tanto del hombre como la de la mujer, que al elegir cumplir un camino de vida tal vez tengan que separarse. Sin embargo, muchos esfuerzos y sacrificios son realizados por todos los seres humanos, judíos o no, observantes o no, cuando intentan convertirse en padres y están dispuestos a todo sacrificio. Menos comprensible puede resultar en nuestro tiempo, en el que la monogamia se consagró casi como único modelo de pareja, la posibilidad, que tal vez, la esposa tenga que aceptar la presencia de otra mujer bajo su techo. El cumplimiento de la normatividad halájica exige sacrificios económicos (como el que resulta de no trabajar un día en la semana), sociales (al restringir las posibilidades de compartir toda mesa, por los alimentos y utensilios prohibidos), pero en el terreno de la familia, parecen ser menos comprendidos aún. Para quien no adjudica valor a las *mitzvot*, el conflicto puede resultar incomprensible, chocante y frustrante. Es gigantesco mayor que el que deben enfrentar quienes se confrontan con las dificultades y sacrificios que sufren por la decisión de aceptar las normas y que justifican, por su amor e identificación, con sus decisiones religiosas o conductuales. El gran desafío de nuestra generación, sea, tal vez, cómo hacer para que las normas que rigen a nuestro pueblo puedan ser también aprendidas, entendidas, toleradas y compartidas por aquellos que no las cumplen en toda su complejidad. Esfuerzo no menor se deberá invertir para encontrar las maneras de cómo traducir la codificación de la *Halajá* a la realidad de nuestros días.

El tema de la paternidad es muy importante.

En muchos países las tasas de natalidad han bajado entre toda la población a niveles nunca alcanzados antes y los judíos que viven en ellos

comparten generalmente dentro de su sociedad esas tasas, excepto sean observantes. Pero, también allí, cuando la pareja decide reproducirse, sea por causas religiosas o porque su decisión se fundamenta en un deseo y determinación de pareja, y la reproducción no comienza cuando lo deciden, sufren de una carga psicológica muy fuerte. Hemos visto parejas que hacen todos los sacrificios para lograr tener un hijo. No es este lugar para desarrollar todos los esfuerzos ni todas las opciones, dado que son conocidos por todos. Para resolver el deseo de la paternidad de una pareja que no puede tener hijos, *podemos o no*, desde el punto de vista de la Halajá recurrir a la adopción. Si el problema deriva de la esterilidad del hombre, causal también de divorcio⁴ Ver Shulján Aruj, Even Haezer 154 conforme a la Halajá, ¿Podemos recurrir a la inseminación artificial? Y en ese caso ¿Cómo se soluciona el problema de la paternidad? Muchas preguntas existen con relación a estos temas, pero si desconocemos los conceptos legales básicos no podremos entender las respuestas ni las categorías. A veces, la Halajá puede ser sorprendentemente más avanzada que nosotros mismos productos de la cultura contemporánea.

Dos puntos más son importantes de mencionar antes de que el telón con el cartel del final de nuestro curso caiga sobre nosotros. El primero, el error permanente y constante que se realiza en torno al término *mamzer*, traducido comúnmente como “bastardo”, que también genera tantos dolores de cabezas, malos entendidos, prejuicios y ofensas. Conforme a la Halajá *mamzer* o *mamzeret* son considerados: el hijo de una mujer casada concebido con otro hombre que no es su marido, o sea, el hijo o la hija que nace como resultado de una relación adúltera de la mujer. Generalmente la figura que aparece en la imaginación, es la de aquella mujer que estando casada, mantiene relaciones con un hombre que no es su marido y de ellas nace un hijo. Sin embargo, *éste no es el caso más común*. Por el contrario, por lo menos en nuestros días, es más frecuente el caso que la mujer conciba fuera de la relación formal, cuando aún está técnicamente casada, pero sin que conviva con su marido. O sea, es “mujer de un hombre” – *eshet ish* - pero establece una relación, incluso estable y en muchos casos aceptada socialmente con otro hombre. Esto se da frecuentemente en el caso de la unión de una mujer en matrimonio civil en segundas nupcias sin haber realizado el divorcio halájico, *guet*, del primer marido. Ello se debe muchas veces, por no saber que el *guet* es necesario (la mayoría de los cursos de preparación para el matrimonio, no se detienen a enseñar este punto tan importante), o en otras, por real falta de interés de enfrentarse con un nuevo juicio (contra el cual, como vimos, hay tantos prejuicios), después del divorcio civil. En ese caso la mujer sigue estando técnicamente casada a su primer marido conforme a las normas de nuestro pueblo. Está casada con el primer marido, aún cuando no tenga conciencia activa de ello, y los hijos que nazcan de la relación con el segundo, serán considerados *mamzerim*. *Mamzer* puede ser también el hijo de una mujer que pensando que su marido estaba muerto se casó o vive con otro hombre, etc. O

sea, nada tienen esto que ver con lo popularmente creído que *mamzer* es el hijo de una mujer soltera. Si bien el judaísmo no fomenta las relaciones pre matrimoniales, el hijo de una relación de este orden no es un “bastardo” ni tiene por lo tanto impedimento legal de ningún tipo. Tampoco es *mamzer*, el hijo de un hombre y una mujer que viven juntos sin casarse. Este tipo de relación no provoca como consecuencia hijos *mamzerim*. Para ello, los juicios de valor sobre esa relación, sean cuales sean no tienen importancia alguna por sí mismos en lo referidos al tema de la *mamzerut*, ya que sus hijos no tienen restricciones legales en ese sentido. Estos modelos de vínculo pueden tener otro tipo de problemas jurídico religiosos pero que no están relacionados con el tema de la *mamzerut*. Normalmente las personas confunden estas categorías y también desconocen los malabarismos jurídicos que realizan las cortes rabínicas para exentar un *mamzer* de su situación. Existe, particularmente en los países de la diáspora otra posibilidad de declaración de *mamzerut*, aún cuando los padres actúan de buena fe y la madre ha obtenido un divorcio de corte rabínica pero que no es reconocida por tribunales israelíes o locales de otro sector del judaísmo, y se casó bajo un palio nupcial religioso, ante testigos, que no supieron que el divorcio podría ser cuestionado y su validez considerada nula o dudosa.

La tendencia de las cortes es solucionar en la medida en la que se pueda, este tipo de problemas, ex post facto, después de ocurridos, cuando, con un poco de educación, preparación prematrimonial y concientización se podrían evitar. No todas las parejas que se casan bajo una *jupá*, son conscientes de la necesidad de un divorcio religioso para disolver el vínculo. Ni se imaginan que la carencia de ese procedimiento puede crear graves problemas a sus descendientes cuando ellos deban pedir la autorización para casarse. En ese sentido bien le vendría a la *Halajá* un poco de relaciones públicas de parte de sus defensores: el establecimiento religioso y la institución rabínica. Pocos saben incluso que las cortes rabínicas pueden encontrar el recurso legal por el cual abolir esta categoría muchos años después de haberse producido. No en todos los casos, pero en muchos más de los que se cree. Cuando un adulto descubre que según la *Halajá* es *mamzer*, puede recurrir a los tribunales rabínicos para que encuentren la manera de anular retroactivamente esta calificación. De ello no se habla popularmente por desconocimiento y porque la mayor parte de los tribunales rabínicos no especializados en familia, carecen del conocimiento exhaustivo de esas normas y los recovecos de la ley. Existe también el temor a vulgarizar y abaratar un tema considerado sumamente importante a través de tratamiento superficial, ligero o rápido de las demandas de anulación del status de *mamzer*. El tema de la paternidad en el judaísmo es muy importante para la estabilidad y la continuidad de la familia. No es sólo importante por la herencia, o las obligaciones del padre al hijo sino y fundamentalmente en cuanto a las prohibiciones relacionadas con *araiot*, las relaciones incestuosas. Al desconocerse la paternidad por ejemplo, puede ocurrir

que ese hijo se case con su propia hermana, etc.

Un segundo punto importante de aclarar aunque más no sea sucin-
tamente es el de la *agunut*. Como vimos antes, el matrimonio, y, por tan-
to, el divorcio, son actos voluntarios realizados entre dos personas con ca-
pacidad jurídico-religiosa. El *guet* es dado voluntariamente por el hombre
y recibido voluntariamente por la mujer. Esto implica no sólo el consenti-
miento libre de ambas partes. Por ello nuestros sabios tuvieron extremo
cuidado en no imponer por la fuerza el divorcio más que en casos limita-
dos (por que si no, no se trataría de un acto voluntario), y por el otro im-
plica la requisición de la presencia física de las dos personas, (no necesaria-
mente en el mismo lugar, aunque esto es lo más recomendable), de aquí
que el poder de compeler el divorcio se vea limitado cuando el marido, que
debe dar el *guet* está ausente, dejando a su mujer *aguná*, esto es dejando
a su mujer en el status de mujer técnicamente casada sin que pueda ser di-
vorciada o declarada viuda. Estos casos pueden presentarse, por la desapa-
rición del marido. No se lo encuentra, ya sea por que se fue del país y des-
pués de serias investigaciones no se sabe su paradero. Más común es el ca-
so de la desaparición del marido en una guerra, un terremoto, un acciden-
te aéreo, el hundimiento de un barco, etc. Muchos casos de *agunot* se pre-
sentaron inmediatamente después de la Shoá. Fue prácticamente muy di-
fícil poder localizar a los miembros faltantes de las familias o lograr prue-
bas fehacientes de su muerte, cuando durante la prisión en campos de con-
centración y de trabajos forzados, murieron también quienes pudieron ser-
vir como testigos. Infinidad de mujeres debían unír al sufrimiento por las
experiencias pasadas y la desaparición de los queridos, una duda muy im-
portante en su estado civil, y cuando podrían reconstruir sus vidas, con las
dificultades jurídicas para poder hacerlo. En esos casos la mujer se encuen-
tra ante la situación por la cual está técnicamente casada porque no se ha
podido encontrar al marido ni se ha podido tes-
tificar su muerte. Muchas personas confunden
esta situación con la de una mujer a la que el
marido no quiere concederle el divorcio. En
este último caso el tema sería cual es la fuerza de
punción de la corte para obligar al marido a
dar el divorcio. Son casos totalmente diferentes
aunque las consecuencias para la mujer pueden
ser similares. En el caso de Israel en el que el Bet
Din opera por jurisdicción otorgada por Ley, es
aplicable hoy en día incluso la cárcel, mientras
que en una comunidad en la diáspora donde el
Bet Din opera por la voluntad y el consenti-
miento de las partes, carece particularmente de
sanciones a través de las cuales imponer el di-
vorcio, dejando a la mujer en una situación mu-



perfil marroquí

chas veces desesperante y carente de protección jurídico-religiosa. El poder legal de aplicar la disolución de un vínculo existe muy restrictivamente y prácticamente no se aplica en caso de que el marido esté presente, por lo que el poder de coerción de la Corte Rabínica se ve limitado en gran medida en ese caso. Pero volviendo al tema de la *aguná*, es claro que todos los *poskim* establecen que se hará lo imposible por encontrar al marido o bien para lograr testimonios válidos de su muerte, reduciendo las exigencias de testimonio desde el punto de vista de la ley al mínimo. Para el caso de atestiguar a una mujer que su marido ha muerto se acepta el testimonio de un solo testigo (cuando la norma es de dos), y se acepta el testimonio de una mujer (cuando normalmente no se reconoce) y se reconoce como válido el testimonio de un gentil e incluso el de un esclavo (figuras que normativamente no pueden ser testigos por no compartir el ordenamiento jurídico ni poder ser obligados por el mismo). Incluso se acepta el testimonio de la mujer en cuestión, salvo se sepa que existía un antagonismo especial en la pareja que haga sospechar que la mujer prefiere declarar que su marido ha muerto⁵ *levamot* 93b 114b. De ese modo también se realizará todo lo posible para analizar las pruebas incluso circunstanciales de un hecho para poder declarar muerto al marido. Este es un asunto extremadamente doloroso cuando se aplica a las mujeres de los prisioneros de guerra que quedan en una posición de desamparo en ese sentido. Al mismo tiempo la declaración del prisionero como muerto no es una acción simple y requiere pruebas contundentes. Pensemos también que en la declaración de un prisionero como muerto son afectadas otras personas y no sólo a la presunta viuda, por ejemplo los padres y los hijos del prisionero. Lamentablemente, por ahora, no se ha encontrado halájicamente la solución normativa al problema y cada caso debe tratarse individualmente, creando inseguridad jurídico-religiosa. Tal vez pueda existir una “puerta” de salida en el modelo planteado por el Talmud en el Tratado de *Ketuvot* 9b conforme al cual cada hombre que salía a la guerra otorgaba un divorcio a su mujer, por si moría. “El que sale a guerrear por la casa de David le redacta a su esposa una carta de divorcio”. Sin embargo, también esta reserva presenta al igual que los contratos matrimoniales realizados ante abogado, problemas legales en cuanto a la condicionalidad y la vigencia del *guet*.

CAP. 6 CONCLUSIONES

TAM VELO NISHLAM, TERMINÓ PERO NO CONCLUYÓ

La mujer en el judaísmo - Entre el pasado y el despertar

Por: Ethel Katz

Intentamos tan sólo hacer un modesto aporte a una de las materias menos estudiadas y más malinterpretadas de nuestra sociedad judía. Muchos son los temas que hemos abierto y muchos más los que aún quedan en el tintero esperando la iniciativa de quienes quieran y tengan la valentía de estudiarlos. Esperamos haber aportado al acercamiento entre los "otros" tan diferentes que integran nuestro pueblo, en su multiplicidad de concepciones, acepciones, corrientes y grupos, a partir del retorno al punto de partida en común del cual tantas veces nos alejamos olvidándolo incluso.

Nuestro curso llega a su fin, pero, los temas que nos convocaron y las particularidades que acompañan a cada lección, lejos están de haber sido agotados.

Intentamos tan sólo hacer un modesto aporte a una de las materias menos estudiadas y más malinterpretadas de nuestra sociedad judía. Muchos son los temas que hemos abierto y muchos más los que aún quedan en el tintero esperando la iniciativa de quienes quieran y tengan la valentía de estudiarlos. Esperamos haber aportado al acercamiento entre los "otros" tan diferentes que integran nuestro pueblo, en su multiplicidad de concepciones, acepciones, corrientes y grupos, a partir del retorno al punto de partida en común del cual tantas veces nos alejamos olvidándolo incluso.

En ese contexto hemos planteado algunos de los pilares básicos del tema como lo son la concepción de la mujer en el judaísmo a partir de la idea de la Creación y sus diferentes interpretaciones; la relación de las fuentes, la tradición y los *poskim* al estudio de la Torá por parte de la mujer y como vía de acceso a la sociedad judía desde un ángulo y un pensar diferente; el tema del cumplimiento de las *mitzvot* en su especial complejidad y algunos aspectos relacionados a la vida del matrimonio y la posibilidad del divorcio en el judaísmo. Tuvimos especial cuidado en desarrollar un prolijo trabajo en las notas al pie de cada artículo, que invitamos sean releídas minuciosamente. Allí presentamos referencias biográficas de quienes aportaron en sus "responsas" y sus trabajos normativos al desenvolvimiento del espacio femenino en el judaísmo y sus fuentes. Agregamos en esas notas citas de esas fuentes que permiten al estudioso dirigirse directamente a ellas sin mayores esfuerzos. También incluimos la explicación de términos jurídicos y *halájicos* poco conocidos por la mayoría de los participantes del curso, incluso entre quienes cursaron estudios judaicos en instituciones secundarias y terciarias, laicas y religiosas.

Sabemos que parte de los temas han sido planteados exhaustivamente y hasta tal vez, para algunos, su estudio ha sido un tanto agobiante, pero, creemos que sólo así podremos entonces estar en condiciones de enfrentar las preguntas actuales a partir de una línea de pensamiento que nos conecte con nuestro propio bagaje histórico, cultural y jurídico.

A través de las reacciones y preguntas que se fueron planteando y a partir de la propia escritura fueron surgiendo muchos temas más que podrían ser tratados, tales como:

- La función de la mujer en la jurisprudencia judía.
- El papel de la mujer en la vida pública.
- El desempeño de cargos de servicio en el cumplimiento de

las mitzvot tales como el de *mohalot* y *shojatot* .

- ¿Cuándo, dónde y por qué se produce la revolución educativa que nos lleva a que hoy el 90 por ciento de las maestras sean mujeres cuando anteriormente eran los hombres quienes ejercían esta función?

- ¿Por qué a pesar de los avances en ese sentido y los fallos a favor y el conocimiento del hebreo las mujeres siguen siendo una minoría que en las bancas del *Bet Hamidrash*?

- Los cambios en el rol de la mujer en el liderazgo judío en los diversos sectores desde el período previo al Holocausto y hasta nuestros días.

- ¿En qué medida las figuras femeninas bíblicas representan modelos y paradigmas culturales, conformadores y fundantes de la identidad femenina judía tradicional y moderna?

- ¿Cuáles son las figuras femeninas a la luz de las que podríamos hoy educar a las nuevas generaciones de mujeres judías, también ante el mundo masculino?

- ¿Cuál es el papel y el lugar de la mujer en le nuevo Estado de Israel. En la política, la economía, las artes, las ciencias?

- ¿El Sionismo tiene aún en su bagaje aportes relevantes para el status de la mujer, tal como lo hizo con las primeras *jalutzot*?

- ¿El status de la mujer en Israel tiene relación con las concepciones judías tradicionales?

- ¿Por qué hay hombres que creen que la mujer debe obedecerlos cuando no está

- esto escrito en ningún lado?

- ¿Por qué creen las mujeres que están obligadas a obedecer a sus esposos por el contrato matrimonial?

- ¿Por qué los rabinos en general, no se manifiestan más abiertamente en los temas relacionado a la mujer y la familia, dejando muchas veces que el “vacío” sea llenado por la ignorancia y los mitos sostenidos por generaciones?

- ¿Qué podría esperarse de las mujeres de nuestra época que ocupan una posición de liderazgo? * ¿Qué hacemos para ayudar, desde nosotros, a las mujeres jóvenes, incapaces de traducir de ninguna forma que les sea accesible, la opresión, cuando parecen volver a reproducir en patologías personales antes desconocidas - anorexia, bulimia- el problema que se empeña “en no tener nombre”?

Y podríamos seguir y seguir sin fin, pensando en la importancia de enfrentar con valentía los temas más difíciles y unirnos frente a los vacíos de conocimiento para poder llenarlos con las fuentes y su evolución.

No hemos tratado en nuestras clases la problemática de los derechos humanos de las mujeres. Es un tema trascendente en sí mismo. Si bien está inmerso en los derechos humanos generales, es a la vez similar y distinta que la de los hombres. Como los hombres, las mujeres son víctimas de represión, tortura, desapariciones, hambre y comparten la conculcación de sus derechos. Pero, a su vez, las mujeres también son víctimas de métodos represivos particulares, tales como la violación y la discriminación cotidiana. Las mujeres trabajan más, ganan menos, y muchas veces no tienen el derecho a su vientre, a su nombre, a sus hijos. Estos son los temas de hoy día de todas las mujeres. ¿Tiene el judaísmo respuestas propias a estas cuestiones?

La realidad de las mujeres en la mayoría de los países, está mejorando día a día gracias a su incorporación, especialmente a la educación, la formación, el empleo y la política. ¿Hay algún aporte específicamente judío a ese movimiento?

Aún persisten desigualdades y discriminaciones que deben superarse: las mujeres siguen teniendo dificultades para acceder y permanecer en el empleo, las tareas familiares y domésticas continúan siendo de su exclusiva responsabilidad, su participación política y social sigue siendo insuficiente y los casos de violencia y agresiones son una realidad cotidiana para un número importante de mujeres. ¿Hay alguna voz que se pueda levantar a partir de las fuentes y del desarrollo del pensamiento judío?

Por ello, toda información sobre nuestras fuentes puede servir para proporcionar una base en la lucha contra la discriminación a partir de los derechos obtenidos en nuestra jurisprudencia. La crisis de la pareja podría enfrentarse mejor si la preparación de la misma se contribuyera en una formación ubicada en nuestras fuentes.

Este curso no ha tratado acerca del feminismo sino sobre la mujer.

Al finalizarlo debemos aclarar este punto inmerso en un propio movimiento muy activo del feminismo.

Tras las manifestaciones de fuerza y vitalidad del feminismo y otros movimientos sociales y políticos esta última década es especialmente conservadora. De hecho, el triunfo de carismáticos líderes ultra-conservadores en países como Inglaterra y Estados Unidos, cierto agotamiento de las ideologías que surgieron en el siglo XIX, más el sorprendente derrumbamiento de los Estados socialistas, dieron paso a los eternos profetas del fin los conflictos sociales y de la historia. Sin embargo, no hay un declive del feminismo contemporáneo. Sigue con vigencia y vitalidad.

El feminismo no ha desaparecido, pero sí ha conocido profundas

transformaciones. En estas transformaciones han influido tanto los enormes éxitos cosechados -si consideramos lo que fue el pasado y lo que es el presente de las mujeres.

Aparte de la imprescindible labor de los grupos feministas de base, que siguen su continuada tarea de concientización, reflexión y activismo, ha tomado progresivamente fuerza lo que ya se denomina feminismo institucional. Tampoco en él oímos voces que surjan de nuestras fuentes.

Paradojalmente, en casi todos los movimientos feministas en los países occidentales encontramos a mujeres judías en puestos de liderazgo y lucha en un porcentaje muy alto. La revista del movimiento en Estados Unidos tiene incluso un nombre tomado de las fuentes *midráshicas*. Pero, ¿su participación y sus aportes se hicieron acaso a partir de las fuentes del judaísmo?. La respuesta parecería ser negativa, excepto si intentáramos incluir en ella, los elementos culturales atávicos recibidos por la tradición de padres a hijas e hijos, madres a hijos e hijas, en forma inconsciente.

Quizás sea también éste, el espacio para preguntarnos ¿Qué es conocimiento, referido a la mujer? La respuesta a esta cuestión puede ser aportada desde dos vertientes. La del proceso psíquico que acontece en la mente de una persona. Ese fenómeno tan complejo es producto de largos años y generaciones de silencio y de no menos ignorancia. La de verla también como un producto colectivo, social que comparten muchos individuos. Si nos preguntamos por las relaciones de ese proceso con otros hechos psíquicos y sociales, se podría responder indicando su génesis, el desarrollo y las consecuencias del conocimiento. Pero, este es un tema que no podremos agotar fácilmente, por lo menos en este marco de estudio.

En todos los casos las ciencias intentarán responder con teorías que den razón de las causas, funciones y resultados de ciertos hechos. Como siempre no encontrarán consenso y quizás, nos ayuden a análisis con otros acentos.

Existe un segundo tipo de análisis, que es el conocer que nos interesa para actuar y por ende, nos ayuda a vivir. Este es el que más nos interesa hoy.

No debemos reducir el conocimiento a una actividad teórica desligada de la práctica. El conocimiento tiene un interés práctico y los seres humanos somos individuos reales miembros de comunidades de conocimiento socialmente condicionadas.

El análisis de los conceptos no se entiende sin su relación con los fines humanos, es decir, sin una ética.

Fue Simone de Beauvoir¹ Beauvoir, Simone. 1949 "Le Deuxième sexe", Ed. Gallimard, Francia. quien, en otro contexto, nos dio la expresión: "No se nace mujer se vuelve una mujer". Cuando joven se aprende la auto-identidad con las expectativas de su cultura, la cual no surge exclusivamente por razones fisiológicas o esencialistas. ¿Cuáles son nuestras propias expectativas como mujeres judías? La perspectiva de género permite tener una visión crítica de las determinaciones sociales del rol impuesto y modificarlo, junto con las instituciones que lo propician, de manera que se ajuste más a los intereses femeninos. ¿Cuáles son nuestros intereses propios en tanto judíos?

Este curso debe servir para encontrar elementos que permitan que "la mujer se vuelva mujer" a partir de su identidad judía, siguiendo la frase citada.

En el entendimiento que lo masculino y lo femenino son construcciones de identidades sociales, sobre un ser que tiene instintos, disposiciones, características anatómicas y patrones de conducta, debemos construir construyéndonos. La ética referida a la mujer también tiene que haberse las con este desafío y rechazar lo rechazable para intentar superar el dualismo moral y alcanzar una visión unitaria de esa ética.

En esta perspectiva de la moralidad, los valores son expresiones tanto de los requerimientos sociales, como de las exigencias humanas alrededor de las cuales se forma la sociedad. Son los intereses humanos que surgen de las condiciones materiales y la naturaleza humana con su anhelo de trascendencia. Inteligibles dentro de modos de vida y los horizontes de las posibilidades futuras. Biología y valor están ligados, pero no se agotan la una en el otro y viceversa. Es el judaísmo quien colocó a la cabeza de su construcción cultural y filosófica a los valores absolutos que deben permitirnos avanzar también en este tema.

Las mujeres pueden reconsiderar el significado de su existencia en formas que sientan más auténticas para su sentido de vida, ideales, finalidades y anhelos de trascendencia, también a partir del conocimiento de otra parte indivisible de su identidad: su judaísmo.

Por último, creemos importante marcar que este importante renacer de lo femenino en el seno del judaísmo se relaciona, como ya lo señaláramos al comienzo, con el despertar de la voz femenina. El inicio del siglo XXI tal vez pueda permitir que la voz femenina diferenciada no sólo se eleve, sino que sea escuchada, al menos en el seno de la cultura occidental.

Como comentábamos en un inicio en el amplio contexto de la restauración de la voz femenina, y no necesariamente como parte de lo que se conoce como movimiento feminista en todas sus variantes, diferente a la de etapas y períodos anteriores, surge también renovada, madura la voz

de la mujer judía con sus matices y su doble particularidad: La voz *dulce* y la voz que *clama*.

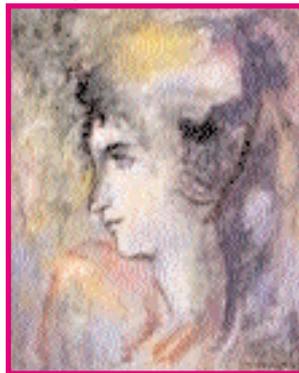
Sin embargo, es fundamental notar que este despertar es posible fundamentalmente en el seno de una sociedad judía mayoritaria que se plantea la vida y no sólo la “preservación del judaísmo” o la “lucha contra la asimilación”.

La posibilidad del desarrollo *halájico* se plantea en sociedades vitalmente judías. No en vano el desarrollo de la Halajá ha sido mucho más activo en los últimos años desde la existencia del Estado de Israel. Si bien aún quedan áreas “intocables”, no hay duda que presenciamos un cambio radical en ese sentido. Una sociedad dinámica que pretende estar integrada, por un lado al mundo moderno y por el otro, vivir con plenitud y completud a partir de su propia tradición, precisa crecer, confrontarse y dar respuestas a las nuevas preguntas conforme al espíritu y la necesidad de la época. En ese sentido la diáspora hispanoparlante posee una dificultad aún mayor que otras. Esta dificultad está dada por su falta de acceso al estudio en muchos casos y al resquebrajamiento de la identidad que se ha planteado en la última generación² En ese sentido quien se interese puede ver el trabajo expuesto por la autora en “Israel, el Post y mis preguntas”, en el portal del Departamento de Hagshama, www.wzo.org.il/spanish.

El vacío en la enseñanza de lo judío no fue cubierto ni por la instrucción religiosa en las escuelas formales, ni por la que dieron las escuelas laicas, ni por la publicística de los escritores ni por los fallos de los rabinos o sus prédicas. Tal como no hubo mucha creatividad en otras áreas judías, en ésta en particular, no se registraron aportes.

La crisis de liderazgo y los aprietos económicos en algunas de las comunidades del continente hacen prever perspectivas poco alentadoras en el desarrollo creativo de la vida judía. Más y más judíos de alejan de lo propio dejando a la joven generación prácticamente desamparada teniendo esta que re-construir por sus propios medios el rompecabezas de su pertenencia nacional. El desafío es colosal y sólo quien lo vive de cerca, comprende al magnitud del mismo y la influencia que éste tendrá en las próximas generaciones.

Israel por su parte no ha sabido traducir su desarrollo creativo a un lenguaje al que la diáspora latinoamericana pueda tener acceso.



perfil nostálgico

Ese es el desafío de todos quienes se ocupan de la educación y las tareas comunitarias relacionadas al continente desde aquí, ese es el desafío del liderazgo sionista que aún no se sale de sus parámetros anquilosados. Ese es el desafío de los rabinos y los intelectuales. Ese es también el desafío particular y propio de las mujeres de Israel que puedan mostrar un camino diferente a sus hermanas de la diáspora. Comenzando por mostrar un nuevo camino a ellas, sus madres y sus hijas, sus hermanas y sus amigas. Sus maestras y sus alumnas.

“Déjame oír tu voz porque tu voz es dulce” (Cantar de los Cantares 2:14),

“Eleva tu voz poderosa... clama sin miedo” (Isaías 40:9)

Para clamar, dulcemente, pero, sin temor.

Para recuperar el espacio perdido.

Para crear uno nuevo.

INTRODUCCIÓN

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

*Primer entrega del curso "Las
Figuras Femeninas en las Fuentes".
El curso contará de 2 partes de 6
entregas cada una.*

El interés y la inquietud manifestados por parte de los participantes de nuestro curso anterior “La mujer en el judaísmo - Entre el pasado y el despertar”, que trató sobre la posición de la mujer en el judaísmo, nos compromete a continuar profundizando el tema.

Hemos decidido aceptar el desafío y compartirlo con ustedes.

El contenido que nos convoca, imposible por cierto de abarcar en un sólo curso, es el de las figuras femeninas en las Fuentes. Trataremos de circunscribirnos específicamente a la Biblia, y sólo si el tiempo y la dinámica del desarrollo de los temas lo permitiera, nos referiremos también a algunas figuras talmúdicas. El curso estará dividido en dos partes de seis encuentros cada una.

Hablamos de **figuras** en plural, por que al adentrarnos en el texto veremos expuesta ante nuestros ojos una amplia galería de personajes femeninos que presentan paradigmas diferentes. No hay dos iguales, aunque de alguna manera podremos encontrar con paralelos interesantes. Los trataremos de desentrañar.

Es importantes realizar una serie de observaciones preliminares que nos servirán para aprovechar al máximo los textos y comentarios:

1. A fin de poder avanzar en el estudio del material, sugerimos que los participantes tengan ante sí los textos bíblicos. Ellos serán señalados en cada lección e las incluiremos también como apéndice de las mismas. Para quien lo desee, por su accesibilidad, sugerimos usar la traducción on-line que aparece en el sitio <http://www.bible.ort.org/> . Toda traducción es práctica y útil, toda traducción interpreta el texto a su manera. Toda traducción traiciona el sentido. Quien pueda, que siga el texto hebreo. Hay en él musicalidad, tersura, énfasis, estética que ninguna traducción podrá igualar. Quien no, tome la traducción que sienta más accesible.

2. Hemos decidido colocar al pie de cada encuentro las citas y explicaciones sobre las mismas. Ello permite una lectura corrida del material, sin interrupciones, si se decidiera así y una lectura separada de las anotaciones que enriquecen el texto.

3. Muchos de nosotros traemos en nuestro haber una lectura previa del texto. Muchas veces esta lectura se encuentra fijada en la memoria primera que tenemos del mismo, leída o escuchada como relato en la infancia. Esa fijación impide, a veces, redescubrir el texto en una lectura adulta. A medida que crecemos, además, no todos tuvimos el privilegio (aunque deberíamos tener el deber) de volver al texto a partir de una mirada más adulta. Por lo tanto, proponemos intentar liberarnos de esa visión condicionada y aproximarnos

nos al texto con una mirada madura que fructifique y enriquezca. No será fácil, pero, el intento vale la pena.

4. Otros han tenido el privilegio del estudio sistemático de los textos y su exégesis, pero se ven tan influidos por las interpretaciones del *midrash*[1] que tienen dificultad en retomar el texto en una lectura primigenia, casi virginal. Guardan las figuras a partir de su descripción interpretada. Muchas veces ella es parcial y unívoca.

5. Quienes no han tenido ni una ni otra opción, o sea, que se aproximan al texto por primera vez, pueden encontrar cierta dificultad en comprender y descifrar por un lado el lenguaje bíblico y por el otro los mecanismos de la interpretación tradicional.

6. Durante el curso, realizaremos una lectura de las muchas que pueden realizarse acerca de los personajes, utilizando exclusivamente uno de los materiales exegéticos que existen, dándoles una interpretación personal. Nos detendremos en ella y trataremos de desbrozarla a fin de dotar a los participantes, de un texto desmenuzado. El modelo podrá ser aplicado posteriormente frente a otros textos y a otras interpretaciones. No pretendemos ser exclusivos ni exhaustivos. Esperamos que quienes conocen el material puedan aprovechar la lectura al igual que quienes se enfrentan con él por primera vez.

7. Por último, a unos y a otros les proponemos una lectura en dos fases. Una a partir del texto en sí. Otra, a partir de nuestro mundo actual, desde nuestra realidad intelectual y afectiva actual, tratando de evitar las cargas previas, sean ellas positivas o negativas. Sin condenas a priori y sin idealizaciones. Sin temer criticar a las personas, sin censurar los elogios. Creemos que si lo hacemos de este modo, podremos encontrar la relevancia del texto y sus figuras para cada uno de nosotros en lo individual y para todos nosotros como pueblo. Una lectura abierta permitirá el enriquecimiento de todos por igual.

Una lectura personal, actualizadora e individual nos permitirá comunicarnos con el texto intentando un **diálogo** con el mismo. Así como lo plantea el Talmud, “¿Por qué fueron comparadas las palabras de la Torá con el fuego? “No es mi palabra como el fuego dice Dios” (Jeremías 23:39). Esto es para enseñarte que así como el fuego no arde solo, así las palabras de la Torá no son duraderas si son para el que está solo” Taanit 7^a, de aquí el estudio compartido, el diálogo, el intercambio de ideas. La posibilidad de la interpretación.

El judaísmo ha dialogado permanentemente con el texto bíblico, dando así paso a la creación del *Midrash* y la *Halajá*[2] a lo largo de los siglos. Sin embargo, en todas las generaciones y también en la nuestra, hay quienes se encuentran imposibilitados de hacerlo. O, porque desconocen

la llave básica de acceso, o sea, el idioma hebreo, o bien, porque les son ajenos los códigos de comunicación y diálogo de las generaciones anteriores. Hay otros, que creen que el diálogo no es legítimo, o que está prohibido. Otros simplemente no se animan. Respetamos sus opiniones, pero, les aclaramos que estos textos no son para ellos.

Por otra parte, han habido eruditos, en todas las épocas, también en la nuestra, y el aporte a la interpretación es continuo y tan amplio que es imposible abarcarlo todo, aun cuando uno conozca el idioma.

Asimismo, la reverencia exagerada al texto, hasta el extremo de cerrar su verdadero mensaje, impide a veces una lectura más natural, propia, espontánea, individual e íntima.

Nuestra consigna será pensar que el texto fue escrito para cada uno de nosotros de manera individual, o dicho en términos judíos tradicionales, sabernos receptores de la Ley. Todos y cada uno de los judíos del mundo ha estado, conforme a la visión judía, presente en el Sinaí en el momento de la entrega de la Ley, por lo tanto cada uno de nosotros puede “escuchar” de manera personal el texto, interpretar y re-significar a su manera sus mensajes. Pero destaquemos que, por un lado, **es imposible interpretar lo que se desconoce y por el otro, que creemos que nuestra visión individual será más rica y relevante en la medida que pueda alimentarse de las visiones de otros, anteriores y contemporáneos.**

Muchas de las preguntas que nos hacemos, las han hecho otros antes y puede resultar apasionante comprobar que los dilemas morales, éticos, humanos, parecerían ser eternos, y de qué manera nuestros ancestros han intentado confrontarse con ellos.

Trataremos de proponer una lectura, o una lectura más. No es única, ni excluye a otras. Pretende ser un acercamiento abierto al texto, en la búsqueda de las figuras femeninas que nos presentan. Una lectura en la que nos permitamos estudiar juntos una pequeña porción de nuestra herencia para encontrar significados actuales.

Las figuras bíblicas como modelos

La primera pregunta que plantearemos se refiere a la utilización de las figuras bíblicas, en general y los patriarcas y matriarcas en particular, como paradigmas o modelos a ser imitados.

A través de los siglos, gran parte de las figuras bíblicas han sido pre-

sentadas como modelos, intentando destacar fundamentalmente sus aspectos positivos, o bien algunas como modelos negativos, marcando lo que es repudiable. Resulta un hecho menos conocido que los exégetas se enfrentaron también con los aspectos y las facetas más problemáticas de los personajes positivos. Parecería entonces que la elección de la presentación de los personajes como inmaculados, no se debe al tratamiento de los mismos en el texto bíblico y sus interpretaciones posteriores, sino ser producto de la predilección de los educadores a través de los siglos. No es difícil ni sacrilego notar influencia cristiana en esta lectura.

La transformación de las figuras en intachables, no condice a nuestro entender a la corriente principal de la interpretación judía a lo largo de la historia, ni a la visión originaria del texto que no nos priva, incluso de los episodios más engorrosos.

La idealización, corresponde desde el punto de vista educativo, a una primera fase infantil en la que queremos consolidar la identidad y las identificaciones. La permanencia de una visión idealizada, en la que la figura es perfecta, en lugar de acercarnos a ella, nos aleja. La verdadera idealización surgirá como consecuencia de una relación comprometida con la verdad de sus conductas.

Diríamos entonces que la visión ha de ser la de personajes perfectamente humanos, y no la de personajes perfectos. Figuras en las que las cualidades humanas se ponen de manifiesto de la manera más desnuda y cruel, de la más sublime e interesante manera de ser humanos.

Ellos, como nosotros, fueron creados a imagen y semejanza de Dios, ellos como nosotros, vivieron, sintieron, eligieron, tuvieron aciertos y errores.

Todo lo mayor que ha sido su dimensión, más notorias sus fallas. Tal vez el texto trata de llamarnos la atención al hecho que todos, absolutamente todos, incluso los mayores héroes de nuestra historia, no están exentos del error. Ello nos enseña que tienen la posibilidad y, por tanto, la responsabilidad, de la reparación y la corrección de la conducta. Ellos, como nosotros, gozaron de libre albedrío. Aún cuando actuaran movidos por la orden de Dios, fueron ellos quienes decidieron cumplir con ella. Ellos, como nosotros lo hacemos permanente y humanamente, optaron. Ellos como nosotros, no estaban exentos de la elección.[3] De ellas, de sus conductas, sus errores, sus correcciones, aprendemos y sacamos conclusiones para normar nuestras conductas.

El texto, por tanto, nos confronta con lo humano en sí mismo, con su esencia más profunda y significativa.

La ubicación de los personajes en la esfera de lo humano, es lo que hace que podamos acercarnos a ellos, aprendiendo tanto de sus aciertos como de sus deslizos. El verdadero aprendizaje está también en reconocer aquellos aspectos de la personalidad que son menos apreciables. Sólo así pueden corregirse.

En ese sentido las figuras femeninas, no difieren en su tratamiento del resto de los personajes. Sin embargo, debemos hacer notar, que en general aparecen, ya en el texto en sí, menos figuras femeninas que masculinas. Y además está decir que durante los siglos, han merecido menos atención que sus contrapartes masculinas, entre otras razones porque la escuela exegética fue básicamente compuesta por hombres... En ese sentido es interesante notar, que en los últimos años dio comienzo la creación lenta pero constante de textos interpretativos femeninos, en círculos de mujeres eruditas principalmente en Israel y los EE.UU.

Cuando hablamos de figuras femeninas en la Biblia, no hablamos sólo de las matriarcas, sino también de figuras a veces menos destacadas o menos recordadas, como Dina, la hija de Jaakob; Debora, la jueza y profeta; Abigail, hija de David; Mijal, hija de Saúl y esposa de David; Jana, madre de Samuel; Miriam, hermana de Moshe y Aarón, Rut, la moabita, abuela del rey David; etc. También están aquellas que recordamos, aunque no siempre por su nombre, como la mujer y las hijas de Lot, la mujer de Manoj, madre de Sansón. Notemos también a aquellas mujeres que ni siquiera son recordadas, ni mencionadas. Tomemos por ejemplo a Abraham de cuyo padre Teraj, sólo encontramos en el texto bíblico una escueta referencia, pero, sin embargo, ha ocupado un lugar importante en las leyendas, y los relatos populares, perpetuados por generaciones de padres y maestros. Quien ha crecido a la luz de los relatos tradicionales judíos no puede dejar de recordar al pequeño y valiente Avram rompiendo en su ira los ídolos de su padre, objeto de su adoración politeísta. La revolución monoteísta, una de las más cruciales de la historia de la humanidad comienza en esa rebeldía del joven Avram. Cabe preguntarse: ¿Y a todo esto, dónde está la madre de Avram? ¿Aprueba o reprueba la ira de su hijo? ¿Lo ampara o lo condena?. Cuando Dios ordena a Avram abandonar su casa lo hace diciendo “Vete de tu tierra y de tu parentela y **de la casa de tu padre**, hacia la tierra que te mostraré” (Génesis 12:1). La mención de la casa como la casa paterna es sólo por referencia al dominio del patriarcado en la época, o puede pensarse como la casa metafórica de las enseñanzas paternas.

La madre de Avram, inexistente en el texto, ni siquiera es nombrada, es anónima, como si saber quien fue la que dio vida al padre de la nación no fuera un dato importante o que no tuvo ninguna influencia. O tal vez, podríamos aventurar el pensamiento que no hubo rebeldía contra ella. Que Abraham pudo ser quien fue por su madre, eligiendo sus valores

y no los que su padre defendía. Tal vez, porque las enseñanzas de la “casa materna” guardaban cierta relación con el ideario monoteísta que Avram traería al mundo posteriormente. O, lo que tampoco es descartable, que la madre por naturaleza se inclinaba en sus cualidades a los principios y valores embanderados por Abraham posteriormente.

Conforme a lo poco que sabemos del *midrash*, la madre de Avram no sólo es compasiva sino que parecería ser la primera persona con la que Avram comparte la experiencia de la Revelación de Dios. Es tal vez, su primera discípula. Madre, maestra, alumna. Mujer.

Lo poco que sabemos acerca de su figura, así como su nombre, es traído por el *midrash*[4]:

En esos días se casó Amatlai hija de Carnevó, la madre de Abraham, con su padre Teraj, y embarazó la mujer de Teraj. Y fue después de tres meses que su vientre aumentó y su rostro estaba verduoso. Y le dijo Teraj su esposo: ¿Qué tienes mi mujer, que tu vientre está hinchado y tu rostro está pálido? Y le contestó: Estoy enferma de la enfermedad *KOLTZANI*[5], que volverá todos los años. Y se empecinó Teraj en palpar su vientre y dijo: me parece que estas embarazada, y de ser así no es adecuado que transgredamos la orden de nuestro señor Nimrod. [Recuérdese que conforme al *midrash* el rey Nimrod había dado la orden de exterminar a todos los niños varones que nacieran], Y se apresuró Teraj y puso su mano sobre su vientre. Le hizo el Santo Bendito Sea un milagro, y el feto se trasladó hacia arriba de su vientre, y resbaló hacia el pecho. Tocó Teraj y no encontró nada. Y le dijo: Haz dicho la verdad. Y el bebé no se veía y nadie percibió su embarazo, hasta que terminó el tiempo del embarazo y llegó el momento de parir.

Y cuando llegó el momento de parir, la madre se llenó de miedo y temor, y salió de la ciudad hacia el desierto, y caminó junto a la orilla del río hasta que encontró una gran cueva y entró en ella, encontrando allí refugio y durmió allí. Y a la mañana siguiente, le vinieron los dolores de parto y dio a luz un hijo. Y cuando dio a luz, se llenó la cueva de una gran luz, porque el rostro del niño brillaba como los rayos del

sol. Y era ese niño recién nacido, nuestro padre Abraham de bendita memoria. Pero, la alegría no duró mucho. Se sentó y lloró, y hablaba a su corazón acerca de su hijo recién nacido, diciendo: 'Pobre de ti, mi hijo, pobre, el fruto de mi vientre, pobrecito, que te traje a este mundo en este tiempo del reinado del malvado Nimrod, quien, por ti, asesinó a 70.000 valiosos niños. Y yo temeré por ti también de su ley horrible y..., porque si el rey se enterara de ti también a ti matará. Prefiero que mueras en esta cueva antes de verte degollado derramando tu sangre sobre mi pecho'. Y se quitó de sus ropas y envolvió con ellas al niño y lo abandonó en la cueva, diciendo: 'Que el Señor tu Dios esté contigo, que no te abandone'...

Abraham es abandonado por su madre y recordemos que no es el único niño abandonado, aunque sí el primero en las Escrituras. En ese abandono es conforme al *midrash* el momento de su primer contacto con Dios. Abraham es abandonado sin comida y sin una nodriza que lo amamante y comienza a llorar...

y escuchó Dios la voz del niño y le envió su ángel Gabriel quien le hizo succionar leche su dedo meñique de su mano derecha y le dio vida. Y mamó Abraham de él hasta que tuvo diez días y se puso en pie y caminó y encontró la entrada de la caverna y salió de ella... y se puso el sol y salieron las estrellas y dijo Abraham: Estas son Dios. Mas cuando vino el amanecer y desaparecieron las estrellas y no pudo verlas, dijo: No, no son estas Dios, y no las reverenciaré. Y cuando vino el día y salió el sol dijo: Este es dios y lo adoraré, pero cuando terminó el día y vino la luna, dijo: no, no es este Dios y no lo veneraré... seguramente hay quien mueve todos los astros del cielo, y mientras decía así en su corazón, vino el ángel Gabriel y le dijo Abraham: ¿Quién eres? Y le dijo: soy el ángel Gabriel, un enviado del Santo Bendito Sea. Y lo llevó Gabriel hasta el manantial y le lavó sus manos y sus pies y le rezaron al Señor y se prosternaron ante él...

Conforme a este relato, Abraham, el niño, conoce a Dios a través de su emisario, el ángel Gabriel. Mientras tanto y siempre conforme al relato del *midrash*, la madre de Abraham regresa al hogar y llora amargamente

por haber abandonado al hijo. Después de 20 días, desolada, desesperada, abatida, y afligida, al no aguantar más la preocupación, decide salir a buscarlo y al no encontrarlo en la cueva, aumenta su llanto pensando que el niño ha sido devorado por las fieras. Mientras todavía está en el camino se encuentra con un joven que le pregunta que está haciendo en medio del desierto a lo que responde “Salí de la ciudad para buscar a mi hijo. Y le dijo: ¿Y a tu hijo quien lo ha traído hasta aquí?” y le relata la madre toda la historia del decreto de Nimrod y su huida y el parto en la caverna. Y pregunta el joven:

¿Hace cuantos días que has dejado al niño? Y le respondió: casi 20 días. Y le dijo el joven: ¿acaso hay en el mundo una mujer que abandone a su hijo solo en el desierto y lo venga a buscar después de 20 días? Y le respondió: tal vez Dios se apiade de él y lo encuentre. Y le respondió: yo soy el niño que dejaste. Y dijo: ¡¡Hijo mío ¡cuánto has crecido!! ¡¡Ya caminas y hablas! ¡Y todo eso sólo en 20 días! ? Y le dijo Abraham: Así es madre mía, para que sepas que hay Dios en el mundo, grande y terrible, eterno, que ve y es invisible, y habita en los cielos y llena en su esplendor el mundo todo. Y le dijo: ¿Acaso hay un dios fuera de nuestro rey Nimrod? Y le dijo: Sí, madre hay un Dios Uno y Único, que es el Dios del cielo y de la tierra y El es nuestro Dios y el Dios de Nimrod,. Y ahora vete y anda de Nimrod y dile esto.

Así la madre de Avram se convierte en su primera discípula, en su primera socia. ¿O acaso, con su piedad, en la Maestra? ¿Si sus cualidades personales no hubieran sido de compasión y arrepentimiento, hubiera disfrutado de ese status? A pesar del anonimato en el cual es colocada en el texto, el *midrash* en su sutileza y encanto rescata a la mujer que está presente en la historia.

En nuestra memoria histórica personal, Abraham hubiera quedado incompleto sin el grito del *midrash*, que en su lenguaje, nos presenta a su madre, como personaje central. Sin ella, Abraham no hubiera sobrevivido a los designios de Nimrod. El padre, Teraj, que aparece con su nombre en el texto, hubiera sido más fiel a su soberano que a la vida misma. Tiene que ser la madre, la que lo salva. Tiene que ser ella, la que en su diálogo, entenderá, según el *midrash*, lo que ya sabía: No hay más Dios que el Dios Uno. Por El, vale la pena que la vida continúe. Hay en esa madre algo que le anuncia que ese niño será Padre de “muchos pueblos”.

[1] *Midrash*: (pl. *midrashim*). Interpretación explicativa de las Escrituras, a diferencia del *pshat* (lectura literal), con el objeto de extraer demostraciones y alusiones legales (*Midrash Halajá*) o para elaborar ideas y normas de conducta (*Midrash Agadá*). Los *midrashim* están difundidos en toda la literatura rabínica, aunque hay libros especiales en los que se los ha compilado. Los más antiguos son del siglo II y III de la e.c. y los más modernos de los siglos XI y XII. Algunos *midrashim* importantes: *Midrah Hagadol*, *Midrash Raba*, *Midrash Tanjuma*.

[2] *Halajá*: Parte de la tradición judía que regula las relaciones entre el hombre y Dios, y entre el hombre y su prójimo. Cada una de las leyes es denominada *Halajá*. La fuente de la *halajá* es la Ley Oral. Esta se basa en la legislación de los miembros de la *Keneset Hagdolá*, quienes hicieron “una muralla a la Torá”, es decir, legislaron nuevos reglamentos para poder cumplir de forma más íntegra las leyes originales, y publicaron *Takanot* (disposiciones) para beneficio de todos, basándose en la interpretación de la Torá. Todas las *Halajot*, las *Takanot* y las *Guezerot* (reglamentos) constituyen la Ley Oral (así llamada porque al principio no fue escrita sino transmitida oralmente). Luego de Hilel y Shamai y sus numerosos alumnos, quienes la ampliaron y renovaron, la Ley Oral pasó a ser cumplida por la mayoría de la población. Los *Tanaim* (s. II, e.c.), por temor a que las *Halajot* fueran olvidadas, comenzaron a ordenarlas, y aproximadamente en el año 200 las compilaron en la Mishná, que sirvió a partir de ese momento como base para la posterior evolución y análisis de la *Halajá* desarrollados por sabios de las *ishivot* de Eretz Israel y Babilonia – los *Amoraim*. Estas discusiones fueron escritas en el s. V, en la *Guemará* (estudio o tradición fija). La unión de la Mishná y la *Guemará* conforman el Talmud. De aquí en adelante la Ley Oral se convirtió también en escrita, y todas las renovaciones que se le agregaron se hacen desde entonces por escrito. En la *Guemará* aparecen las discusiones sin determinar cuál de las partes tienen razón; por lo tanto, desde que se completó el Talmud de Babilonia, los sabios de la *Halajá* debieron decidir respecto de los temas pendientes y de las preguntas y problemas que fueron surgiendo. Desde los *Gueonim* en adelante apareció una amplia literatura legal conocida como *Sheelot uTeshuvot* (respuesta rabínica). Sus autores son conocidos como *poskim*. Basándose en las *sheelot uTeshuvot* se comenzaron a editar series de libros: la literatura de los *gueonim*, los escritos de Maimónides y otros eruditos, el Shulján Aruj y sus interpretaciones; su desarrollo continúa aún en nuestros días.

Tomado de la Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío, E.D.Z. Nativ Ediciones, Jerusalén 1998.

[3] La fuente principal del concepto del libre albedrío en la Torá es mencionada en Deuteronomio 30:15-20: “Mira que pongo hoy delante de ti la vida y el bien, y la muerte y el mal; por lo que te ordeno hoy que ames al Eterno, tu Dios, que andes en sus caminos y que guardes sus preceptos y sus estatutos y sus juicios, para que vivas y te multipliques, y para que el Eterno, tu Dios, te bendiga en la tierra a donde vas para poseerla.

Mas si se desviare tu corazón de modo que no quieras escuchar, y errares y te postrares ante otros dioses y les sirvieres, yo os declaro el día de hoy que ciertamente pereceréis; no prolongaréis vuestros días sobre la tierra hacia la cual vosotros vais, pasando el Jordán, para poseerla. Tomo hoy a los cielos y a la tierra por testigos contra vosotros, de que pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escogerás pues la vida para que vivas, tú y tu descendencia, amando al Eterno, tu Dios, obedeciendo su voz y adhiriéndote a El (a sus cualidades), pues eso es tu vida y la prolongación de tus días, a fin de que habites en la tierra que juró el Eterno a tus padres, a Abraham, a Itzjak y a Iakov, que les

había de dar” .

[4] Ver: Levi Guinburg, Agadot Haiehudim, Ed. Masada, 1967, Israel, págs. 2-5.

[5] Nombra aparentemente español de una enfermedad. Consideradas por alguna como al palabra italiana calcinaccio, referida a una enfermedad estomacal. Ver: Levi Guinburg, Agadot Haiehudim, Ed. Masada, 1967, Israel, pág. 154

DE MADRES Y MATRIARCAS

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

Sara. Rivká. Lea. Rajel. En la tradición, estas cuatro mujeres han sido incluidas en una misma categoría independiente del resto de las mujeres de las escrituras: Las matriarcas.

Sara. Rivká. Lea. Rajel.

En la tradición, estas cuatro mujeres han sido incluidas en una misma categoría independiente del resto de las mujeres de las escrituras: Las matriarcas.

Sin embargo, la primera mujer que aparece en el texto y en el orden histórico es *Java*, mujer de *Adam*, el primer hombre. Su figura, fundante en cuanto al ser femenino universal, ha sido tratada vastamente en la literatura(1) y su figura es estudiada cada vez más en nuestro tiempo.

En la primera parte de nuestro trabajo nos dedicaremos a estudiar a las matriarcas, en tanto figuras y paradigmas del ser femenino nacional.

Muchas son las preguntas que se presentan frente a nosotros.

La primera, tal vez, en cuanto a la utilización del término “matriarca”. ¿Cuál es el significado del vocablo matriarca en una sociedad patriarcal, como lo es la bíblica? ¿La expresión se refiere a su connotación antropológica, conforme a la cual la sociedad esta “direccionada” por lo matrilineal? ¿Es equivalente a los patriarcas? ¿Se enfrenta o se complementa con ellos? ¿Es sólo su femenino? O, ¿es otra popularización didáctica facilitadora de la lectura pero que no tiene ninguna trascendencia?

Las respuestas no parecen ser fáciles. ¿Nos confrontamos acaso con una sociedad igualitaria? Pareciera haber demasiadas referencias en el texto que niegan esta posibilidad.

Para entendernos, creemos que será útil tener en cuenta que el término hebreo utilizado es el de “*imaot*”, las madres, así de simple. También debemos hacer notar que el término “*avot*” es el utilizado para los patriarcas, y su traducción literal y simple es la de padres.

Podemos preguntarnos ¿En qué medida las “madres” son en tanto ellas mismas o sólo pueden trascender con relación a su pareja? Dicho de otra forma, Sara es Sara o es sólo la esposa de Abraham y aquella a través de la cual nace Itzjak? ¿Las madres tienen vida autónoma como seres independientes?

Probemos hacer un ejercicio interesante: ver qué es lo que recordamos de ellas. Evoquemos que Sara es bendecida, en lo personal.

“Y la bendeciré, y también daré de ella para ti, un hijo; y la bendeciré y vendrá a ser madre de naciones: reyes de pueblos procederán de ella” Géne-

sis17:16.

¿En qué medida las madres son elegidas al igual que los padres? ¿En que medida Abraham es Abraham si no lo es función de Sara y en que medida Sara es Sara si no lo es en función de Abraham? Obviamente, éste es solo un ejercicio intelectual o didáctico que nos permite echar luz sobre un concepto fundamental que a veces, se nos escapa por estar influido por la cultura masculinizadora. En nuestros días nos debemos permitir este planteo, ya que Abraham es en función de Sara al igual que Sara es en función de Abraham. Ello a partir de suponer que así entendemos la parejidad en nuestra época. Cada una de las figuras es elegida, conforme a la tradición y desempeña su función en el juego de la historia. Cada una de las matriarcas es en sí misma y no sólo como medio técnico que permite dar a luz al pueblo en el sentido biológico y simplista del término. La historia ancestral del pueblo judío parecería ser una historia de parejas, donde al mismo tiempo cada uno de los miembros de la misma guardan su autonomía. Historia de parejas, incluso cuando la familia es polígama.

La historia relatada en las Escrituras, difiere radicalmente de las de otras culturas y civilizaciones en las que existen mitos fundacionales relacionados con el concepto de tierra-madre. Hay allí parejas divinas cielo-tierra evocados como motivo central de la mitología universal. El padre no es el padre de sus hijos sino en el sentido jurídico y no el sentido biológico de la palabra. Tampoco como implementador de pensamiento y de valores. La esterilidad de la mujer está relacionada con la esterilidad-fecundidad de la tierra en las sociedades agrícolas.

Después de esta aclaración retornemos: Nada de ello podemos encontrar en los relatos bíblicos. Ni en forma velada ni en la letra o el espíritu. Tampoco aparecen rituales de fecundización en la naturaleza usando los granos que se reproducirán con el hijo. Las parejas de los patriarcas y las matriarcas son cien por cien humanas, son testigos de la revelación de Dios, pero están lejos de ser como dioses. Tampoco lo pretenden. Cada uno es presentado por el texto en su pequeñez y sus sentimientos terriblemente humanos. La historia de la primera familia del pueblo es una terrible saga de conflictos, celos, lucha, amor y pasión. En su pequeñez encontramos sus virtudes humanas. De sus errores aprendemos. En esa forma nos identificamos.

Cada una de las figuras femeninas presenta una modalidad, un carácter especial. Comenzaremos planteando algunas consideraciones generales que atañen a las “madres” en su totalidad.

Una paradoja: De la esterilidad al matriarcado

Sara fue la primera de las cuatro matriarcas del Pueblo de Israel, es-

posa de Abraham y a su vez - "prima-hermana" de éste. A los 90 años de edad, después de muchos años de esterilidad dio a luz a Itzjak.

De todos los personajes bíblicos femeninos, es tal vez Sara aquel sobre el que tenemos mayor información en el texto.

Ya desde un inicio llama la atención la "entrada en escena" de Sarai, presentada como esposa de Avram. Sarai es introducida al lector en el contexto de la genealogía de Avram:

"Y vivió Téráj setenta años y engendró a Avram (Abraham), a Najor y a Harán.

Y éstas son las generaciones de Téráj : Téráj engendró a Avram, a Najor y a Harán, y Harán engendró a Lot.

Y murió Harán en vida de Téráj, su padre, en la tierra de su nacimiento, en Ur de los caldeos

Y tomaron Avram y Najor para ellos, mujeres; el nombre de la mujer de Avram: Sarai, y el nombre de la mujer de Najor: Milcá, hija de Harán, padre de Milcá y padre de Yisca" ". Génesis 11:26-29.

Nada sabemos de ella antes de eso, como una marioneta que cobra vida sólo al entrar en escena, en este caso como cónyuge de Avram.

Inmediatamente después, como si fuera parte de la misma presentación, el texto dice: "**Y era Sarai estéril, no tenía ella descendencia-**"(Génesis 11:30).

¿Cuál es el sentido de acentuar la esterilidad de Sara, al mencionarla ya en la presentación y al hacerlo a través del recurso de la reiteración "**estéril y no tenía descendencia**"?. Como en muchos otros lugares del *Tanaj*, notamos también aquí que el relato no es cronológico, pareciera obvio que la esterilidad no es comprobada de manera inmediata a continuación de la boda, sino tiempo después. Sin embargo, hay quienes plantean justamente que el hecho de no embarazar inmediatamente era considerado en el mundo bíblico como esterilidad, la falta de progenie pareciera cumplir alguna otra función. ¿A partir de qué instante consideramos a una mujer como estéril? Si su destino es la procreación, es estéril cuando su primer intento de embarazo no fructifica. Si su destino es otro, cualquiera sea, podrá comprobar su esterilidad recién después de un tiempo prudencial de intentar la maternidad sin éxito.

Al enfrentarnos ante el hecho que Sara, la madre del pueblo, la mujer del Padre de la nación no puede tener hijos, nos vemos tentados a preguntar: ¿Será éste un indicio que el judaísmo no es sólo cuestión de herencia genética? Que la paternidad y la maternidad no son sólo producto biológico, sino ideológico y formativo.

Sara no es la única mujer estéril en el texto bíblico. La mujer en el mundo patriarcal antiguo cumple ante nada la función de reproducción, es ella quien permite la reproducción del clan, de la tribu. En el mundo antiguo la progenie numerosa garantiza en gran medida la posición de la mujer. Los niños, como en toda sociedad tradicional, representan también parte del sostén económico, por tanto, parte del poder. Aportan más a la economía que lo que consumen. Comienzan a trabajar desde pequeños. (También en las provincias de muchos países latinos los niños aportan desde pequeños su cuota de trabajo a la agricultura). Una mujer que no procrea no aporta al desarrollo y el bienestar de su familia, su tribu. ¡Sara es estéril y después tiene sólo un hijo! Es una matriarca poco productiva, y, sin embargo, la Madre del pueblo.

Tal vez la esterilidad de Sara, venga entonces a destacar justamente otros aspectos de su personalidad. Lo que normalmente era considerado como un factor que disminuía el valor de la mujer en el mundo antiguo, no parece incomodar a Dios en su elección de Abraham como padre de la nación. La Madre por antonomasia es estéril, poniéndose así de relieve otras de sus cualidades, más allá de la maternidad y enfatizando al mismo tiempo, el deseo, el anhelo por los hijos. Hijos que no llegan como un acto natural espontáneo, sino por la intervención divina. La esterilidad como la interpretación de la misma como un acto relacionado a la voluntad divina aparece curiosamente en las *cuatro matriarcas*. Es un tema apasionante.

Sara manifiesta claramente que fue Dios quien le privó la posibilidad de procrear, casi lamentando, casi protestando: "Y dijo Sarai a Avram: He aquí que el Eterno me ha impedido tener hijos" Génesis 16:2.

¡El mismo Dios que la elige como matriarca, le impide tener hijos!

Y el caso de Leá no nos deja duda acerca de la intervención de la voluntad de Dios respecto a su maternidad: "Viendo el Eterno que Leá era despreciada, abrió su matriz" Génesis,29:31.

Y el *midrash* es más explícito aún, dejando claro que los embarazos de Leá son de alguna manera, recompensa por no ser la más querida de las mujeres.



recordano

*“Dios sostiene a todos los que caen”, (Salmos 145:14), estas son las mujeres estériles que están caídas dentro de sus casas, “a todos los encorvados endereza”, como el Santo Bendito Sea les da hijos, ellas se yerguen, que sepas que Leá era la odiada de la casa, y el Santo Bendito Sea ‘la recordó’ y se irguió. *Be-reshit Raba 71 Comentario que comienza con Davar ajer**

O en este *midrash*:

“Y empezó a quererla más que a Leá, y dijo el Santo Bendito Sea

He aquí que le daré hijos para que la quiera más que a Rajel”.

Midrash Tanjuma Parasha Vaietze, simán 12

Conforme a la memoria que solemos tener del texto, fuera de Sara, la otra matriarca asociada a la esterilidad es Rajel quien eleva su grito diciendo:

“Y vio Rajel que no paría hijos a laakov, y se enceló Rajel de su hermana, y dijo a laakov: **Dame hijos, que si no, soy muerta.** Y se encendió la ira de *laakov* contra Rajel, y dijo: **¿Estoy yo acaso en lugar de Dios, que te negó el fruto de (tu) vientre?**” Génesis 30:1-2.

Sin embargo, lo curioso es que también Rivká y Leá, quedan incluidas en el texto y sobre todo en la interpretación clásica posterior, en la categoría de estériles, como si éste fuera un prerrequisito para entrar en la “Sala de las Matriarcas”.

Rivká, la amante esposa de Itzjak, madre de *laakov* y Esav es mencionada como estéril “Y oró Itzjak al Eterno frente a su mujer, (que oraba también) **porque era estéril;** y le atendió el Eterno y concibió Rivká, su mujer” Génesis 25:21.

Nuevamente, el nacimiento de los hijos es producido gracias a la intervención de Dios.

Sobre Leá, esposa de *laakov*, y **madre de seis hijos**, dice el texto

“ viendo el Eterno que Leá era despreciada, **abrió su matriz,**” Génesis 29:31.

Resulta especialmente llamativo que ante la interpretación se encargue de incluir a la fértil Leá, en la categoría de la estéril.

Obsérvese el siguiente *midrash*, en el que con relación al versículo de Salmos 113:9 “*Da un hogar a la mujer estéril, ahora feliz madre de sus hijos*” explica:

“Siete son las estériles, Sara, Rivká, Rajel y Leá, y la mujer de Manoaj(2) y Jana y Tzión.

Otra cosa [otra explicación]: *Da un hogar a la mujer estéril*, se refiere nuestra madre Sara, *Y era Sarai estéril, no tenía ella descendencia* [Génesis 11:7].

Ahora feliz madre de sus hijos, [Génesis 21:7] Se refiere a: “Y dijo: ¡Quién hubiera dicho a Abraham que Sara había de dar de mamar a hijos. Pues le he parido un hijo en su vejez”.

Otra cosa [otra explicación]: *Da un hogar a la mujer estéril*, se refiere a Rivká Y oró Itzjak al Eterno frente a su mujer, *(que oraba también) porque era estéril*” [Génesis 25:21]

Ahora feliz madre de sus hijos, y le atendió el Eterno y concibió Rivká, su mujer [Génesis 25:21]

Otra cosa [otra explicación]: *Da un hogar a la mujer estéril*, se refiere a **Leá** Y viendo el Eterno que *Leá era despreciada, abrió su matriz*, [Génesis 29:31], **de aquí que era estéril.**

Ahora feliz madre de sus hijos Y dijo Leá: *Dios me ha dado una buena suerte; esta vez habitará conmigo mi marido, ya que le he parido seis hijos* [Génesis 30:20]

Otra cosa [otra explicación]: *Da un hogar a la mujer estéril*, se refiere a Rajel Y viendo el Eterno que Leá era despreciada, abrió su matriz, mas Rajel era estéril. [Gen. 29:31] *Ahora feliz madre de sus hijos* Los hijos de Rajel: José y Benjamín. 35: 24

Psikata de Rav Kahana (Mandelboim) parasha
25:a

Así en un pasaje casi imperceptible, el *midrash* interpreta “abrió su matriz”, como una señal que era estéril. Repetimos la cita:

Otra cosa [otra explicación]: ***Da un hogar a la mujer estéril, se refiere a Leá Y viendo el Eterno que Leá era despreciada, abrió su matriz, [Génesis 29:31], de aquí que era estéril.***

Interesante punto de partida para un pueblo al que el Señor le promete ser tan numeroso como las estrellas en el cielo.(3) Comienza como fruto de mujeres estériles, para llegar a ser innumerable.

Otro elemento importante que queremos destacar como común denominador de éste capítulo, es el papel preponderante que ocupan estas mujeres en la vida de su pareja y de su familia. En las Escrituras ese papel es muy distante al de la figura femenina pasiva y sumisa que algunos pretenden delinear.

Sara se nos manifiesta como una figura activa justamente en episodios cruciales. Sara toma decisiones y asume las consecuencias. Sara decide por iniciativa propia darle a Abraham a su sierva Hagar (4) para que le dé un hijo. Es Sara quien decide posteriormente expulsar a Hagar e Ismael. Y es Sara quien osa reírse desafiante al escuchar la noticia de su próximo embarazo.

“Y le dijeron: ¿dónde está Sara, tu mujer? Y dijo: Ella está en la tienda.

Y dijo (uno de los ángeles): Volveré a ti (el año próximo) a esta misma hora que estáis viviendo; y he aquí que tendrá un hijo Sara, tu mujer. Y Sara escuchaba a la puerta de la tienda que estaba detrás de él (del ángel). Y Abraham y Sara eran viejos y entrados en días; había cesado en Sara la ‘costumbre’ de las mujeres.

Y se rió Sara entre sí, diciendo: Después de envejecer ¿habrá para mí rejuvenecimiento, siendo (también) viejo mi señor? Y dijo el Eterno a Abraham: ¿Por qué se rió Sara diciendo: ¿será verdad que yo he de parir ahora que he

**envejecido? ¿Existe alguna cosa oculta a Dios?
En el plazo fijado volveré a ti a esta misma hora
que estáis viviendo, y Sara tendrá un hijo.**

**Y negó Sara diciendo: No me reí, porque
tuvo miedo. Y (El) dijo: No es así, pues tú te reís-
te. Génesis 18:9-15**

Tampoco Rivká parece coincidir con la imagen de una mujer sumisa y pasiva, carente de voluntad propia. Más allá de las cualidades morales: bondad, afección, caridad, hospitalidad que el siervo de Abraham descubre en ella, Rivká se manifiesta activa y más aún, emprendedora. Actúa por decisión e iniciativa propia, no sólo como reacción a una situación dada. Es así cuando decide dar de beber a los camellos de Eliezer(5). Es así cuando decide aceptar la propuesta de matrimonio con Itzjak. Y es así cuando decide quien de sus hijos es el que debe recibir la bendición de su padre, (6) aún a costa del engaño.

Lea y Rajel(7) se presentan con clara conciencia activa de su rol de mujeres en la pareja. Conscientes luchan por el amor del varón. Los elementos de seducción y celos están presentes a través de toda la intrincada trama de relaciones entre las hermanas. Ninguna de las dos podría ser pensada como mujer pasiva, que acepta su destino sin más. Cada una se rebela, a su manera, en su estilo, conforme a su personalidad.

Nos parece importante recalcar este elemento de iniciativa y acción, que surge de manera directa del texto y de gran parte de los *midrashim*.

La lectura tradicional a lo largo de las generaciones ha aprendido de nuestras matriarcas importantes valores y preceptos., Entre ellos la hospitalidad y el trato al extraño, como aprendemos de Sara y de Rivká. El recato y la modestia, en la imagen de Rivká, subida en su camello, cubriéndose con el velo. El amor por los hijos en Leá y en Rajel. En todas, la dedicación a la pareja y a los hijos y la fe en Dios.

Creemos que no hay contradicción alguna entre esta visión y aquella en la que las mujeres son apreciadas como iniciadoras activas. Por el contrario se complementan. Sólo una mujer autónoma y libre puede amar en el pleno sentido del término, sólo a partir de la verdadera libertad puede servir a Dios, sólo en la autonomía puede respetar y no temer.

[1] Ver curso La mujer en el judaísmo, entre el pasado y el despertar.

[2] Manoaj, padre de Shimshón (Sansón).

[3] Génesis 15:5 Y le sacó fuera, y dijo: Mira, te ruego, a los cielos y cuenta las estrellas, si puedes contarlas. Y le dijo: Así será tu descendencia.

[4] Ver Génesis Capítulo 16

[5] Ver: Génesis Cáp. 24.

[6] Ver: Génesis Cáp. 27.

[7] Ver: Génesis capítulos 29 y 30

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

SARA, esposa de Abraham, fue la primera de las cuatro matriarcas. Su nombre aparece por primera vez en Génesis 11:29 como Sarai. Según Génesis 20:12, Sara era media hermana de Abraham, hija de su padre pero no de su madre. Sara acompaña a Abraham cuando éste abandona la heredad de sus padres en dirección a la Tierra Prometida y posteriormente en su descenso a Egipto (12:10-20). Sara era estéril por lo que entregó a su sierva Hagar para que le diera un hijo a Abraham, quien dio a luz a Ismael, pero luego expulsó a ambos. Sa-

ra dio a luz a Itzjak a edad de 90 años. Sara murió a los 127 años en Kiriat-Arba, que como el texto explica es "ahora" Hebron (23:1-2) y fue sepultada en la cueva de los patriarcas, Mearat Hamajpela, en esa ciudad. Lugar que fuera adquirido por Abraham de sus propietarios Efron y Zofar, siguiendo las normas de adquisición de tierras. (23:3-20). El nombre de Sara aparece en las Escrituras fuera de Génesis sólo en Isaías 51:2 como la progenitora del pueblo de Israel. Su nombre se traduce etimológicamente como "princesa" o "gobernadora". Hay quienes ven su nombre derivado del acadio o del ugarítico.

La vida de Sara presenta una serie de episodios particularmente llamativos. Como ya lo mencionáramos en el capítulo anterior, Sara es estéril. Si lo pensáramos en términos modernos, las posibilidades de solución del problema de la esterilidad podrían variar conforme a la elección de la mujer y la pareja en cuestión. ¡Son tantos los diferentes tratamientos de fecundidad que la ciencia médica pone hoy a nuestra disposición! Como todos sabemos, los medios van desde la estimulación ovárica, la fecundación "In Vitro" [1] y la transferencia embrionaria, o los diversos procedimientos técnicos encaminados a lograr la concepción de un ser humano por una vía diversa de la unión sexual del varón con la mujer, mediante la implantación de gametos o embriones en las vías genitales de la mujer, conocidos como inseminación artificial o la procreación a través del "alquiler de vientre", ya sea con el óvulo de la mujer y la posterior implantación del embrión en el útero de alquiler o la utilización del óvulo de la "donante", hasta la adopción de un hijo.

Algunos de los nuevos recursos han sido objeto de discusiones halájicas y otros han sido legalmente aprobados. Si nos remontáramos 5700 años, ¿Cuáles son las opciones que tiene Sara para solucionar su problema de esterilidad? Son muy particulares:

"Y Sarai, mujer de Avram, no le dio hijos, y ella tenía una sierva egipcia, y (era) su nombre Hagar. **Y dijo Sarai a Avram: He aquí que el Eterno me ha impedido tener hijos; ruego que te llegues a mi sierva, quizá tendré hijos de ella. Y atendió Avram la voz de Sarai**". Génesis 16:1-2

Una osada propuesta sin duda por parte de una mujer madura que sabe perfectamente cual es el peso de la maternidad en la sociedad en la que vive.

Pero prestemos atención más detenidamente. Sara no dice que Abraham se una a Hagar para que Abraham tenga hijos, frase que casi no es necesario expresar, sino que dice "ruego que te llegues a mi sierva, **quizá tendré hijos de ella**", o en un hebreo más literal, para "**que yo me construya de ella**", como si la fertilidad de Hagar fuera de alguna manera a influir positivamente su propia capacidad de procrear. Destacando nuevamente la importancia de la procreación dice Rashí[2]: "**que yo me construya de ella**: para enseñarnos que quien no tiene hijos no está construido sino destruido" [3].

Sara, utiliza a su manera el recurso del "vientre de alquiler", dándole a Abraham otra mujer para que procrea con ella. Pero a diferencia del recurso de nuestros días, Sara no le entrega a Hagar sólo para procrear, si-

no que de alguna manera le entrega a Hagar, la sierva, como **mujer** de Abraham.

Y tomó Sarai, mujer de Avram, a Hagar la egipcia, su sierva, al cabo de diez años de estar Avram en la tierra de Canaán, **y la dio a Avram, su marido, por mujer.** Génesis 16:3

Esta interpretación, según la cual Hagar no es sólo el vientre de reproducción sino también mujer de Abraham surge en primer lugar claramente del texto bíblico que en hebreo dice " *va- titen ota leAvram isha lo leisha*" Génesis 16:3, que en traducción libre y literal sería " **y la dio a Abraham, su hombre, por mujer**" o sea, el texto utiliza aquí la palabra **ISHA**, *haish shela*, su hombre, para marcar claramente que Abraham es el hombre de Sara y ésta le entrega a Hagar por mujer. Aún más claro lo subraya el *midrash*: Cuando Sara le pide a Abraham, posteriormente, que resuelva la situación entre ella y Hagar, Abraham le dice que Sara haga lo que quiera y ésta le responde que ella no puede hacer nada con Hagar sin el consentimiento de Abraham ya que de hecho Hagar no es más su sierva, no es más de su propiedad, sino que es una mujer libre y es la mujer de Abraham.

Así lo describe el texto bíblico:

Y dijo Sarai a Avram: Mi afrenta (sea) sobre ti. Yo puse mi sierva en tu seno, mas ella vio que concibió y fui despreciada a sus ojos; juzgue el Eterno entre tú y yo.

Y dijo Avram a Sarai: **He aquí tu sierva en tu mano, hazle lo que te parezca buena tus ojos. Y Sarai la afligió, y ella huyó de su presencia.**Génesis 16:5-6

El midrash hace esta lectura del texto:

"Y le dijo Avram a Sarai "He aquí tu sierva en tu mano". Ya que la hemos transformado en una señora, no tenemos permiso de venderla, ya que está dicho

"Mas acontecerá que si no te complacieres con ella, la dejarás ir en libertad, pero de ninguna manera la venderás por dinero; no te servirás de ella después de haberla afligido" Deuteronomio 21:14.[4]

Sejel Tov, (Buber) Bereshit 16, nota que comienza con:

“Vaiomer Avram”

El *midrash* ve el tema en relación con la figura legal, según la cual, una sierva que ha sido liberada y tomada por esposa no puede volverse a esclavizar ni a vender en calidad de tal. Conforme a las normas que rigen las relaciones económicas del judaísmo, la mujer goza de autonomía de acción en cuanto a ciertas propiedades que son enteramente suyas y no de su cónyuge, como sería el caso de su sierva. A propósito, nótese que este pensamiento relacionado a las leyes de la propiedad, así como a las normas hacia los esclavos y cautivos es completamente diferente a aquel que plantea que Sara no puede hacer nada con Hagar sin el consentimiento de Abraham, porque la mujer debe la obediencia al hombre. Interpretación que en nombre del Ralbag[5] es traída por el Meam Loez[6]:

“Y de aquí pueden aprender que la mujer no puede realizar nada sin la autorización del hombre. Y aquí vemos que Sarai no quería castigara Hagar sin la autorización de Abraham, y de aquí aprendemos que el hombre debe vivir en paz y con amor con su mujer. Ya que Avram le dio autorización para realizar con Hagar lo que considerase correcto a pesar de que ésta estaba embarazada y que le era muy querida ya que tenía 85 años, y no se ahorró nada por complacer a Sarai y no pelear con ella. Y así Hagar si vio obligada abandonar la casa después que Sarai se comportó mal con ella y salió y erró por los caminos como el hombre que odia a su prójimo, que cuando se aleja de él encuentra sosiego” [7]

Pero Sara, la que valientemente se hace un lado para dejar concebir a Abraham, no está dispuesta a renunciar a su lugar como pareja de Abraham, ella es su mujer. Sara parece estar preparada para tolerar el amor indescriptible del padre a su tan esperado primer hijo. Pero, Sara, no está dispuesta, en ninguna circunstancia, a que Abraham se involucre afectivamente con la segunda mujer, “la otra” .

Según el *midrash*, Hagar era la hija de Faraón. “Y cuando Faraón vio los actos realizados por Sara en su hogar, dijo: “prefiero que mi hija sea sierva en el hogar de Sara, que una señora en otro”. [8]

Para Sara, su esposo Abraham, merecía lo mejor. Por lo que no tiene problema con Hagar en una primera etapa. Para ella, Hagar, princesa o sierva, tiene el honor de ser mujer de un hombre tan venerado. Así lo expresa el *midrash*

‘Y Sarai, la esposa de Avram tomó a Hagar la egipcia’ Génesis16:3. Ella (Sara) la persuadió (tomó) con palabras: ‘Feliz eres tú que te unirás a este hombre tan santo’, ella insistió” (Bereshit Rabá - 45:3).

Pero, también, princesa o sierva, a fin de cuentas Sara no la quería compitiendo en su amor por Abraham.

El Rabino Steinsaltz en su análisis de las figuras femeninas plantea que el hecho que Sara por iniciativa propia entregara a Hagar a Abraham demuestra la seguridad y la profundidad emocional y afectiva del vínculo que la une a su hombre: “Cuando está dispuesta a que Abraham tenga hijos de otra mujer.- porque está segura que el vínculo entre ellos, no pasa sólo por los niños” [9].

El Rambán[10] en su brillante interpretación psicológica de los personajes con relación al versículo Génesis 16:2 que termina “ **Y atendió Avram la voz de Sarai**” dice en traducción casi literal:

“No dice el escrito ‘Y así hizo Abraham’ sino que dice **Y atendió Avram la voz de Sarai**, para insinuar que a pesar de que Avram anhelaba tener hijos, no lo hizo sin la autorización de Sara. Y tampoco era su intención, ahora, procrearse a través de Hagar. Toda su intención era complacer a Sara y hacer su voluntad, para que tenga satisfacción de los hijos de su sierva o que a través de ella, Sara logre tener a sus propios hijos. Y más aún dice: **Y tomó Sarai**, mujer de Avram, **a Hagar** la egipcia, su sierva, al cabo de diez años de estar Avram en la tierra de Canaán, **y la dio a Avram, su marido**, por mujer. Génesis 16:3, para demostrar que Avram no se apresuró hasta que fue Sarai y se la entregó. Y dice el texto claramente: **Y tomó Sarai, mujer de Abraham**, para insinuar que Sara no había renunciado a Avram ni se había apartado de él, porque ella es su mujer y él su hombre, pero quería que también



ronda en el bosque

Hagar fuera su mujer. Y por eso dice **y la dio a Avram, su marido, por mujer**, para que no sea su concubina sino su esposa. Y eso por el respeto que Sara le tenía a su marido.”

Es interesante notar como el mismo texto es interpretado a partir de lecturas completamente diferentes. Uno, el sentido moralista de Ralbag no se asemeja en nada a la visión de Rambán conforme a la cual la figura activa es Sarai y Avram no hace más que cumplir con su voluntad. O, tal vez, podríamos aventurarnos y decir que ambos, movidos por la dinámica única de su parejidad, (dinámica que como en toda pareja es única y esta paudada por cientos de fibras e hilos invisibles que tejen la trama de la relación), de la pareja madre conformada por Sarai y Abraham, saben que cada uno lo está haciendo conforme a la voluntad del otro. Y más aún, ambos parecerían tener clara la necesidad de responder al destino histórico que los signa. Saben que tienen que procrear, pero por encima de eso, saben que están juntos, unidos por una misión. La más trascendente misión encargada hasta entonces a los seres humanos: Expandir la fe monoteísta, guardando la fe de la paternidad, buscándola, en forma “original”.

Esa es la manera de perpetuar la simiente del pueblo. O como lo plantea el rabino Steinsaltz, son una pareja pero son también un equipo “*task oriented*” diríamos hoy en día. Saben hacia a que objetivo se dirigen. Ya Rashí mucho antes, siguiendo el midrash, lo dice en términos que no dejan duda alguna: **“Abraham convirtió a los hombres y Sara convirtió a las mujeres”**[11]. Sara tiene un papel activo en la propagación de la nueva fe monoteísta. Sara es protagonista de la Revolución Monoteísta junto con Abraham. No es la “mujer atrás de un gran hombre”, como a muchos les gusta repetir, sino que es una gran mujer, una gran figura por ella misma. Ella convence a las mujeres, que no olvidemos representan más del 50 por ciento de la población. Ella es maestra y guía. Es socia activa en el mandato. Asume la Misión enteramente.

Tal vez este pensamiento de unión y comunión afectiva e ideológica total pueda ayudarnos a descifrar otras partes de la intrincada historia.

Notemos también que el sistema de procreación a través de la sierva parecería ser conocido en la época. Tanto Rajel, como Lea recurren a la misma solución. Rajel después de elevar su protesta ante laakov decide darle hijos a través de su sierva. En este caso, a diferencia del de Sara, queda más claro aún que el asunto central es que ella da descendencia a través de su sierva, perpetuando su linaje, y no que laakov procrea, ya que de hecho laakov ya es padre. Lea le ha dado hijos. Pareciera que las siervas concedidas a los esposos para que procreen, dan hijos a la señora antes que a su marido.

Rajel lo dice claramente:

Y ella dijo: He aquí mi sierva Bilhá; llégate a ella y que dé a luz sobre mis rodillas; **y así yo también tendré hijos a través de ella.** Y ella le dio pues a Bilhá, su sierva, por mujer; y se llegó a ella laakov. Y concibió Bilhá, y parió a laakov un hijo. Y dijo Rajel: Me ha hecho justicia Dios, y también ha oído mi voz, y me dio un hijo. Por lo tanto llamó su nombre Dan. Génesis 30:3-6

La sierva procrea y es Rajel la que da los nombres, ella ha tenido hijos a través de la sierva como su fuera su extensión. Y nuevamente:

Y Bilhá, sierva de Rajel, concibió otra vez y parió un segundo hijo a laakov.
Y dijo Rajel: Con gran persistencia insistí con Dios (para igualarme) con mi hermana, y también lo conseguí. Y llamó su nombre Naftalí. Génesis 30:7-8

Más aún, Lea, que ya ha dado a luz a cuatro hijos recurre al mismo recurso:

Y vio Leá que había dejado de parir, y **tomó a Zilpá, su sierva, y la dio a laakov por mujer.**

Y parió Zilpá, sierva de Leá, un hijo a laakov. Y dijo Lea: ¡Llegó la ventura! Y llamó su nombre Gad. Y parió Zilpá, sierva de Leá, un segundo hijo a laakov. Y dijo Leá: Para mi dicha, porque me consideraron dichosa las doncellas. Por tanto, llamó su nombre Asher. Génesis 30:9-13

Y como si el recurso hubiera dado resultado en todos los casos, tanto en el de Sara como en el de Rajel como en el de Lea, después que sus maridos conciben con las mujeres que les son entregadas ellas mismas dan a luz. Sara a Itzjak, Rajel a Josef y a Biniamin, y Lea a Yisajar, a Zevulún y a Diná.

Pero regresemos a Sara. Una vez que Avram le “autoriza” que realice con Hagar lo que quiera, dice el texto de forma inmediata: **Y Sarai la afligió, y ella huyó de su presencia** o conforme a otra traducción **Sarai dio en maltratarla y ella huyó de su presencia.** Génesis 16:6

Observemos el versículo en su original hebreo “*Va teane Sara vati-braj mipanea*”, el texto usa el verbo *TEANE* de la misma raíz que la palabra *INUI*, sufrimientos, tortura. De ello resulta claro que Sara hace sufrir a Hagar tanto, hasta que ella se escapa hacia el desierto. Este episodio no pue-

de dejar de generar cierta incomodidad en el sentido que la figura venerada de Sara aparece aquí en toda su “pequeñez” humana. Simplemente está celosa y la “vuelve loca” hasta que se escapa como si se tratara de la trama de una simple telenovela. Si bien es cierto que esta interpretación es la usual, Sara está celosa, enojada, etc. y por eso maltrata a Hagar. No deja de ser sorprendente que a la luz de semejante motivo se hayan educado generaciones de niñas, como si maltratar fuera una conducta legítima. Cuando al mismo tiempo las Escrituras nos enseñan claramente que no debemos odiar ni envidiar al prójimo... Tampoco se ha dedicado especial esfuerzo en enseñar la dinámica en el hogar cuando en él conviven dos mujeres o más. En un mundo formalmente monógamo, es difícil imaginar esas dinámicas. Pero, la monogamia en el judaísmo es relativamente reciente. Tiene apenas 1000 años, en las comunidades ashkenazíes y menos en las comunidades orientales y sefardíes.

Pero, tal vez, justamente en eso está la grandeza: a partir del error y la equivocación podemos reconocer lo que es enteramente humano, pero necesariamente no por eso moralmente bueno. Sí, es verdad, Sara estaba celosa, pero Sara actúa incorrectamente. Esta conclusión puede verse claramente a la luz de los exégetas. Por ejemplo, Rambán dice: **Y Sarai la afligió, y ella huyó de su presencia** Génesis 16:6, **pecó nuestra madre en este maltrato, y también Avram al dejarla hacer**. Y escuchó Dios su sufrimiento y le dio un hijo que era un salvaje para que aflija a la simiente de Abraham y Sara con toda clase de aflicción. Rambán, Génesis 16.6

Y ¿Cuál fue ese sufrimiento que le infligió Sara a Hagar? También en eso podemos encontrarnos con algunas interpretaciones sorprendentes. Rashí[12], dice claramente “y la esclavizaba duramente”, de lo que parecería ser que Sara la maltrataba exigiendo más de lo común a su sierva-madre y esposa (que ya no era tan su sierva). Si buscamos en nuestra memoria seguramente encontremos que ésta es la imagen que normalmente tenemos registrada e incluso la del maltrato físico. Imagen que parecería derivar del clásico midrash de Bereshit Raba[13],

“Dijo Rabí Berajia: la golpeaba con la sandalia en el rostro”[14].

Y a continuación **“Dijo Rabí Berajia en nombre de rabí Aba, que la hacía cargar los baldes de agua y las ropas a la casa de baño”** – tarea que normalmente hacían las esclavas.

Nuestros maestros, movidos sin duda por el recato en el tratamiento de ciertos temas, obviaron el comentario que se encuentra en el mismo texto ubicado exactamente en su centro y que dice: **“Dijo Rabí Aba: le impidió las relaciones maritales”[15]**, o sea, en la discusión para interpretar a que se refieren las escrituras con el sufrimiento de Hagar, apare-

cen por lo menos dos explicaciones diferentes: Una la del maltrato en sí, la otra, que Sarai movida por los celos impide a Hagar unirse sexualmente con Avram. Si bien esta interpretación tendría ciertas dificultades para enseñarse en la infancia, cuando normalmente se establece el primer contacto con el texto, creemos que en la adultez es importante, rever nuestra lectura a través del *midrash*, el cual no teme enfrentarse a la realidad simple y maravillosa del sentimiento humano. (Reconozcamos por un instante que los niños también pueden entender el dolor que una persona siente cuando le impiden dar un beso o una caricia al otro, y que no hay necesidad de explicar los detalles en la relación de amor). La pasión y los celos, son parte de la naturaleza humana. El desafío está en la superación de los mismos, la elevación del sentimiento a la esfera de la espiritualidad humana en contra de la subordinación al instinto animal.

Sara es la sabia mujer que acompaña a Abraham, amasa gentil y eficiente tortas para él y sus invitados. Sara es, como ya dijimos, líder espiritual de su generación. Sara goza de un vínculo directo con Dios. Sara, es el único caso de una mujer a la que el Creador le cambia el nombre, marcando claramente la intervención divina en su vida. "Y dijo Dios a Abraham: A Sarai, tu mujer, no llamarás su nombre Sarai, porque Sara será su nombre". Génesis 17:15

De Sara y no sólo de Abraham podemos aprender el valor de la *hajnasat orjim* la hospitalidad los invitados, que es mucho más que servir el café a las visitas. *Hajnasat orjim* es poder dejar la puerta abierta ya sea de la casa o de la tienda, para que quien necesita entre y se alimente. La literatura rabínica le concede a la *hajnasat orjim*, literalmente, "el hacer entrar a las visitas", el valor de los grandes preceptos, equivalente a *gemilut hasadim*, particularmente cuando se extiende a los necesitados. Según Rabi lojanán la hospitalidad es más importante que la plegaria y según Rabi lehudá, más que recibir la divina presencia.[16] Sobre Abraham y Job, se cuenta que sus hogares estaban abiertos en todas las direcciones. Y allí estaba Sara.

Y sumado a todo Sara es la **mujer** de Abraham en el pleno sentido del término, unida a su pareja por la profundidad del vínculo espiritual que en su plenitud es también alma y es también cuerpo. Es también materia y espíritu. Ella lo sabe y también Abraham lo sabe.

Tal vez, sólo la comprensión de la profunda unión que los vincula nos permita entender uno de los pasajes más intrincados del texto y es aquel que se refiere al hecho que Abraham le pide a Sara que se haga pasar por su hermana, y no sólo una vez sino dos.

Tal vez sólo la comprensión de la profunda unión que los vincula nos permita asomarnos a la comprensión del "sacrificio" de Itzjak desde la óptica de Sara en su rela-

ción con Abraham. Pero estos son temas del próximo capítulo.

[1]La técnica de la FIV consiste en facilitar la fusión del ovocito y del espermatozoide en el laboratorio en lugar de las Trompas de Falopio. Como resultado de esta técnica existen ahora miles de niños que han nacido en todo el mundo.

[2] Rashí: (1040-1105). Iniciales de Rabenu Shlomo Itzjaki, el mayor exégeta tradicional de la Torá y el Talmud, uno de los mayores poskim de la Halajá y uno de los modeladores del idioma hebreo. Nació y murió en Troyes, al norte de Francia. Sus explicaciones a la Torá y el Talmud se transformaron en parte integral e inseparable de su estudio; se destacan por su síntesis, su claridad, su precisión, su erudición y su aguda capacidad de explicación. Rashí matizó sus comentarios con textos de la Agadá (leyendas talmúdicas) y su amplia experiencia de vida, y asimismo, con sus vastos conocimientos sobre la agricultura, el comercio y distintos oficios. En su exégesis bíblica hay más de 2.000 nombres de útiles, herramientas y vegetales en francés de su época, al que él denomina *la'az* (*lashón am zar*: lengua de pueblo extraño), estas palabras sirvieron también de fuente importante para el estudio de la evolución del idioma francés antiguo. Rashí se sustentó del cultivo de viñedos y de la venta de sus vinos. Su humildad fue tal, que no se avergonzaba en declarar que no conocía la interpretación de un texto determinado; fue también famoso por la modestia de su vida privada.

Su desarrollado sentido lingüístico lo llevó no sólo a explicar términos sino también a crear nuevas palabras y expresiones, frases y refranes; algunos de éstos eran antiguos y los revistió con una nueva forma. Este aspecto de su creación enriqueció el idioma hebreo. En sus explicaciones al Talmud se preocupó por determinar la versión correcta del texto y por eliminar los errores de copia en los diferentes manuscritos. Su erudición en Halajá es evidente en sus interpretaciones y en su Responsa rabínica. Sus dictámenes son benévolentes, tratan de facilitar la observancia y evitar que una decisión severa cause pérdidas económicas. Rashí publicó también un *Sidur* (libro de plegarias), en el cual incluyó el orden de las leyes y costumbres para todo el año. Parte de sus Responsas fueron editadas en el *Sefer HaPardes*, en el *Sefer HaOrá* y otros. Rashí escribió también *Slijot*. Fue testigo de las persecuciones en el valle del Rin durante las Cruzadas; se preocupó por la situación de las mujeres que sobrevivieron a sus maridos y ordenó ser tolerante respecto a los judíos que se convirtieron forzosamente al cristianismo y que retornaron luego al judaísmo. Existe una anécdota que cuenta acerca de su amistad con Godfrey de Bouillon, a quien profetizó que a su llegada a Eretz Israel lograría la victoria, pero luego sería derrotado y retornaría a Francia con sólo tres caballos. Su exégesis de la Torá fue el primer libro hebreo que se imprimió (1475); las letras con que se lo hizo se diseñaron de acuerdo a la escritura española medieval en uso en el s. XV, por lo que se denominaron "escritura Rashí". Tomado de *Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío*, E.D.Z. Nativ Ediciones, Jerusalén, 1996.

[3] Rashí: Génesis 16:1-2

[4] Préstese atención que el midrash hace referencia aquí a las normas de las mujeres que han sido tomadas cautivas en batalla. Según ellas una vez que la cautiva ha sido tomada como mujer y no como esclava (recuérdese que el hombre hebreo tiene prohibida la relación marital con la esclava, sólo puede unirse a una mujer libre), tal como leemos: "Cuando salieres a la guerra contra tus enemigos, y el Eterno, tu Dios, los entregare en tu mano, y llevares de ellos cautivos, y vieres entre los cautivos alguna mujer hermosa, y te enamorares de ella de manera que quisieras tomarla por mujer tuya, entonces la introducirás en tu casa, y ella rapará su cabeza y dejará crecer sus uñas, y quitará de sobre sí el vestido de su cautiverio, y se quedará en tu casa, llorando a su padre y a su madre, por todo un mes; y después de esto podrás llegarte a ella y ser marido suyo, y ella será tu mujer. Mas acontecerá que si no te complacieres con ella, la dejarás ir en libertad, pero de ninguna manera la venderás por dinero; no te servirás de ella después de haberla afligido-"Deuteronomio 21:10-14.

[5] Ralbag: LEVI BEN GERSHOM (1288-1344), conocido también como Gersónides; y como Maestro Leo de Bagnols; matemático, astrónomo, filósofo, e intérprete bíblico, nacido probablemente en Bagnols-sur-Cize (Languedoc-actualmente Departement du Gard, Francia). Vivió en Orange y en Avignon. Poco se sabe de él exceptuando que mantu-

vo contactos con importantes cristianos. Escribió su primer libro en 1321, "Sefer Ma'aseh Hoshev o Sefer ha-Mispar", el Libro del Número. En 1343 publicó su segunda obra sobre la aritmética, a pedido de Felipe de Vitry, obispo de Meaux, titulada en latín, "Numeris harmonicus". Paralelamente a su creación científica, Ralbag escribió un comentario a las 13 reglas de la hermenéutica de Rabí Ishmael, y se le atribuyen los comentarios sobre las agadot de Baba Batra, llamadas "Mejokek Tzafun". En su comentario a la Torá, informa sobre uno realizado al tratado Berajot, pero que no se encontró. Ralbag era consultado por su conocimiento talmúdico sobre cuestiones de la halajá. En uno de sus primeros trabajos filosóficos, Sefer ha-Hekesh ha-Yashar (1319), traducido al latín con el título de Liber syllogismi recti, Ralbag corrige algunos de los argumentos de Aristóteles. Ralbag escribió comentarios sobre el Libro de Job (1325), el Cantar de los Cantares (1325 o 1326), Eclesiastés (1328), Ruth (1329), Ester (1329), el Pentateuco (1329-38), los primeros profetas (1338), Proverbios, Daniel, Nejemías, y Crónicas (1338). Todos publicados. Su comentario de Job fue uno de los primeros libros impresos en hebreo (Ferrara, 1477). Ralbag toma de cada libro de la Biblia, sus enseñanzas éticas, filosóficas y religiosas, que fueron publicadas en un libro independiente en Riva di Trento, 1570. Ralbag trató de reconstituir la Halajá racionalmente a partir de 9 principio lógicos que planteó como sustituto de las 13 reglas hermenéuticas tradicionales y condenó la interpretación alegórica. Iehuda Mecer León, en Italia del siglo 15 quiso prohibir la lectura de esta obra sosteniendo que Ralbag pretendía crear un Nuevo Talmud.

La obra más importante del Ralbag fue Sefer Miljamat Adonai ("El libro de la Guerras del Señor"), completado en 1329. Obra en la que trata temas que a su criterio no encontraron solución satisfactoria en los filósofos anteriores, incluido Maimónides. El aporte más importante de Ralbag a la astronomía fue la invención de un instrumento para la medición de la separación angular de los cuerpos celestes, llamado báculo de Jacob. Este instrumento fue muy utilizado por los navegantes europeos del siglo 16.

[6] Meam Loez: Libro escrito originariamente en ladino en el s. 18, que contiene la exégesis de la Biblia en un estilo moralista y de homilía. Es el libro más famoso en ese idioma. Fue concebido e iniciado por el rabino y editor Iakov Culi (1685-1732), para subsanar el caos ideológico que dejó tras sí el Sabetalismo en el seno de las comunidades sefardíes y acercarlas nuevamente al judaísmo tradicional. Está ordenado de acuerdo a los libros de la Biblia y sobre la base de la porción semanal y contiene un relato de carácter popular que incluye extractos de la Mishná, el Talmud, el Midrash, el Zohar y muchas otras fuentes de la literatura rabínica. Iakov Culi llegó a publicar en Estambul la sección sobre el libro de Bereshit (Génesis) (1732) y Shemot (Exodo) (1732). Las secciones sobre los demás libros de la Torá fueron preparadas por Itzjak Magriso e Itzjak Behar Argüeti, quienes utilizaron manuscritos dejados por Culi y realizaron el trabajo conservando el criterio de su antecesor, de tal modo que toda esta parte de Meam Loez (finalizada en 1770) se considera una unidad orgánica. Durante el s. 19 diversos estudiosos continuaron la redacción basándose en otros libros de la Biblia, tratando de conservar un estilo similar. La popularidad de Meam Loez entre los sefardíes de Turquía y los Balcanes se refleja en sus múltiples ediciones, que incluyen una traducción parcial al árabe realizada en África del Norte. Meam Loez fue durante décadas la principal lectura de miles de familias sefardíes, considerada a menudo como un deber religioso. El rol que cumplió en la cultura sefardí es similar al Tzena u Rena en la ashkenazí, pero Meam Loez, no fue limitado sólo a las mujeres. Tomado de enciclopedia De la historia y la cultura del pueblo judío, E.D.Z. Ntiv Ediciones, Jerusalén 1998.

[7] Meam Loez, Bereshit, 15:6

[8] Bereshit Raba 45:1

[9] Steinsaltz, Adin, Nashim Bamikra, Universita Meshuderet Lemedinat Israel, Ministerio de Defensa de Israel, Pág. 17. Tel Aviv, 1984.

[10] Rambán: Rabí Moshe Ben Najmán o Najmánides o Moses Gerondi o Najamaní o Rabenu Moses Gerondi o Bonasturg da Porta, 1194-1270. Rabino español y estudioso, fue uno de los mayores autores de la literatura talmúdica de la Edad Media. Fue un filósofo, cabalista, exégeta bíblico, poeta y físico. Nació en Gerona en Cataluña, por lo que es también conocido como Rabenu Moshe Gerondi. En español se llamaba Bonasturg da Porta. Fue descendiente de Isaac ben Reuben, contemporáneo de Isaac ben Iakov ben Alfasi. Su madre fue la hermana de Abraham, padre de Jona ben Abraham Gerondi. Entre sus maestros se contaron: Yehuda ben Yakar, alumno de Isaac ben Abraham de Dampierre, que había abierto una ieshivá en Barcelona, y de Meir ben Isaac de Trinquetaille. Siguió al principio la

tradicción de los tosafistas del norte de Francia, y luego de las ieselivot de Provenza. Fue rabino de Cataluña hasta su aliá (lit. ascensión: término utilizado para la acción de emigrar a Israel) a Eretz Israel. Era llamado harav haneeman, el rabino digno de confianza. Cuando se produjeron controversias con Rambám, Maimónides, en 1232 en Montpellier, trató de llegar a un compromiso entre los bandos en discusión. Ejerció una gran influencia sobre la vida judía de Cataluña. Incluso el Rey Jaime I acostumbraba consultarlo. En 1263 Jaime I lo forzó a participar de una disputa pública con el apóstata Pablo Christiani. La disputa que fue realizada en Julio del mismo año en presencia del rey y del líder de los dominicanos y el líder de los franciscanos resultó en una Victoria de Rambán. A pedido del obispo de Gerona, Najmánides resumió la disputa en un libro, Sefer Havikuaj. Los dominicanos que habían iniciado la disputa, no permanecieron inactivos y llevaron a Rambán a juicio en abril de 1265 por supuestos abusos contra el cristianismo. El rey consiguió liberar de alguna manera a Najmánides del juicio. Los dominicanos no satisfechos, procuraron la ayuda del Papa Clemente IV, que envió una carta al rey de Aragón solicitando la penalización de Najmánides. Rambán logró escapar de España y dirigirse a Eretz Israel. Arribó a Aco en el verano de 1267 y luego a Jerusalén. En una famosa carta a su hijo Najmán, describe las ruinas de la ciudad. Con su llegada a la ciudad organizó una sinagoga. Alrededor de 50 de sus obras fueron preservadas, la mayoría en relación al Talmud y la halajá. Dedicó una obra especial a la creencia en la Redención, Sefer Haguéulá, 1263. Cuatro de sus sermones se preservan hasta hoy Ha-Derasha la-jatunna; Torat ha-Shem Temúma, uno acerca del libro de Eclesiastés, y un sermón de Rosh Hashaná. Todo su trabajo denota su original personalidad, síntesis de la cultura de España y la devoción de Alemania, una educación talmúdica junto a conocimientos de Cabalá así como un amplio conocimiento de las ciencias y la teología cristiana). Una de sus obras fundamentales fue su comentario a la Torá que refleja su visión de Dios, la Torá, Israel y el mundo.

Si bien tuvo en gran estima a Rashí, polemizó con parte de su obra así como con parte de las postulaciones del Rambán en la Guía de los Perplejos. Su comentario a la Torá fue impreso por primera vez en Roma en 1480. Sus obras halájicas son consideradas junto a sus comentarios del Talmud como la cima de la creación de su época en España, desarrollando en ellas un nuevo estilo de estudio que profundiza la comprensión del Talmud no sólo en su aspecto legal que tuvieron una influencia destacada en las generaciones siguientes.

[11]Ver, Rashí, Génesis 12:5

[12] Ver, Rashí, Génesis 2:18.

[13] Bereshit Raba: midrash agadá del libro de Bereshit, Génesis, - es el más antiguo e importante de la serie de Midrash Raba. Contiene interpretaciones de los tanaítas* y los amoraítas*, en particular de los de Eretz Israel. El texto está redactado en forma de discusión entre los sabios, que interpretan la Torá, versículo a versículo. Se estima que fue escrito aproximadamente entre los siglos 4 y 6 de la era común

[14] Bereshit Raba capítulo 45. Nota que comienza con "Vaomer Abraham".

[15] Ídem.

*Tanaítas: Tanaím: Sabios de Eretz Israel del siglo 2-3 de la era común, compiladores de la Mishná.

*Amoraitas: Amoraím: término arameo para exégetas. Título dado a los sabios de Eretz Israel en los siglos 3 -5 de la era común. Sus enseñanzas y análisis están compilados en el Talmud de Babilonia y el de Jerusalén.

[16]Ver: Talmud de Babilonia Shabat 127a-b

LA 'MUJER HERMANA'

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

Como ya lo mencionáramos en el capítulo anterior; no deja de llamar la atención el recurso utilizado por Abraham, con la aparente conformidad de Saru, de ser presentada como su hermana en dos oportunidades. Con esa actitud, Sara salva la vida de Abraham, pero pone en peligro la suya o lo que no es mucho menos grave, su dignidad humana y femenina.

Como ya lo mencionáramos en el capítulo anterior, no deja de llamar la atención el recurso utilizado por Abraham, con la aparente conformidad de Sara, de ser presentada como su hermana en dos oportunidades. Con esa actitud, Sara salva la vida de Abraham, pero pone en peligro la suya o lo que no es mucho menos grave, su dignidad humana y femenina.

El tema de la mujer “entregada” a otro hombre, como es el caso de las hijas de Lot[1], (que finalmente fracasa el intento) o el caso de la concubina en el Libro de Jueces[2], excede los límites de este trabajo, pero vale la pena prestarle atención, porque entre ellos quizás se pueda encontrar una relación.

Sara es presentada en dos oportunidades por Abraham como su hermana y de hecho recordemos que conforme al texto bíblico Sara es media hermana de Abraham, o sea, es hija del mismo padre pero no de la misma madre:

Y a la verdad (también) es mi hermana, hija de mi padre es ella, pero no-hija de mi madre, y vino a ser mi mujer. Génesis 20:12

Ambos episodios se presentan en las Escrituras:

“Y hubo hambre en la tierra, y descendió Avram a Egipto, para morar temporalmente allí; porque era grande el hambre en la tierra. Y aconteció que cuando se aproximó para entrar en Egipto, dijo a Sarai su mujer: He aquí que ahora sé que eres hermosa a la vista. Y sucederá que cuando los egipcios te vean dirán: su mujer es ésta, y me matarán por tu causa, y a ti te dejarán con vida. **Te ruego digas que eres mi hermana para que me vaya bien por tu causa, y viva mi alma por razón tuya.** Y aconteció que cuando entró Avram a Egipto, vieron los egipcios que la mujer era muy hermosa. Y la vieron los ministros del Faraón y se la alabaron a Faraón, y fue llevada la mujer a la casa de Faraón. Y a Avram hicieron bien por causa de ella; y tuvo él rebaños y vacas y asnos y siervos y siervas y burras y camellos.

Mas envió el Eterno al Faraón y a su casa, grandes plagas por causa de Sarai, mujer de Avram. Y llamó el Faraón a Avram y dijo: ¿Qué es esto que me hiciste? ¿Por qué no declaraste que era tu mujer? ¿Por qué dijiste: “mi hermana es ella”? De manera que la tomé para mí por mujer. Y ahora, aquí está tu mujer, tómala y vete. Y dio

órdenes el Faraón a su gente acerca de él, y lo despidieron a él y a su mujer y a todo lo que era suyo. Génesis 12:10-20

Y también:

Y partió de allí Abraham, a la tierra del Néguev, y estuvo entre Cadesh y Shur; y habitó en Guerar. Y **dijo Abraham por Sara, su mujer: mi hermana ella es**; y envió Avimélej, rey de Guerar, y tomó a Sara. Y vino (la palabra de) Dios a Avimélej en el sueño de la noche, y le dijo: He aquí que tú serás muerto a causa de la mujer que has tomado, pues ella tiene marido. Y Avimélej no se aproximó a ella, y dijo: Eterno, ¿matarás a gente aunque sea justa? En verdad él me dijo: "mi hermana es ella", y ella también dijo: "mi hermano es él". Con sinceridad de mi corazón y con limpieza de mis manos he hecho eso. Y le dijo Dios en el sueño: También Yo supe que con sinceridad de tu corazón has hecho eso, y te detuve también Yo de pecar contra Mí; por lo tanto no te dejé tocarla.

Y ahora devuelve la mujer de este hombre, el cual es profeta y hará oración por ti y vivirás. Y si tú no la devuelves, sabe que morirás tú y todo lo que fuere tuyo. Y se levantó Avimélej de madrugada, y llamó a todos sus siervos, y habló todas estas palabras en su presencia, y los hombres temieron mucho. Y llamó Avimélej a Abraham y le dijo: ¿Qué nos has hecho y en qué pequé yo contra ti, que has traído sobre mí y sobre mi reino un pecado grande? Hechos que no se deben hacer, hiciste conmigo. Y dijo Avimélej a Abraham: ¿qué has visto para hacer esta cosa? Y dijo Abraham: Porque yo dije: tal vez no haya temor de Dios en este lugar, y me matarán a causa de mi mujer. Y a la verdad (también) es mi hermana, hija de mi padre es ella, pero no-hija de mi madre, y vino a ser mi mujer.

Y sucedió que cuando Dios me hizo peregrinar desde la casa de mi padre, yo le dije: esta será tu bondad que harás conmigo; a todo lugar donde lleguemos di por mí: mi hermano es él. Y tomó Avimélej ovejas y vacas, y siervos y siervas, y (los) dio a Abraham, y le devolvió a Sara, su mujer. Y dijo Avimélej: He aquí mi tierra delante de ti; donde bien parezca a tus ojos, habita. Génesis 20:1-20:15

Sin duda son pasajes complejos. ¿Cuál es el motivo que puede mover a un hombre a pedirle a su mujer que se presente como su hermana, sabiendo que a través de ese recurso, la mujer será entregada a otro hombre para ser tomada como mujer? El texto plantea, casi con ingenuidad, que Abraham lo hace para protegerse, "**que me vaya bien por tu causa, y viva mi alma por razón tuya**". Conforme a los exegetas, la vida de Abraham corría peligro, ya que dada la belleza de Sara, si hubieran sabido que era su marido lo matarían y se llevarían a Sara. Así lo comenta Rashí:

“Conforme al *midrash agadá*, “He aquí que ahora sé que eres hermosa a la vista” – que por recato hasta ahora Abraham no la hacía conocido, y ahora la conoció. Otra cosa, [otra interpretación] es que salir de viaje por caminos afea, y ésta [Sara] continuó siendo bella. Y en el lenguaje simple esto es que llegó la hora de preocuparnos por tu belleza, porque hace días que se que eres bella, y ahora llegaremos a un lugar de gente oscura y fea, hermanos de los africanos, que no están acostumbrados a la mujer bella.” Rashí, Génesis 12:11

Conforme a ciertas interpretaciones, el temor de Abraham se debía al hecho que las mujeres muy bellas (y Sara es muy bella, aunque curiosamente Abraham no había descubierto su belleza hasta ese momento), le corresponden a los reyes. Los poderosos disponían de las mujeres como objetos y las tomaban cuando lo deseaban. Así plantea el Rambán, siguiendo a Rashí:

“He aquí que ahora sé que eres hermosa a la vista... Te ruego digas que eres mi hermana”. No sé a que se debía su temor ahora más que antes, y si decimos como lo hace Rashí que porque los egipcios eran oscuros y feos, no parece ser ya que también a Avimelej, rey de los filisteos le dijo así, también él [Abraham] y también Itzjak que vivía en Eretz Israel por orden divina. Tal vez los cananeos de aquella época, estaban inmersos en el politeísmo y eran más proclives al incesto y el adulterio que los egipcios y los filisteos. Y no es cierto. Y es posible que no tuvieron miedo sino cuando se acercaron a la ciudad de los reyes, ya que era costumbre entregar las mujeres bellas a los reyes y matar a sus maridos con cualquier pretexto. Rambán, Génesis 12:11-13

Y más:

“Y la vieron los ministros del Faraón y se la alabaron al Faraón, y la mujer fue llevada a la casa del Faraón” –que cuando la vieron los ministros de Faraón dijeron, ésta es adecuada para los grandes ministros, y la llevaron con ellos. Y también ellos tuvieron temor de tocarla, ya que sabían que el rey la desearía por su

gran belleza, y la alabaron entre ellos, diciendo que es merecedora del rey, y esa es también la interpretación de Rashí. Rambán, Génesis 12:15

Una pregunta que estamos obligados a formularnos acerca de este episodio es: ¿Cuál era la opinión de Sara?

Así dice el Rambán:

“Y parece que conforme al texto, Sara no aceptó decir así, pero los egipcios eran muy malvados y muy pecadores, y cuando la vieron y la alabaron ante Faraón para que la lleve a su casa, no preguntaron si era su mujer o su hermana y ella calló y no dijo que era su mujer. Y Abraham contó, el mismo, que era su hermana y por eso lo trataron bien a causa de ella, y por eso dice el texto *“¿Qué es esto que me hiciste? ¿Por qué no declaraste que era tu mujer? ¿Por qué dijiste: “mi hermana es ella”? De manera que la tomé para mí por mujer.”* Vers. 18, culpándolo que al verla llevarla tendría que haberle dicho al Faraón que se trataba de su mujer y lo culpó nuevamente por haberle dicho a él y a los ministros de la corte que era su hermana, Y no culpó para nada a la mujer.” Rambán, Génesis 12:13

De este final, el Rambán demuestra, que Sara no estuvo de acuerdo en la actitud de Abraham, O sea, conforme a esta interpretación Sara no actúa activamente sino que es conducida pasivamente en una trama dramática con la cual no está de acuerdo.

Y más aún, dice el Rambán:

“Y sabe que nuestro padre Abraham, hizo un gran pecado inintencionadamente cuando condujo a su piadosa mujer a la trampa de la trasgresión por su miedo a que lo maten. El debía hacer confiado en que el Señor lo salvaría a él y a su mujer y a todo lo suyo, ya que Dios tiene la posibilidad de ayudar y salvar. También su salida de su tierra, a la cual fue ordenado, por el hambre, es por un pecado que cometió, ya que Dios nos salvará de la muerte de la hambruna. Y por ese hecho le decretaron el exilio a él y sus descendien-

tes en Egipto. En lugar de la justicia, la maldad y el pecado.” Rambán, Génesis 12:10

Sin embargo, la mayor parte de las interpretaciones dibujan una historia diferente. Conforme a ella, Sara no sólo no se rebela sino que está de acuerdo con Abraham. Tomemos por ejemplo el siguiente *midrash* conforme al cual, la primera vez, o sea, en Egipto, Sara actúa en conformidad con Abraham pero la segunda, en Guerar ya no:

“ Y dijo Abraham por Sara, su mujer: mi hermana ella es”. Contra su voluntad. La primera vez dijo “ Te ruego digas que eres mi hermana”, y así lo hizo, y como fue tomada en Egipto no quería ahora decir así. Y él dijo contra su voluntad así y ella calló. “ Y envió Avimélej, rey de Guerar, y tomó a Sara.” Considerándola inocentemente como una mujer soltera.” Sejel Tov Bereshit 20, nota que inicia ‘Y dijo Abraham’.

Podríamos tratar de dilucidar la conducta de Abraham, y hay mucho material para ello, sin embargo, no es éste el tema de nuestra clase, por lo que trataremos de circunscribirnos específicamente a la figura de Sara.

Y en ese sentido podremos especular que también si Sara actúa en conformidad con Abraham, es claro que lo hace por necesidad imperiosa de proteger la vida de su marido. Es importante que él siga viviendo, incluso a costa de sacrificar su persona a punto tal de entregarse a otro hombre, contra su voluntad interior. Si Sara actúa en conformidad, entonces no se trata ya de una decisión unilateral por parte de Abraham sino de una estrategia compartida por ambos. Hombre y mujer, unidos ante el peligro, deciden enfrentarlo de común acuerdo, en pareja. Marido y mujer fusionados por un vínculo total de amor, están dispuestos a arriesgarse el uno por el otro. Ambos, se ponen de acuerdo en la estrategia, como cuantas otras veces una pareja se pone de acuerdo en el método para enfrentar un problema. De aquí la grandeza de la actitud. Ante el peligro de vida, actúan, unidos. Sin embargo, el hecho que la situación se repita posteriormente y que sea Abraham quien hable, parecería mostrarnos que el precio fue muy alto. Sara, no está tan dispuesta a enfrentarse con el trauma nuevamente. Afirmar que ambos sabían por profecía que no sufrirían consecuencias es una de las posibilidades interpretativas, pero no parece ser suficiente a los ojos de todos los autores. Pensemos por un instante, que tan sólo unos versículos antes, al comienzo del capítulo 12, Dios le ordena a Abraham[3], abandonar la tierra donde nació, la casa de su padre y partir. Y el texto se preocupa en relatarnos que Abraham tomó a Lot y a su mujer Sara y partió. Ella, está ahí a su lado, saliendo de su hogar, siguiéndolo en los días y

en las noches de la travesía por el desierto. Cerremos los ojos por un instante e imaginemos la escena de la caravana de camellos atravesando el desierto, con sus peligros y acechanzas, hacia la Tierra Prometida, que es también la Tierra Desconocida. En medio del calor o del frío y la incertidumbre. Y con el peso de la despedida aún en las espaldas. Porque Abraham recibe la orden, pero Sara también abandona su tierra natal, el terruño de sus padres y su casa. La mujer que se enfrenta a una doble despedida, la de su casa paterna por un lado, y la del hogar que comenzaba a formar con su marido. Recordemos que en esa travesía, Sara va sola, sin hijos. Sola con sus acompañantes, con su personal de servicio, sus siervas. Abraham, sólo entonces percibe su belleza... Conforme a Rashí, siguiendo a Bereshit Rabá, como ya lo vimos, cuando Abraham la ve después de tantos días de camino, aún bella, entiende que si ni el cansancio del camino pudo afearla es por que es realmente hermosa. O, porque en esas circunstancias recién la percibe como mujer. El camino, reguló la pudicia y el pudor. La pudo ver mujer. En el peligro percibió una Sara distinta.

Y Sara ¿Qué sentiría ante el hecho que sólo entonces su marido 'viera' su belleza? ¿Esta situación no acentúa aún más la sensación de soledad de Sara? Y ¿Qué es lo que siente una mujer que es tomada a palacio y entregada al rey? Para ilustración tomemos por ejemplo el *midrash* según el cual Sara llora en el palacio, implorándole a Dios que Faraón no se le acerque:

“Y abrieron la caja [donde conforme a este *midrash* Abraham había escondido a Sara al llegar a la frontera] y encontraron a Sara... la tomaron y la llevaron ante Faraón a palacio. Cuando vio Abraham que se la llevaba, comenzó a llorar y también ella dijo: Señor del Universo, Abraham cumplió tu palabra porque le dijiste que lo bendeciría Gen. 12:3 y yo no sabía de nada, y como me dijo que le dijiste “Vete de tu heredad”, creí en tu palabra y ahora me quedé sola sin padre, sin madre, sin marido, y vendrá este malvado y se abusará, haz en pro de tu nombre, y para que podamos confiar en tu palabra. El Santo Bendito Sea le dijo que no acontecería ningún mal... Mas envió el Eterno grandes plagas por causa de Sarai, mujer de Avram a Faraón y a su casa,. que en ese momento descendió un ángel del cielo y un cetro en su mano. Se acercó Faraón para sacarle los zapatos, el ángel lo golpeó, se acercó para tocar sus ropas, el ángel lo golpeó. (Fragmentos de Midrash Tanjuma, Lej leja, 8

(Buber))

Sara llora e implora, se rebela ante Dios. Su alma protesta. Ella está ahí porque creyó en la promesa y lo que recibe no le parece adecuado. Dios la toma en consideración. “Mas envió el Eterno a Faraón y a su casa, grandes plagas por causa de Sarai, mujer de Avram” Y dice Rashí: enfermó de tal modo que el acto sexual le era difícil. Y agrega Ibn Ezra en su interpretación al versículo 19 del Génesis 12: Y la tomaré para mí como mujer, porque la tomó para que sea su mujer y acostarse con ella, y Dios le trajo plagas. Las plagas eran para proteger a su amado[4] y entonces no la pudo tocar...[5]

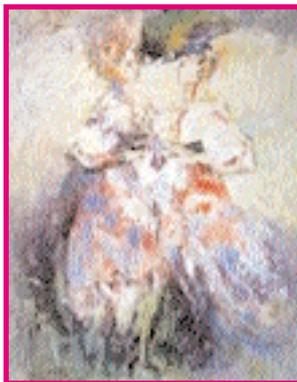
Sara llora e implora en la soledad del palacio extraño. Rodeada de desconocidos. Oyendo un idioma ajeno que no conoce. Nada de lo que hay en palacio se asemeja a la tienda familiar. Nada de lo que hay en palacio puede darle sosiego. Solo el llanto en la soledad. Sara, la madre, la esposa, la mujer, asume en la más profunda de las soledades su papel. Sabe por qué está allí, también si pensamos que estaba dispuesta, no por eso el dolor es menor.

Sara, conoce la soledad y el dolor en una dimensión indescriptible. Sola se enfrenta al marido. Sola se enfrenta a Faraón. Sola se enfrenta a Dios. Y es en la soledad del espíritu, la dimensión en la que este puede realmente ser. El diálogo con Dios no puede darse de otra manera, más que desde el corazón. Desde las profundidades.

Sara sabe de dolor, también cuando su hijo es llevado al sacrificio. Las Escrituras nada nos dicen acerca de Sara durante ese episodio. Podemos suponer que Sara sabe que Itzjak salió con su padre por varios días. O acaso ¿Hay una mujer que no sabría de tal ausencia de su marido y su hijo? Itzjak no es ofrendado, pero Sara no lo sabe. Sara conforme al *midrash* muere al enterarse que Abraham ha llevado a Itzjak al Monte Moria.

“Y tomó el cuchillo”.

Cuando lo llevaban a Itzjak, vino Satán a Abraham y le dijo: ¿Dónde está tu cabeza, anciano? Al hijo por el que imploraste por cien años vas a sacrificar? Yo fui quien te engañé y te dije que tomaras a tu hijo a tu único. Abraham le dijo, ¡Imposible!, fue Dios quien me dijo. Cuando Satán vio que Abraham no le oyó, fue inmediatamente donde Itzjak, y le dijo: ¿Hacia dónde te diriges?, e Itz-



bailarinas

jak le dijo: Mi padre me lleva a estudiar Torá. Satán le dijo: ¡No! No vas a estudiar Torá sino que tu padre te lleva para inmolarte. Itzjak le contestó, si así fuera, estoy contento que el Santo Bendito Sea me desea y más todavía por cumplir los deseos de mi padre. Cuando Satán vio que Itzjak no le hacía caso, fue donde Sara y le dijo: ¿Adónde fue tu hijo?

-Su padre lo llevó a estudiar Torá en lo de Ever.

Satán le dijo, pobre miserable, no le llevó a estudiar Torá, sino para degollarlo lo lleva. Cuando oyó eso, comenzó a lamentarse y a suspirar y a llorar y su alma salió por el gran dolor. Por ello está escrito que “Y vino Abraham a decir elegías a Sara y a llorarla”. (Midrash Hagadá (Buber), Bereshit 22, 40)

Sara sabe de dolor y la soledad, en la fortaleza de su espíritu. Sólo se doblaba ante la noticia, que resultaba ser falsa, de la pérdida de su hijo, el único, el que quería. Sin él la vida no tiene sentido. Fuera de ese dolor no hay dolor que no haya podido resistir.

[1] Ver Génesis 19:6 – 19:11

Y salió hacia ellos Lot a la entrada, y cerró la puerta tras sí. Y dijo: No, os ruego, hermanos míos, no hagáis maldad. He aquí que yo tengo dos hijas que no han conocido varón; las haré salir para vosotros y haced de ellas como bien os pareciere; solamente a estos hombres no hagáis nada, por cuanto han venido a la sombra de mi techo. Y ellos dijeron: Quitate de enfrente. Y dijeron: Este uno (Lot) vino a establecerse (aquí temporalmente y ya está haciendo justicia. Ahora haremos más mal a ti que a ellos. Y porfiaron con el hombre, con Lot, muchos, y se aproximaron para romper la puerta. Y extendieron los hombres (los ángeles) sus manos, y metieron a Lot con ellos en casa y cerraron la puerta. Y a los hombres que estaban en la entrada de la casa hirieron con ceguera, desde el pequeño hasta el grande, y ellos se fatigaban para encontrar la entrada

[2] Ver Jueces 19: 1-30, Tal vez uno de los episodios más dramáticos que presenta el texto, citamos aquí solo un fragmento a partir del versículo 22: Mientras alegraban su corazón, los hombres de la ciudad, gente malvada, cercaron la casa y golpeando la puerta le dijeron al viejo, dueño de la casa: «Haz salir al hombre que ha entrado en tu casa para que ‘lo conozcamos’. El dueño de la casa salió donde ellos y les dijo: «No, hermanos míos; no os portéis mal. Puesto que este hombre ha entrado en mi casa no cometáis esa infamia. Aquí está mi hija, que es doncella. Os la entregaré. Abusad de ella y haced con ella lo que os parezca; pero no cometáis con este hombre semejante infamia.» Pero aquellos hombres no quisieron escucharle. Entonces el hombre tomó a su concubina y se la sacó fuera. Ellos la conocieron, la maltrataron toda la noche hasta la mañana y la dejaron al amanecer. Llegó la mujer de madrugada y cayó a la entrada de la casa del hombre donde estaba su marido; allí quedó hasta que fue de día. Por la mañana se levantó su marido, abrió las puertas de la casa y salió para continuar su camino; y vio que la mujer, su concubina, estaba tendida a la entrada de la casa, con las manos en el umbral,

y le dijo: «Levántate, vámonos.» Pero no le respondió. Entonces el hombre la cargó sobre su asno y se puso camino de su pueblo. Llegado a su casa, cogió un cuchillo y tomando a su concubina la partió miembro por miembro en doce trozos y los envió por todo el territorio de Israel. Y dio esta orden a sus emisarios: «Esto habéis de decir a todos los israelitas: ¿Se ha visto alguna vez cosa semejante desde que los israelitas subieron del país de Egipto hasta hoy? Pensad en ello, pedid consejo y tomad una decisión.» Y todos los que lo veían, decían: «Nunca ha ocurrido ni se ha visto cosa igual desde que los israelitas subieron del país de Egipto hasta hoy.»

[3] “Y dijo el Eterno a Avram: Vete de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre, hacia la tierra que te mostraré. Y haré de ti una gran nación, te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás una bendición. Y bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren, maldeciré; y serán benditas en ti todas las familias de la tierra. Y se fue Avram, como le habló el Eterno, y fue con él Lot; y Avram tenía la edad de setenta y cinco años cuando salió de Jarán.

Y tomó Avram a Sarai, su mujer, y a Lot, hijo de su hermano, y todos sus bienes que habían juntado, y las almas (proselitos) que habían adquirido en Jarán, y salieron para ir a la tierra de Canaán”; Génesis 12:2-5

[4] En masculino en el texto, podría pensarse que se refiere a un error y es para proteger a su amada, Sara. O bien, proteger a Sara, es para el autor, proteger a Abraham. Ambos, son uno.

[5] No podemos dejar de hacer notar el hecho que también Itzjak posteriormente usara el ardid de la mujer hermana para protegerse:

“Y habitó Isaac en Guerar.

Y preguntaron los hombres del lugar sobre su mujer, y él dijo: “ella es mi hermana”; porque temió decir: “es mi mujer”, no sea que me maten los hombres del lugar a causa de Rebeca, porque ella es hermosa a la vista. Y sucedió que allí se prolongaron los días para él (de su estancia), y miró Avimélej, rey de los filisteos, por la ventana, y vio que Isaac jugaba con Rebeca, su mujer. Y llamó Avimélej a Isaac y dijo: ¡Pero he aquí que ella es tu mujer! Y ¿por qué dijiste: “ella es mi hermana?” Y le dijo Isaac: Porque yo pensé: tal vez yo muera por causa de ella. Y dijo Avimélej: ¿Qué es esto que nos hiciste? Por poco se hubiera acostado uno del pueblo con tu mujer y hubieras traído culpa sobre nosotros.

Y ordenó Avimélej a todo el pueblo, diciendo: El que tocara a este hombre y a su mujer, ciertamente morirá. Y sembró Isaac en aquella tierra y halló aquel año ciento por uno, y el Eterno lo bendijo”. Génesis 26: 6-13

Itzjak conoce aparentemente el argumento, lo aprendió en la casa paterna. Sin embargo, hay en este episodio diferencias importantes. Itzjak dice que Rivká es su hermana, pero aparentemente no la entrega físicamente. Más aún, Rivká e Itzjak juegan entre ellos, a lo cual la mayor parte de las interpretaciones, se refiere claramente al hecho que Itzjak y Rivká mantenían relaciones amorosas. O sea, no sólo no es entregada, sino que, a pesar de la precaución de encubrir su identidad, continúa siendo la mujer de Itzjak también en el plano de la intimidad y el goce.

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

*Cuando Abraham busca esposa para
su hijo, envía a su servidor a su pro-
pia tierra: Aram-Naharaim, ya que no
deseaba que se una a los cananitas.
Eliézer, su servidor, vuelve con Rivká.
Esta es su historia*

Rivká, esposa de Itzjak, hija de Betuel, y nieta de Najor, hermano de Abraham (Gen. 22:23; 24:15, 24, 47). Rivká aparece como la hermana de Laván (24:29, 50; 25:20). Cuando Abraham busca esposa para su hijo, envía a su servidor a su propia tierra: Aram-Naharaim, ya que no deseaba que se una a los cananitas. En Génesis cap. 24, hay referencia a la naturaleza de esa unión (ver vers. 7, 14, 27, 48, 50).

También tarda en embarazarse hasta que tiene mellizos: Esav y Iakov. Su embarazo no resulta fácil. Anuncia de alguna manera las difíciles relaciones de sus hijos. Rivká ama a Iakov y lo protege de la ira de su hermano. Una de las razones de su actitud es que Esav se casa con mujeres del lugar. (26:34–35; 27:46; 28:1). Las escrituras no mencionan su muerte. Sólo el lugar de su sepelio, la cueva de los patriarcas junto a Sara y Lea (49:31).

La mujer del recato, la iniciativa y la acción

Muchos de nosotros guardamos en la memoria alguna imagen infantil acerca de los personajes, o bien alguna imagen formada posteriormente. Al pensar en Rivká, surgen en la mayoría de las personas que han conocido alguna versión del personaje, algunos de los episodios básicos y centrales del mismo. Cada uno destaca un aspecto que no siempre fue integrado posteriormente en una visión profunda y unificada de la protagonista, como si se tratara de personajes diferentes.

Por un lado, guardamos la imagen de la joven que gentilmente da de beber de su cántaro a Eliezer, siervo de Abraham, y que en su generosidad sin límites, extrae del pozo baldes de agua para abreviar los camellos de Eliezer.

Y sucedió que antes de que él acabase de hablar, he aquí que surgía Rivká, la que le nació a Betuel, hijo de Milcá, mujer de Najor, hermano de Abraham, con su cántaro sobre su hombro.

Y la muchacha era muy hermosa a la vista, virgen, y ningún hombre la había conocido; y descendió a la fuente, y llenó su cántaro y subió. Y corrió el siervo a su encuentro y dijo: Dame de beber, te ruego, un poco del agua de tu cántaro. Y dijo: Bebe, señor mío; y se dio prisa a bajar

su cántaro sobre la mano, y le dio de beber. Y acabó de darle de beber y dijo: También para tus camellos sacaré agua, hasta que terminen de beber. Y se dio prisa, y vació su cántaro en el abrevadero, y corrió otra vez al pozo para sacar agua, y sacó para todos sus camellos. Y el hombre estaba asombrado con ella, callado, esperando para saber si el Eterno había hecho próspero su camino o no. Y sucedió que cuando terminaron los camellos de beber, tomó el hombre un aro de oro, de medio siclo de peso, y dos pulseras para las manos de ella, con peso de diez siclos de oro. Génesis 24:16-22

Muchas son las preguntas que podemos plantear con relación a esta primera imagen de Rivká, imagen de generosidad absoluta. ¿Cuántos baldes tuvo que cargar en esta pesada tarea? ¿Es normal que una joven de “buena familia” ande extrayendo agua del pozo y demorándose así horas en regresar a su hogar? Esta actitud de Rivká, ¿Es movida sólo por pura generosidad o implica, tal vez, un acto de distanciamiento del rol femenino al que estaba obligada por su familia y por su cultura? ¿Qué clase de familia es la de Rivká?, ¿Acaso las familias pobres mandaban a sus hijas a las cisternas para que recojan el agua para los camellos? ¿O las familias pobres enviaban a sus siervas? ¿Era pobreza o avaricia? ¿En el lapso de las horas en las que abrevó a los camellos no abrió la boca? Sólo habló para informar acerca de su familia, cuando Eliezer la interrogó.

Y le dijo: ¿De quién eres hija? Dime, te ruego.
¿Hay lugar en la casa de tu padre donde nosotros pasemos la noche? Y ella dijo: Soy hija de Betuel, el cual era hijo de Milcá, la que parió para Najor. Y le dijo: También paja, también forraje tenemos bastante, también lugar para dormir. Génesis 24: 23-26

Pero aún antes de saber de quien se trataba, Eliezer le coloca las pulseras de oro. Así dice el versículo 24:2

Es muy curioso el orden de los acontecimientos, al grado que la interpretación clásica se preocupó de entenderlo.

Así lo plantea el Rashbam[1]:

“ tomó el hombre un aro de oro – Debemos decir que lo hizo después que le preguntó de quien era

hija, se lo dio, tal como lo relata después. Sino que el texto no lo dijo así para no interrumpir entre sus palabras y la respuesta de Rivká, por eso antepuso el acto de entrega.” Génesis 24:22

Y cuando Eliezer le coloca las pulseras de oro, ella, ¿no dice nada? ¿Es esa la conducta normal de una joven de “buena familia”? ¿Aceptar regalos de un desconocido?

Tal vez también aquí el texto silencia, lo que la mujer puede haber dicho, pensado, sentido.

La segunda imagen de Rivká se asocia normalmente al tema del recato. Rivká al ver de lejos a su prometido, baja del camello y se cubre el rostro, convirtiéndose a través de los siglos en el paradigma del recato femenino.

Y alzó Rivká sus ojos, y vio a Itzjak, y cayó aprisa del camello,

y dijo al siervo: ¿Quién es este hombre que viene por el campo hacia nosotros? Y dijo el siervo: El es mi señor. Y tomó el velo, y se cubrió

Y contó el siervo a Itzjak todas las cosas que hizo. 24:64-66

¿Qué significa que Rivká cayó o descendió del camello y se cubrió el rostro? ¿Hasta ahora venía descubierta todo el camino? ¿Esta actitud se debió al pudor? Si fuera así, ¿Cómo encaja esta imagen de pudor y timidez, de recato y modestia, con la de la joven que según lo relatado pocos versículos antes, decidió salir valerosa de su casa? ¿Es ésta la única lectura posible? ¿Hay contradicción?

La tercera imagen de Rivká, se asocia a la de la madre que ayuda a su hijo a engañar a su propio padre. Es Rivká quien guiará a Iakov a engañar a Itzjak para recibir la bendición en lugar de su hermano gemelo Esav.

Y ahora, hijo mío, escucha mi voz en lo que te mando.

Ve, te ruego, al rebaño, y toma para mí de allá dos buenas crías de cabras, y haré de ellas guisados para tu padre, como a él le gustan.

Y traerás a tu padre, y comerá, para que te bendiga antes de su muerte.

Y dijo laakov a Rivká, su madre: He aquí que Esav, mi hermano, es hombre velloso, y yo soy hombre lampiño;

Quizá me palpará mi padre y seré a sus ojos como un embaucador, y traeré sobre mí maldición, no-bendición.

Y le dijo su madre: Sobre mí sea esa maldición tuya, hijo mío, oye tan sólo mi voz y anda y tráemelas.

Y fue las tomó y las trajo a su madre; e hizo su madre guisos sabrosos como le gustaban a su padre.

Y Rivká tomo las ropas más aseadas de su hijo mayor Esav, que tenía con ella en casa, y vistió a laakov, su hijo menor.

Y las pieles de las crías de las cabras se las puso sobre las manos y sobre la parte lisa de su cuello.

Y puso los guisos sabrosos y el pan que ella había preparado, en manos de laakov, su hijo.

Y él fue a su padre, y dijo: ¡Padre mío!, y él respondió: ¡¡Heme aquí! ¿Quién eres, hijo mío?

Y dijo laakov a su padre: Yo soy Esav, tu primogénito, he hecho como me dijiste; levántate, te ruego, siéntate y come de mi caza, para que me bendiga tu alma.

Y dijo Itzjak a su hijo: ¿Cómo es que la encontraste tan pronto, hijo mío? Y él respondió: Porque el Eterno, tu Dios, me la ha puesto delante.

Y dijo Itzjak a laakov: Acércate, te ruego, y te palmearé, hijo mío, si eres mi hijo Esav o no.

Y se acercó laakov a su padre Itzjak, el cual lo palpó y dijo: La voz es voz de laakov, pero las manos son las manos de Esav.

Génesis 27:8-22

¿Por qué lo hizo? ¿Fue su actitud una simple cuestión de predilección materna? Como dice el texto: Y amaba Itzjak a Esav, porque comía de su caza; Y Rivká amaba a Iaakov Génesis 25:28

¿O se trata de una elección movida por pensamientos e intereses más elevados? ¿Recuerda Rivká en ese momento las palabras de Dios? Recordemos que ante la esterilidad de Rivká[2], Itzjak le implora a Dios.

Y oró Itzjak al Eterno frente a su mujer, (que oraba también) porque era estéril; y le atendió el Eterno y concibió Rivká, su mujer. Y lucharon los hijos en su vientre, y ella dijo: Si es así ¿por qué deseé yo esto? Y fue a consultar al Eterno. Y le dijo el Eterno: **Dos naciones hay en tu vientre, y dos reinos de tus entrañas se dividirán; una nación más que otra nación se volverá fuerte, y la mayor servirá a la menor.** Génesis 25:21 - 24

¿Y cómo es que Itzjak pudo ser engañado si tomamos en cuenta que cuando fue padre tenía ya 60 años?[3]

Sicólogos de nuestra época quizás dirían que se dejó engañar y otros que si en esto fue engañado, también lo podría ser en otras cosas

Rivká sabía algo quizás de la historia familiar sobre la que nos detuvimos en los capítulos anteriores o fue su instinto maternal?

¿Rivká, la amante y amada compañera de Itzjak, es justamente la que lo engaña?

Pocas descripciones en el texto de *Bereshit* hablan de amor tan concretamente como el de Itzjak y Rivká:

Y la trajo Itzjak a la tienda de Sara, su madre y tomó a Rivká, y ella fue para él esposa, y la amó, y se consoló Itzjak después de su madre. Génesis 24:67

Y más aún Itzjak y Rivká comparten una grata y alegre intimidad (escasamente relatada en otros casos en las Escrituras) conforme lo expresan la mayoría de las interpretaciones con relación al versículo:

Y sucedió que allí se prolongaron los días para él , y miró Avimélej, rey de los filisteos, por la ventana, y vio que Itzjak jugaba con Rivká, su mujer. Génesis 26:8 [4]

Pero vayamos por partes.

En el acto en el que Rivká sube a la escena en las Escrituras es activa, es ella quien lidera la acción conduciéndola en gran medida hacia adonde quiere. No duda en ofrecer hospedaje a Eliezer. Así, acontece en el último episodio en el que Rivká conduce a laakov a recibir la bendición del padre. Casi nada sabemos de ella después de esta escena, incluso su muerte es sólo mencionada mucho después, en la vejez de laakov, cuando éste relata:

Allí [refiriéndose a la caverna de la Majpela en Hebrón] enterraron a Abraham y a Sara, su mujer; allí enterraron a Itzjak y a Rivká, su mujer, y allí enterré yo a Leá; Génesis 49:31

De ser protagonista, se retira al silencio absoluto. Como si hubiera descendido el telón sobre el escenario de su vida. Como si después de haber realizado su misión, su presencia careciera de sentido. En las Escrituras debemos aprender a descubrir los silencios e intentar oír sus exclamaciones.

Sólo el *midrash* menciona con relación al versículo su muerte y el dolor de laakov por la pérdida.

Y murió Devorá, nodriza de Rivká, y fue enterrada al pie (de la planicie) de Bet-El, debajo de la encina; y llamó su nombre Encina del Llanto. Génesis 35:8

“Y murió Devorá, nodriza de Rivká y llamó su nombre Encina del Llanto’ Génesis 35:8. Rabí Shmuel Bar Najmán dijo... en tanto que estaba cuidando el duelo por Devorá le llegó la noticia de la muerte de su madre. Y lo que dice [en el versículo siguiente] Y Dios apareció otra vez a laakov después que volvió de Padán-Aram, y le bendijo. Génesis 35:9. ¿A qué bendición se refiere? Rabí Aja en nombre de Rabí Ionatán dijo: lo bendijo con la bendición de los deudos” Be-reshit Rabá (Vilna) Parashá 81[5]

Así Rivká muere en la soledad absoluta. Su hijo amado sólo se entera después. No acude al entierro. Iakov, el amante y amado la sepulta en la Cueva de la Majpelá, sin embargo, el texto nada dice al respecto. Tal vez ante el dolor, mejor callar.

Así, la mujer de la iniciativa y la acción sale de la escena. Su disposición a jugarse por lo que considera correcto aún a precio de su propia marginación, parece caracterizar a Rivká ya desde un inicio. Este parecería ser un eje que atraviesa entre la primera Rivká y la última. Lejos, muy lejos está su imagen de la de la mujer sumisa, recatada y pasiva que muchos trataron de pintar, como si recato y pasividad estuvieran necesariamente unidos. Por el contrario, el recato pudoroso y la caída del camello parecerían ser un detalle en la vida de Rivká que podría pensarse desde una óptica diferente. Tratemos de ahondar aún un poco más.

En la primera escena, Rivká, da de beber a Eliezer y por iniciativa propia a sus camellos, poniendo de manifiesto su generosidad, pero también su encanto personal, en un casi juego infantil de seducción. No olvidemos que Rivká es muy joven. Tan joven que algunos exégetas le dan la edad inverosímil de 3 años y otros como Tosafot en Yevamot 61B, le adjudican 14 años, igualmente jóvenes y tiernos. Aún quienes se relacionan a estos números como simbólicos e ilustrativos pero no como descriptivos de la corta edad de Rivká pueden entender el espíritu joven que la guía y su sana vitalidad. Es obvio que Rivká es joven, tan joven que a nuestro criterio esa es la razón por la que Rashí se ve en la necesidad de explicar el versículo en el sentido que no sólo es virgen sino que no ha conocido hombre, en ningún sentido.[6]

Rivká parecería percibir intuitivamente la bondad de Eliezer. Y si bien es joven, muy joven, ha desarrollado, sin duda, la inteligencia práctica y afectiva. Sabe lo que le es bueno. Rivká sabe que debe irse de la casa paterna y no sólo lo sabe sino que lo dice. Recordemos que es consultada acerca de la boda. Es ella la que decide que está dispuesta a partir. Nuevamente destacando su carácter de independencia y decisión.

Y respondieron Laván y Betuel, y dijeron: ¡Del Eterno procedió la cosa! No podemos decirte ni mal ni bien. He aquí a Rivká delante de ti; tómalala y llévala, y sea mujer de tu señor como habló el Eterno.

Y sucedió que cuando escuchó el siervo de Abraham sus palabras, se postró a tierra ante el Eterno.

Y sacó el siervo objetos de plata, y objetos de oro, y vestidos, y los dio a Rivká; y frutas dio a su hermano y a su madre. Y comieron y bebieron, él y los hombres que estaban con él, y durmieron. Y se levantaron por la mañana, y dijo: Enviadme a mi señor. Y dijeron su hermano y su madre: Quede la doncella con nosotros un año o diez meses; después ella irá. Y les dijo: No me detengáis, el Eterno hizo prosperar mi camino; enviadme e iré a mi señor. Dijeron: Llame-mos a la doncella y preguntemos su opinión. **Y llamaron a Rivká y le dijeron: ¿Irás tú con este hombre? Y dijo: Iré.** Génesis 24:50-58

Sobre lo cual dice Rashí: 'Y dijo: Iré' – aún si ustedes no lo quieren". O Rashbam: "a pesar que es costumbre que se le da a la novia 12 meses para prepararse para la boda. Dijo: Iré. No preciso postergar el momento para embellecerme y obtener joyas" Génesis 24:58

Recordemos que de aquí se aprende también que conforme a las normas del judaísmo, la mujer no puede ser entregada en matrimonio sin su consentimiento. Dice Rashí: "Llamemos a la doncella y preguntemos su opinión (Génesis 24:57). De aquí que no se despose a la mujer sin su consentimiento".

La mujer no puede ser forzada a casarse y más aún, es importante oír su opinión activa. Así lo establece Rambám y posteriormente el Shulján Aruj:

"La mujer sólo es casada de acuerdo a su voluntad y quien se casa con una mujer contra su voluntad, no está casada..." Rambám Hiljot Ishut cap.4, 1

Y exactamente lo mismo transcribe el Shulján Aruj.[7]

Rivká a pesar de su corta edad sabe que su familia está llena de rencores y codicias y que necesita partir, como muchas otras mujeres jóvenes lo sabrán en todas las generaciones posteriores.

Rivká sabe que su familia está movida por la codicia:

Y Rivká tenía un hermano, y su nombre era Laván. Y Laván corrió hacia el hombre, allá fuera, a la fuente.

Y aconteció que cuando vio el aro y las pulseras sobre las manos de su hermana, y al escuchar las palabras de Rivká, su hermana, que decía: “así me habló el hombre”, vino en dirección al hombre; y he aquí que estaba cerca de los camellos... 24:30

Sobre lo cual existe un gran número de *midrashim* e interpretaciones. Así por ejemplo dice Rashí en relación con Laván, hermano de Rivká:

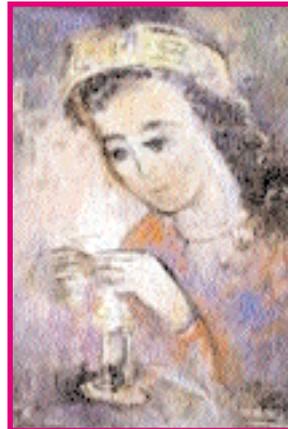
Y Rivká tenía un hermano, y su nombre era Laván. **Y Laván corrió** hacia el hombre, allá fuera, a la fuente. Génesis 24:29, “**Y corrió - ¿por qué y para qué corrió?, Porque al ver las pulseras, se dijo “este hombre es rico”, y codició el dinero.**”

O conforme a Bereshit Rabá, tal era la codicia de la familia de Rivká, que ni siquiera pudieron bendecirla antes de su partida, verdaderamente. Y más aún, la novia parte aparentemente con las manos vacías, sin dote, sin siquiera bendición. La bendicen sólo de palabra. No pueden abrazarla ni darle afecto. No pueden tolerar la despedida. No pueden. Así con relación al versículo

Y enviaron a su hermana Rivká y a su nodriza, y al siervo de Abraham y a sus hombres.

Y bendijeron a Rivká y le dijeron: Hermana nuestra: ¡que desciendan de ti decenas de millares! ¡Y posea tu descendencia la puerta de sus enemigos! Génesis 24:59 –60.

Dice el midrash, que sólo la bendecían con la boca, o sea, que no querían bendecirla verdaderamente. Y más aún, el midrash agrega que el motivo por el cual Rivká fue estéril hasta



bendición de las velas

que Itzjak pidió por ella, fue para evitar que la gente piense que se había cumplido la bendición de los idólatras.[8] La virtud de Rivká es mayor aún al entender en qué contexto social se mueve. Ella está dispuesta a partir, quiere partir, dejar atrás la codicia y la idolatría. Su partida no es similar a la de Sara Partir con su camello y su nodriza, sin tiempo de embellecerse y juntar el ajuar, sin tiempo para cortar los lienzos para las sábanas y los manteles, sin tiempo para elegir los vestidos y las joyas. Sin hacer listas de casamientos, sin esperar regalos. Parte para unirse al hombre que sabe es virtuoso. Al hombre que sabe tiene un destino que cumplir y una misión que llevar adelante. Sabe que es el hijo de Abraham. Sin duda ha escuchado la historia familiar en más de una oportunidad. La grandeza de Rivká es aún mayor si entendemos la independencia de pensamiento y de espíritu que necesita para dar este paso. Una chispa de rebeldía, pero mucho más que eso, hay en ese joven espíritu que busca abrirse camino rápidamente hacia la virtud. Pero Rivká a diferencia de Itzjak, conoce también la cara opuesta de la moneda. Sabe que el mundo no es todo virtud. Sabe que el mundo no es todo justicia. Tal vez por eso pueda tomar la difícil decisión que toma al hacer pasar a laakov por Esav. Si entendemos el estado espiritual y psíquico que acompaña la salida de Rivká de su casa, tal vez podamos sensibilizar nuestra mente al encuentro crucial entre Itzjak y Rivká. Al momento en que sus miradas se cruzan. Al momento que parece marcar la unión que nunca los separaría. Se crece partiendo. Cortando cordones. Mirando hacia adelante. Con dolor.

El encuentro es descrito brevemente.

Y salió Itzjak para pasear en el campo, al atardecer; y levantó sus ojos y vio, y he aquí que venían camellos. **Y alzó Rivká sus ojos, y vio a Itzjak, y cayó aprisa del camello**, y dijo al siervo: ¿Quién es este hombre que viene por el campo hacia nosotros? Y dijo el siervo: El es mi señor. Y tomó el velo, y se cubrió. Y contó el siervo a Itzjak todas las cosas que hizo. Y la trajo Itzjak a la tienda de Sara, su madre y tomó a Rivká, y ella fue para él esposa, y la amó, y se consoló itzjak después de su madre. Génesis 24:63-67

A lo que dice Rashí, “ **y vio a Itzjak**, en su esplendor y se avergonzó ante él”.

Y así explica el Rambán: “A mi entender, cuando Rivká vio que un hombre venía hacia ella en el campo en su dirección, entendió que venía a verla, a saludarle o para pernoctar en su casa, y entonces actuó según las normas del decoro y la circunspección de las mujeres parándose discretamente. Rashí interpreta la caída del camello, como que se arrojó a sí misma hasta el suelo. El traductor Onkelos, interpreta que se inclinó, como cuando inclinó su jarra, pero, que sólo se inclinó sin llegar a bajar hasta el suelo. Que tampoco se cayó. Sólo se inclinó a un lado para apartar su rostro de él (para no ser vista directamente).”

Vemos así que Rivká unió a su persona algunas de las virtudes de su suegra Sara, pero, descolló a través de su personalidad, joven, rebelde, recatada, dedicada, valiente, dispuesta a cortar relaciones con su familia paterna, debe vencer esa influencia y seguir a su amor y al ideal que representaba.

La vemos también manteniendo equidistancia de los juicios de su pareja. Con una independencia de criterio no exenta de riesgo, pero, llena de valentía. Quería a su marido, pero, estaba dispuesta a “engañarlo”, a fin de salvarlo de su propia ceguera. Como madre supo ver virtudes que el padre, el hombre de la casa, no ve. Ambos eligieron guiados por criterios distintos, y parece que en este caso, la mujer Rivká vio con más claridad de su amado Itzjak.

Criar hijos tan disímiles no es tarea fácil. Sufre con ellos y por ellos. Ni ella ni Itzjak consiguieron, como no lo había conseguido antes Abraham, que toda su prole les siga. Pero, tuvieron la capacidad suficiente que quien sí eligiera su camino lo hiciera incluso superándole. Los padres y madres de las Escrituras también en ello no fueron excepción. También cuando sufrieron por los hijos que amaban y que no les siguieron.

Rivká se ganó legítimamente el título de matriarca, sin deberle nada a nadie. Su belleza y castidad son destacadas no menos que su hospitalidad para con los extranjeros y su amor por los animales. Virtud, ésta marcada en las Escrituras por primera vez.[9] Virtud que persiste. Virtud no negada. Virtud destacada.

[1]SAMUEL BEN MEIR (Rashbam; 1080–85– 1174), comentarista de la Biblia y el Talmud. Nació en Francia, hijo de R. Meir uno de los más importantes tosafistas y prominente

discípulo de Rashí. Hermano mayor de laakov Tam y colega de Iosef Kara. Tenía amplio conocimiento generales incluido el dominio del Latín. Aparentemente escribió un comentario de toda la Biblia, pero sólo el comentario del Pentateuco se conserva entero. Sus comentarios se caracterizan por su especial dedicación al sentido literal del texto. En muy pocas ocasiones basa su interpretación en el midrash o la halajá. En la medida que estas no contradicen el sentido literal.

Estuvo muy influenciado por Rashí y en cierto sentido consideró su interpretación como un complemento a Rashí, especialmente en aquellos casos en los que éste no siguió la interpretación literal.

Fue el primer comentarista que utilizó ataques abiertos a la interpretación cristiana. En algunos casos su apego al sentido literal del texto debe justamente atribuirse a su disputa con los cristianos. Su alta autoestima como comentarista, tal vez explique su crítica hacia otros comentaristas.

Sumado a su importancia como comentarista., Rashbames uno de los más importantes tosafists. Sólo parte de sus escritos talmúdicos llegaron a nosotros. Su obra más importante fue su suplemento al comentario de Rashí al Talmud, ya que Rashí no alcanzó a terminar su obra. Dos de esas trabajos fueron publicados en lugar del faltante comentario de Rashí, uno en el capítulo 10 del Tratado de Pesajin y el otro la mayor parte del comentario en el Tratado de bava Batra, a partir de la hoja 29^a, comentario que fue escrito después de la muerte de Rashí.

[2] Ver capítulo 2

[3]Y después salió su hermano, y su mano trabada al talón de Esav; y llamó su nombre laakov. Y tenía Itzjak sesenta años de edad cuando los parió (Rivká). Génesis 25:26

[4] Ver también encuentro número 4 de este curso, nota número 5.

[5] También Rashí y el Rambán se refieren a este *midrash* en sus respectivas interpretaciones del Génesis.

[6] Rashí: "Virgen – en el lugar de la virginidad, y ningún hombre la conoció – en ningún otro lugar, ya que las hijas de las naciones conservaban el himen pero igualmente mantenían relaciones, así atestigua que estaba limpia de todo".

[7] Shuljan Aruj, Even Haezer, 43,1.

[8] Bereshit Rabá (Vilna), 60, 13

[9]Ver cap. 24, vers. 14, 18, 20 y 24:16; 26:7.

ÚLTIMO ENCUENTRO DE ESTA SERIE

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

Acercándonos ya al final de la primera parte de nuestro curso, trataremos de centrar nuestra mirada sobre dos figuras sobre las que mucho se escribió y que permanecen controvertidas por sus acciones: Leá y Rajel, las dos últimas matriarcas del pueblo.

Acercándonos ya al final de la primera parte de nuestro curso, trataremos de centrar nuestra mirada sobre dos figuras sobre las que mucho se escribió y que permanecen controvertidas por sus acciones: Leá y Rajel, las dos últimas matriarcas del pueblo. Analizaremos algunos de sus rasgos de personalidad: Leá y Rajel, hermanas. Leá y Rajel, ¿Dos caras de una misma moneda? Leá y Rajel, ¿Complemento o contraposición?

¿Cómo se dibujan las dos hermanas en la memoria colectiva?

No es casualidad que hayamos, poco originalmente, decidido tratar acerca de estas dos figuras en el mismo encuentro. En una primera lectura, sus historias están íntimamente entrelazadas. Leá y Rajel, son hermanas. Son tal vez los prototipos de dos modelos femeninos, ¿Opuestos? ¿Complementarios? Leá y Rajel, aparte de ser hermanas, son esposas del mismo hombre. La figura de dos o más mujeres en una sociedad polígama no debería llamar la atención. Sin embargo que un hombre tome a dos hermanas resulta más difícil de aceptar (Ver en Levítico 18:18 la prohibición específica de tomar mujer y su hermana). En hebreo se usa la palabra *tzará*, pintorescamente significativa, para indicar la relación entre las esposas de un mismo hombre. La traducción literal de *tzará*, es la de "problema", una mujer es a la otra mujer del mismo hombre una "*tzara*", un dilema, una contrariedad, un rompecabezas. Son rivales, contrincantes, antagonistas. Se celan. Disputan el amor. Los regalos. El dinero. Traen *tzarot*, problemas.

La memoria colectiva no necesariamente acentúa esos rasgos, los da como sobreentendidos. No son cuestionados. Cuando leemos el texto casi no ponemos atención a la anomalía de la familia polígama a nuestros ojos. Han pasado ya muchos siglos desde que Rabenu Gershom[1] dictara la prohibición de la poligamia en el judaísmo y ese modelo familiar es válido hoy en pocos lugares. Sin embargo, leemos casi sin que nos llame la atención la composición polígama de las familias patriarcales. La de Iaakov, de cuatro mujeres, tenía en el centro a dos hermanas. Una elegida.

¿Acaso Leá amaba a Iaakov? Y ¿Qué siente la mujer entregada a un hombre que no ama? En la interpretación tradicional, normalmente Leá es vista como la mujer que ama a Iaakov con toda su alma y por ello está dispuesta entre otras cosas a "comprar" una noche con él. Los hijos que Leá trae son la prueba del amor a su hombre. Mientras está embarazada existe, es, a los ojos de Iaakov y de sí misma. A tal punto que incluso cuando sólo se da una interrupción en su maternidad como lo vimos en el capítulo dos, es considerada estéril y enseguida recurre a sus siervas para que den a luz en su lugar. Leá sabe que esa es su carta fuerte. ¿Pero esto implica necesariamente amor? Sin embargo podría pensarse que lo que Leá quiere es a los hijos y no al hombre. Quiere a los hijos que representan su seguridad en el mundo masculino en el que se mueve. Sabe que por ellos se-

rá valorada. ¿Es Leá "socia" en el engaño? Y si no lo fuera es creíble que no lo fue.

Últimamente, se ha desarrollado la lectura interpretativa poética de los textos bíblicos. Existe una generación de escritores que bebieron de la fuente bíblica y tienen el talento de escribir a partir de su lectura sus interpretaciones artísticas. Como ejemplo traemos aquí una muestra de ello, en la poesía de Arie Sivan, en traducción libre:

*No le creerán que no trató
De engañar en su desnudez
A nadie,
Y que no por tanto llanto sus ojos están blandos
Y no tenía fuerzas de explicar,
¿y para qué?
Mucho pero mucho más simple
Era convencerse que amaba
A Yaakov, y que el contacto
de su carne la redimiría
de algo, de alguna manera,
En cada cosa hay algo de verdad

y fuera de eso
todo se complica y se entreteje
con los años
en un tejido que se espesa
en un tapón
en la garganta.*

Hasta aquí el poeta contemporáneo. Para él, al igual que para nosotros, los patriarcas y matriarcas viven. En nosotros.

Sin embargo, poca justicia se realiza con el texto bíblico si no se lo analiza también, en su humanidad. Los comentaristas clásicos, se dedicaron a encontrar respuestas a esas preguntas que en nuestra época parecen obviarse.

Leá y Rajel, son presentadas por el texto como rivales pero tal vez, podríamos pensarlas como cómplices... laakov es engañado por Laván (recordemos que se trata del mismo Laván, hermano de Rivká, que codicia el oro que ofrece el siervo de Abraham). Laván le entrega a Leá en lugar de Rajel. Pero ¿Cuál es la actitud de Leá y Rajel ante el engaño? ¿Qué es lo que sienten? ¿Qué es lo que hacen? ¿Qué es lo que Leá siente al saber que está pasando la noche de bodas con un hombre que cree que ella es otra mujer? ¿Qué siente Rajel al ver que su hermana ha tomado al hombre que ella desea? ¿Por qué nadie se rebela? ¿Cómo puede laakov ser engañado

de tal manera? ¿De qué clase de amor se trata si puede ser engañado así? ¿Tal era el deseo que no puede siquiera identificar a la novia? ¿No puede o no quiere?

Estas preguntas que muchas veces quedan disimuladas o totalmente ocultas en nuestra generación, preocuparon a nuestros sabios, que aportaron sus interpretaciones que intentaremos compartir con ustedes. Como ya lo marcáramos en tantas oportunidades, el texto tiene silencios. Calla en este caso, tanto la voz de Leá como la de Rajel, pero también en parte la de Yaakov. Paradójicamente, también, es el *midrash*, que citaremos más adelante, el que acentúa los silencios de Rajel y hace notar la locuacidad de Leá. Sin embargo, en el texto ambas están sin palabra.

Según el texto, Yaakov le reclama a Laván,

Y dio Laván a ella su sierva Zilpá; a Leá, su hija,
por sierva.

Y aconteció que por la mañana, y he aquí que era Leá. Y él le dijo a Laván: ¿Qué es esto que me has hecho? Ciertamente serví contigo por Raquel. ¿Y por qué me has engañado?

Y respondió Laván: No se hace así en nuestro lugar, dar la menor antes que la mayor. Génesis 29:24

Yaakov no le reclama a Leá y mucho menos a Rajel. ¿No sería interesante pensar en un reclamo, un enojo contra una mujer que está con él toda la noche sin develar su verdadera identidad? ¿Qué habrán sentido las mujeres? Yaakov se queja con el padre. En relación a estos puntos, es el *midrash* el que nos intenta responder, conforme a él: Yaakov le reclama a Leá por haberlo engañado, a lo que ella responde que de él aprendió a mentir cuando se trata del cumplimiento de un mandamiento,

“Ya que tú hace alrededor de 21 años mentiste y le trajiste comida a tu padre haciéndote pasar por tu hermano, y no te abstuviste de mentir para cumplir la voluntad de tu madre. Así hoy miento yo para cumplir la voluntad de mi padre. Y especialmente para tener un privilegio tan grande de estar con un hombre piadoso como tú y no caer en las manos de Esav. Así como él engañó para obedecer a su madre (en la pugna por la bendición de Itzjak), así, ella engañó para cumplir con la voluntad de su padre.” Así lo trae Meam Loez

en Bereshit 29:35.

El *midrash*, con su estilo, no esquiva, en este comentario, tampoco una abierta crítica a la mentira de laakov en otras circunstancias que obviamente formaban parte del mito familiar. *Maasé avot, simán lebanim* -lo que hicieron los padres da una pauta para la conducta de los hijos-. El *midrash* expone y acentúa las mentiras blancas y no tan blancas de la familia patriarcal. Le quita el derecho de exigir la verdad a quien ya había faltado a la verdad, y no importan las causas.

Esta última aseveración nos lleva a otro punto interesante: a aquellos *midrashim* según los cuales, conforme a la tradición familiar Leá, la primogénita, estaba destinada a Esav, y Rajel, la más joven estaba destinada a Yaakov. Interesante señalar en ese sentido algunas de las interpretaciones acerca del versículo de Génesis 29: 17.

El Talmud Babilónico, Baba Batra 123 a, nos dice:

“Y los ojos de Leá eran *racot*”, ¿qué es *racot*?
(La mayor parte de los traductores al español, traduce *racot* como tiernos, lacrimosos o blandos, significando elegantemente o que no veía bien o que no eran bonitos, N. de la A.).

¿Acaso así se habla? Cuando se describen los animales impuros, en Génesis 7:2, dice “de animal que no es puro”, [el texto bíblico usa siete palabras en lugar de decir simplemente ‘impuro’], para no ofender al animal y aquí ¿acaso *racot* puede ser ofensa? Dijo rabí Eleazar, *racot* significa *arucot*, largas, porque tenía hombros largos. Rav dijo, hay que traducir *racot*, pero no en sentido negativo, sino como elogio. Ella oía a las personas que decían que Rivká tiene dos hijos, y Laván tiene dos hijas. La mayor para el mayor, la menor para el menor. Y preguntaba: ¿Cuáles son sus acciones? El mayor era un malvado, le decían, un asaltante ‘Esav un hombre de campo, diestro en la caza, ‘Y el menor, un hombre apacible, más bien sentado en las tiendas’



cabeza adolescente

(Génesis 25: 27), y ella lloraba hasta que se le acabaron las pestañas de sus ojos. Y cuando dice que Dios observó que Leá era odiada, debe leerse... que vio que Leá odiaba las acciones de Esav y entonces la hizo parir."

Y casi en el mismo respiro, el texto intenta descifrar virtudes de Rajel.

"¿Cómo era el recato de Rajel? Está escrito: "Y le dijo Yaakov a Rajel que es hermano de su padre, e hijo de Rivká", Génesis 29: 12: ¡El hijo de la hermana de su padre! (Cuando le reclamó la mentira) Le dijo a ella: Somos hermanos en el engaño. Acaso corresponde que los justos usen engaños? ¡No!, En II Samuel 22, 26 leemos: "Con el piadoso eres piadoso, intachable con el hombre sin tacha. Con el puro eres puro, con el ladino, sagaz..."

Esta mentira es tratada por el autor de este comentario con mayor consideración. Es válido mentirles a los mentirosos, permitiendo usar sus triquiñuelas.

Dice el texto "Se hizo, la mañana y resultó que era Leá", Génesis 29: 25, de lo que podemos entender también que hasta ese instante no era Leá. No era Leá porque para Yaakov era Rajel. No podía ser Leá y Rajel al mismo tiempo. Y de pronto, ya no fue más Rajel. Sólo Leá. Nada más. Nada menos. Conforme a muchos *midrashim* Rajel y Yaakov habían combinado señales para que Yaakov la pudiera reconocer y Rajel conmovida por el destino de su hermana le entrega a Leá las señales para que pueda engañar a Yaakov. Así lo dice Rashí claramente:

"Se hizo, la mañana y resultó que era Leá, pero en la noche no era Leá, ya que Yaakov le había dado a Rajel señales para identificarla, y cuando vio Rajel que le entregaban a Leá se dijo 'ahora será avergonzada mi hermana', y fue y le entregó a Leá las señales.

El Yalkut Shimoni[2], resuelve a su manera la pregunta acerca de la rara actitud de Yaakov de entregar a su prometida señales para reconocerla. Las mismas señales que luego son usadas para engañarle:

“Los lugareños eran estafadores... Yaacov debía trabajar siete años para tener a su mujer, y temía que Laván fuera al mercado del pueblo y compre una mujer y la entregue en lugar de su hija. Y Yaacov le dijo a Laván, “Dame mi mujer, que se ha cumplido el plazo, y quiero llegar a ella” Génesis 29:21. Dijo Rabí Ivo, ni siquiera un malhablado pediría a su esposa con ese lenguaje. Mucho menos una persona delicada como Yaakov. Sólo que el Santo Bendito había decidido que salieran de él doce tribus y ya tenía 84 años y si no empezaba ahora, ¿Cuándo?, por ello la pidió así.”

El *midrash* Tanjuma (Buber) nos dice:

“Rajel y Leá eran igualmente lindas, sobre el versículo Génesis 29:16 “Y a Laván tenía dos hijas”, (debe leerse que eran) equivalentes en belleza, esbeltez, y por qué dice que sus ojos eran *racot*? –Porque cuando nacieron (los hijos de Rivká y las hijas de Laván), intercambiaron cartas de compromiso para casar a los hijos entre ellos. ... y Leá no quería a Esav...”

Cuando Esav fue a tomar mujer entre las hijas de Ishmael, Yaakov se dijo: “si por las bendiciones (de mi padre), Esav estaba dispuesto a matarme, por tomar a su mujer prometida seguro me matará y me dirá no te fue suficiente quedarte con la primogenitura y la bendición, sino que también deseas a mi mujer”. Por eso se ofreció a trabajar siete años por Rajel, ... y allí fue cuando Laván decidió ofrecerle a Leá. Para que Yaakov pueda decir, fue por Rajel que me quedé trabajando... y Laván, dijo: “no se hace así en nuestra tierra”. Cuando amó más a Rajel, Dios le dio hijos a Leá. Parashat Vaietze, 12

Aquí el *midrash* defiende a Laván quien evita que su hija caiga en manos de Esav.

Veamos el *midrash* Tanjuma [Buber],

“Dijo rabí Yojanan, *racot* no fue bien traducido. *Racot* quiere decir “largos”, porque todo lo que Dios le dio a Leá fue con largura. [A sus descendientes les

concedió] El sumo sacerdocio [descendiente de su hijo Levi], el reinado [de su hijo Iehuda], el aceite consagratorio, y cuando Leá tenía sus hijos, Rajel se entristecía, quizás temiendo que la tome Esav “ya que no tenía hijos” ... y cuando tuvo a Iosef pudo afirmar “Dios me quito mi vergüenza” y no hay vergüenza sino la que provoca el incircunciso. Y le llamó Yosef –y aumentarás-, para que Dios le conceda otro hijo.

Parashat Vayetze, 20

Este *midrash* proyecta el temor de caer en manos de malvados que tenía Leá, al contexto de la esterilidad.

El *midrash* Tanjuma [Varsovia], nos dice:

“Pero, el Santo Bendito Sea, cuando una persona, eleva una oración en voz queda inmediatamente le oye. ... y así aprendemos de Leá que no tenía más mérito que esposarse con Esav, y Rajel con Yaacov, pero...Leá estaba sentada en los cruces de caminos y preguntaba sobre las acciones de Esav y le decían que era una mala persona, que derramaba sangre, asalta a los andantes, todo rojo, que hace todas las abominaciones de Dios. Cuando Leá oía ello se ponía a llorar hasta que sus ojos se debilitaban, y decía: Rajel y yo salimos de la misma matriz, Rajel desposará al justo Yaacov y yo al malvado?

Por ello está escrito que sus ojos eran *racot*, y vio Dios que Leá “era odiada”, es decir que odiaba las acciones de Esav, pero Rajel que oía las acciones de Iaacov estaba alegre y orgullosa, y cuando ambas se casaron con Yaakov, dijo el Santo Bendito a ésta que lloró y sufrió por odiar las acciones de Esav y rogaba ante Mí para que no la aleje del justo (Yaakov), a ella le daré primero hijos, por ello está escrito “y vio Dios que Leá era odiada”.
Parashat Vayetze, 4

Aquí los hijos aparecen como compensación por acciones. Leá, oraba. Desde las profundidades de su dolor. Desde el pozo de su congoja. Y su oración es oída.

El *midrash* es quien nos revela otra comparación interesante entre las dos hermanas. Intenta explicar los silencios y las palabras a partir de decirnos:

“Leá asumió la actitud de confesar, y sus hijos continuaron el camino, lehudá confesó lo que le sucedió con Tamar, David, “agradeció a Dios porque es bueno” en Salmos 106:1, Daniel (2:23) dijo: “Yo Te agradezco y Te alabo, oh Dios de mis padres, que me dio ciencia y poder, y me hiciste conocer ahora lo que deseábamos de Ti, porque Tú nos has dado a conocer e asunto del rey”. Rajel a su vez asumió la actitud del silencio, y sus hijos de alguna manera se mantuvieron misteriosos, Benjamín supo la venta de su hermano pero calló, Shaul supo sobre el reinado pero no lo reveló: “Y le respondió Shaul a su tío: ‘Nos dijo claramente que las asnas habían sido halladas’, pero en lo concerniente a lo que había hablado Shmuel sobre el reinado, nada le dijo” (I Samuel 10:16) , Esther, “no había revelado aún su estirpe, como le había dicho Mordejay, porque Esther hacía lo que le ordenaba Mordejay como cuando ella era criada por él” (Esther 2:20)”

Recordemos como lo vimos al inicio que es el *midrash* también recuerda que Rajel fue quien posibilitó el engaño, entregándole a Leá las señales.

Resumiendo. Discutieron los sabios sobre la personalidad de Leá, y hubieron quienes interpretaron las mismas palabras para elogiarla y elevarla a los ojos de nuestra historia como pueblo y otros quienes la juzgaron severamente.

Por un lado es la mujer condenada a ser entregada a un marido malvado que se resiste con los medios a su alcance contra su destino ya pactado. Usa la plegaria y el llanto para no ser tomada por Esav. Pero... no vemos en el texto ningún intento de Esav de tomarla. Leá, hija de un padre malvado y mentiroso, como los textos describen a Laván, es entregada con el alegato que las costumbres del lugar no permiten desposar a la menor antes que a la mayor, a un marido piadoso como Yaakov. Leá, es la que habla, es la que expresa sus sentimientos y por ello es criticada, incluso, según esa lectura, porque heredó a su progenie la característica de los que hablan. Como si genéticamente había transmitido ese valor negativo del hablar y confesarse.

Leá es presentada por algunos *midrashim*[3] también por tener hijos simplemente como resultado de una propuesta para tener mayor dominio de territorio en su familia y no como producto del deseo maternal más

sublime. Maternidad viciada de sentido. Sexualidad funcional. Siguiendo esa línea interpretativa, hay quienes desean acusar a Dina, de una conducta no deseada, cuando sale a ver y mostrarse a los vecinos. Como que en su violación hubiera una continuación de un gesto nacido de las actitudes de la madre. No es éste el espacio para analizar la violación de Diná, y mucho menos analizar si acaso hubo alguna culpa en sus actitudes como para justificar el acto criminal. No caeremos en la trampa de acusar a la violada por la culpa de su propia violación, ni la de intentar comprender el presunto enamoramiento del violador de su víctima. Sólo deseamos mostrar el fino hilar interpretativo desarrollado con absoluta libertad.

Si bien del texto bíblico es difícil inferir ese proceso, son los *midras-him*, quienes preocupados, como siempre, quienes nos abren la posibilidad, además jamás coartada, de realizar lecturas aparentemente contradictorias sobre la personalidad y acerca de las conductas de nuestros patriarcas y matriarcas.

En esta última sesión de la primera parte de nuestro curso podemos remarcar esa verdad irrefutable: nuestras figuras fundadoras y ancestrales fueron humanas en todo la grandeza del término Humano.

Se equivocaron y algunas veces enmendaron sus actitudes.

Otras, no aparecen las correcciones sino silencios que nosotros llenaremos a partir no sólo de nuestras percepciones de ellas, sino de nuestras proyecciones que también son el resultado de nuestra propia experiencia enriquecedora.

Y simultáneamente no menos trascendente, casualmente a partir de ese humanismo total, pese a sus errores, como los nuestros, como los de los humanos, los patriarcas pudieron trascender a partir de la misión a la que se dedicaron.

Ser Fundadores implica dolor y sacrificio. Significa lucha contra los prejuicios y las actitudes humanas. Significa mirar hacia el horizonte con disposición de hacer. Humildemente. Casi seguramente sin proponerse el rol que la historia y las interpretaciones rabínicas e históricas les dieron.

En su humildad esta su grandeza.

Es el texto quien nos revela sus defectos para que podamos rescatar sus logros. Cuando nos conmovemos con sus lágrimas, podemos alegrarnos con sus risas.

La risa de Sara no es menos significativa que la lágrima de Leá.

Mujeres en un mundo masculino, dando sentido a las familias. Luchando por ellas cuando los Padres estaban enfrascados en otras luchas. Más o menos importantes. Ello no importa. Distintas. Propias. Unas sin las otras se hubieran desvanecido y la historia no podría ser relatada, ni vivida tantos siglos después.

Frente a Rajel, la recatada, la silenciosa, la que debe ser la verdadera señora de la casa, la enamorada y la amable, en el sentido de digna de ser amada por nuestro patriarca Yaakov.

Debemos recordar que intentamos analizar en estos encuentros virtuales las partes femeninas de las matriarcas. Nuestro silencio al elegir no analizar su papel educativo o formativo de la nación, se debe a la falta de espacio en estos encuentros, pero, también por nuestro deseo de presentar aquellos temas que no quedaron fundidos en nuestra propia memoria de los personajes. Usamos *midrashim* para familiarizarnos con ese modelo interpretativo que enriqueció a generaciones y que nos sigue enriqueciendo en nuestros días, con sutilezas, con apuntes de sicología, usando la posibilidad que nos dan las letras para la creación. Para la Creación. Para nuestra creatividad.

Seguiremos estudiando en los próximos encuentros.

[1] Ver el curso anterior acerca de las regulaciones de Rabenu Gershom

[2] Parashat vayetze, 247, 125

[3] "Y sus ojos eran *racot*... porque lloraba y lagrimeaba hasta que se le cayeron las cejas y elevaba plegarias para no ser casada con Esav. Y dijo, cobraré tu premio. No cumpliste con el precepto de crecer y multiplicarte en honor a Dios, sino lo que quisiste era vender a tus hijas, como hacen los malvados, "Si vendiere un hombre a su hija por sierva, no saldrá ésta como los demás siervos" Éxodo 21:7, porque amplían el premio y el mérito a quien lo tiene y lo malo a quien ya actuó mal. Quien no mantuvo relaciones para reproducirse según el espíritu divino, al final venderá a su hija. Y vio Dios que Leá era odiada, significa que hizo cosas odiadas o que debió haber odiado, y Rajel es estéril ...

DVORA - LA PROFETIZA

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

En nuestros primeros seis encuentros habíamos intentado hacer una lectura femenina de algunas de las principales mujeres del texto bíblico. La tarea no resultó fácil, dado que en nuestra memoria personal, con independencia de nuestro propio género, las habíamos conocido generalmente a partir del prisma de observación masculino. O, simplemente, pasaron como volátiles seres, sin dejar más presencia que sus nombres.

En nuestros primeros seis encuentros habíamos intentado hacer una lectura femenina de algunas de las principales mujeres del texto bíblico. La tarea no resultó fácil, dado que en nuestra memoria personal, con independencia de nuestro propio género, las habíamos conocido generalmente a partir del prisma de observación masculino. O, simplemente, pasaron como volátiles seres, sin dejar más presencia que sus nombres.

Pocas son las mujeres que aparecen en el texto y obviamente no todas son destacadas con el mismo espacio y el mismo énfasis. A veces, son apenas episodios que acompañan a los personajes, otras tienen presencia preeminente frente a sus adversarias. Sara, por ejemplo, figura fundacional, desplazó en el texto y en nuestro curso, a su “compañera” Hagar, sobre la que nuevamente podemos preguntarnos qué fue lo que sucedió con ella y qué es lo que sintió cuando fue desplazada y castigada. Si siguiéramos la interpretación que nos dice que Keturah la mujer que luego tomara Abraham, fue Hagar, nos conformaríamos al aceptar esa pequeña revancha, pero, tampoco podemos imaginarnos cabalmente sus sentimientos, aún ante esa posibilidad. Y, si así fuera, su posterior regreso al hogar conyugal como señora, disfrazada por un doble, acaso ¿fue capaz de indemnizarle y reparar su dolor por lo sufrido por ella y su hijo? El texto no nos dice nada, nosotros sólo podemos imaginar y con dificultad, ya que vivimos en una época con otros valores, o por lo menos, pretendemos insertarnos en la sociedad con otras apreciaciones.

Y, ¿qué sintieron las hijas de Lot?, cuyos hijos adúlteros no recibieron honores, mientras planificaban y realizaban la acción con su padre..., y ¿la madre?, esposa convertida en estatua de sal, por mirar hacia atrás, ¿en la historia?, ¿en la familia?, ¿en el recuerdo?

Hablamos acerca de los ojos *-rakot-* de Leá..., acaso, porque eran bellos, o recatados, o porque el texto hablaba de su falta de ver la conducta de Diná, siguiendo a quienes con esa interpretación castigan en un solo acto a madre e hija, acusándoles de ser culpables de lo que hicieron a la joven. De pronto, la víctima es culpable y también su madre o ¿es una interpretación de varones?, por cierto, no lo sabremos, pero, nos podemos permitir preguntarnos.

Dado que nos es y será imposible abarcar a todas las figuras, deberemos contentarnos a extrapolar y a interpolar los datos que tenemos para armar un proyecto de rompecabezas de múltiples posibilidades. Todas legítimas, pero, todas, también producto de nuestra lectura individual.

En esta segunda parte de nuestro curso, comenzaremos con Dvora, primer contrapunto de las figuras matriarcales, que asume un nuevo papel, que desde nuestra distancia parece inexplicable en su época, pero que fuera descrito tan detalladamente en las Escrituras. Al final de la clase, daremos un salto desde el comentario a su actuación en su época, hacia las aplicaciones exegéticas acerca de lo que los sabios intentaron aprender de las Escrituras, restringiéndolas y ampliándolas. Dinámica a la que los seguidores de esta serie ya deben estar acostumbrados.

Vayamos pues a las Escrituras que se refieren a su acción, pero, que sólo mencionan esporádicamente muy poco de su vida particular:

“En aquel tiempo gobernaba a Israel Dvora, profetisa, esposa de Lapidot.” (Jueces 4:4)

Era la esposa de *Lapidot* –*eshet lapidot*-, el hombre de las “llamas”, pero, hay algunos que piensan que era mujer de *lapidot*, o sea, de llamadas... ¿Fue también madre? ¿Hermana de alguien?.

Dvora es profetiza, es la figura pública, es la salvadora, es la poetisa, es la mujer, pero, su feminidad no es destacada. Casi no es mencionada. Si Sara tuvo como “apellido” ser *Imenu*, -nuestra madre-, el único apellido de Dvora es *Haneviá*, la profetiza. En realidad no es apellido sino título nobiliario. Es título. Es profesión. Es calificativo. Profetizaban los hombres, y las mujeres. Esa cualidad excelsa de recibir la inspiración divina en forma tan puntual no es característica exclusiva del sexo masculino. Dvora, no fue la única.

Es interesante analizar dos aspectos. Uno, el que junto a Dvora, aparece otro personaje paradigmático, el de lael, cuya acción física, concreta, luego es imitada por Judit, y que en la memoria de nuestro aprendizaje casi no es retenida. Su acto heroico, es recordado y reconocido por Dvora en su canto, pero, transita sin ruido. Esa época, la de los Jueces, caótica y desordenada, cuando las tribus aún no terminan en constituirse en una nación, se caracteriza por sus caudillos, muchos provenientes de las esferas más bajas de la sociedad y por la presencia de las mujeres a las que encontramos cumpliendo distintos papeles. En el libro de



calle de Jerusalem

Jueces encontramos, desde la seducción de las residentes en Jericó que luego se integran al pueblo judío, pasando por Dalila, que alcanza a dar su merecido a Shimshón, el *guibor*, -muy fuerte- que no podía relacionarse con las mujeres sino a través de su posesión, o el trágico destino fijado por Iftaj, al ofrecer a su hija como ofrenda por su victoria[1]. Ese libro finaliza con el relato cruel de un triste episodio, el de la violación masiva de la concubina[2], por la cual toda una tribu, la de Biniamin, es prácticamente segregada del pueblo y apartada de su seno, hasta ser perdonada posteriormente y sacar de su seno al primer rey de Israel.

Una época de hombres signada por la guerra, pero con muchas voces femeninas apagadas detrás el clamor de la batalla.

El segundo tema es analizar la forma con la que los exégetas, discutieron el precedente de la actuación de Dvora como jueza y líder a fin de intentar dar coherencia a las interpretaciones que excluían a la mujer de esos puestos.

Conforme a la norma halájica quien no puede atestiguar no puede ser juez y quien no puede ser juez no puede atestiguar, por lo que los intérpretes se ven en la necesidad de explicar la figura de Dvora como Jueza. Esta línea interpretativa se prolonga casi hasta nuestros días que viven un proceso de reivindicación de la figura de Dvora para aprender de ella y concluir hacia la nueva corriente que sí desea ver en ella un antecedente para que la mujer pueda ocupar muchas de las posiciones conquistadas hasta ahora en teoría y en práctica por el varón. Volveremos a esto posteriormente.

Primero, comencemos por ver el texto en Jueces en los capítulos 4 y 5 donde aparece también la otra mujer, lael..

“En aquel tiempo gobernaba a Israel Dvora, profetisa, mujer de Lapidot.

Ella solía sentarse debajo de la palmera de Dvora, entre Ramá y Betel, en la región montañosa de Efrain. Y los hijos de Israel acudían a ella para juicio.

Entonces ella mandó llamar a Barac hijo de Avinoam, de Quedes de Naftalí, y le dijo: -¿No te ha mandado el Señor, Dios de Israel, diciendo: “Ve, toma contigo a 10.000 hombres de los hijos de Naftalí y de

los hijos de Zevulún, reúnelos en el monte Tabor, y yo atraeré hacia ti, al arroyo de Quisón, a Sisra, jefe del ejército de Jabín, con sus carros y sus escuadrones, y lo entregaré en tu mano”?

Barac le respondió: -Si tú vas conmigo, yo iré. Pero si no vas conmigo, no iré.

Ella le dijo: -¡Ciertamente iré contigo! Sólo que no será tuya la gloria, por la manera en que te comportas: porque en manos de una mujer entregará el Señor a Sisra. Dvora se levantó y fue con Barac a Quedes.

Entonces Barac convocó a Zevulún y a Naftalí en Quedes, y le siguieron 10.000 hombres. Y Dvora fue con él.

Heber el queeneo se había apartado de los queneos descendientes de Jobab, suegro de Moisés, y había ido instalando sus tiendas hasta la encina de Zaananim, que está junto a Quedes.

Cuando comunicaron a Sisra que Barac hijo de Avinoam había subido al monte Tabor, Sisra reunió todos sus carros, 900 carros de hierro, con todo el pueblo que estaba con él, desde Haroset-Goím hasta el arroyo de Quisón.

Entonces Dvora dijo a Barac: —¡Levántate, porque éste es el día en que el Señor ha entregado a Sisra en tu mano! ¿No ha salido el Señor delante de ti? Barac descendió del monte Tabor con los 10.000 hombres detrás de él.

Y el Señor desbarató a filo de espada a Sisra con todos sus carros y todo su ejército, delante de Barac. Sisra mismo se bajó del carro y huyó a pie.

Entonces Barac persiguió los carros y al ejército hasta Haroset-Goím. Todo el ejército de Sisra cayó a filo de espada hasta no quedar ni uno.

Sisra huyó a pie a la tienda de lael, mujer de Heber el queneo, porque había paz entre Jabín, rey de Hazor, y la casa de Heber el queneo.

lael salió para recibir a Sisra y le dijo: —¡Ven, señor mío! Ven a mí; no tengas temor. El entró en la tienda con ella, y ella le cubrió con una manta.

Y él le dijo: —Por favor, dame un poco de agua, porque tengo sed. Ella abrió un odre de leche y le dio de beber, y lo volvió a cubrir.

Entonces él le dijo: —Quéédate a la entrada de la tienda, y si alguien viene y te pregunta diciendo: “¿Hay alguno aquí?”, Responderás que no.

Pero lael, mujer de Heber, tomó una estaca de la tienda, y tomando un mazo en su mano fue a él silenciosamente y le metió la estaca por las sienes, clavándola en la tierra, mientras él estaba profundamente dormido y agotado. Así murió.

Y he aquí que cuando Barac venía persiguiendo a Sisra, lael salió a su encuentro y le dijo: -Ven, y te mostraré al hombre que buscas. El entró con ella, y he aquí que Sisra yacía muerto con la estaca clavada en su sien. Así sometió Dios aquel día a Jabín, rey de Canaán, ante los hijos de Israel. Y la mano de los hijos de Israel comenzó a endurecerse más y más contra Jabín, rey de Canaán, hasta que lo destruyeron.

Aquel día cantó Dvora con Barac hijo de Avinoam, diciendo:

“Por haberse puesto al frente los caudillos en Israel, por haberse ofrecido el pueblo voluntariamente, ¡Benedicid al Señor! “Oíd, oh reyes; escuchad, oh gobernantes: Yo cantaré al Señor; cantaré salmos al Señor, Dios de Israel.

“Oh Señor, cuando saliste de Seír, cuando marchaste desde el campo de Edom, la tierra Tembló;

también los cielos gotearon, y las nubes gotearon agua.

Los montes temblaron delante del Señor; aquel Sinaí, delante del Señor Dios de Israel.

“En los días de Samgar hijo de Anat, en los días de lael, los caminos quedaron abandonados, y los caminantes se apartaban por sendas retorcidas.

Quedaron abandonadas las aldeas en Israel; quedaron abandonadas hasta que yo, Dvora, me levanté. ¡Me levanté como madre en Israel!

“Cuando escogían dioses nuevos, la guerra estaba a las puertas; y no se veía ni lanza ni escudo entre cuarenta mil en Israel.

¡Mi corazón está con los jefes de Israel! Los que voluntariamente se ofrecieron entre el pueblo: ¡Benedicid al Señor!

“Los que cabalgáis sobre asnas blancas, los que os sentáis sobre tapices, y los que vais por el camino, considerad la voz de los que cantan junto a los abrevaderos, donde recitan los justos hechos de El Señor, los justos hechos de sus aldeanos que moran a campo abierto en Israel. Entonces descendió a las puertas el pueblo del Señor.

“¡Despierta, despierta, oh Dvora! ¡Despierta, despierta! ¡Entona un cántico! ¡Levántate, oh Barac! ¡Lleva tus cautivos, oh hijo de Avinoam!

Entonces descendió el remanente de los poderosos, y el pueblo de El Señor vino a mí con los valientes.

“De Efraín vinieron algunos cuyas raíces estaban en Amalec; Detrás viniste tú, oh Benjamín, con tu pueblo; de Maquir descendieron los jefes; de Zevulún vinieron los que llevan la vara de mando.

Los jefes de Isajar fueron con Dvora. Así como Barac, también fue Isajar. Fue Traído tras él en el valle. "En las divisiones de Rubén hubo grandes deliberaciones del corazón.

¿Por qué te quedaste entre los rediles para escuchar los balidos de los rebaños? ¡En las divisiones de Rubén hubo grandes deliberaciones del corazón!

"Galaad se quedó al otro lado del Jordán. Y Dan, ¿por qué se quedó junto a los navíos? También Asher se mantuvo en la costa del mar, y se quedó habitando en sus bahías.

"Zevulún es el pueblo que expuso su vida hasta la muerte; Naftalí también, en las alturas del campo.

"Vinieron los reyes y combatieron; entonces combatieron los reyes de Canaán en Taanac, junto a las aguas de Meguido, ¡pero no se llevaron botín de plata!

"Desde los cielos combatieron las estrellas; desde sus órbitas combatieron contra Sisa.

El torrente de Quisón los arrastró, el antiguo torrente, el torrente de Quisón. ¡Marcha, oh alma mía, con poder!

Entonces resonaron los cascos de los caballos, por el continuo galope de sus corceles.

"¡Maldecid a Meroz!", dijo el ángel del Señor. 'Maldecid severamente a sus moradores, porque no vinieron en ayuda de El Señor, en ayuda de El Señor con los valientes.'

"¡Bendita entre las mujeres sea lael, mujer de Heber el queneo. Sea bendita entre las mujeres que habitan en tiendas.

El pidió agua, y ella le dio leche; en taza de nobles le sirvió nata.

Con su mano tomó la estaca, y con su derecha el mazo de obrero. Golpeó a Sisra, machacó su cabeza, perforó y atravesó su sien.

A los pies de ella se encorvó y cayó; Quedó tendido. A los pies de ella se encorvó y cayó. Donde se encorvó, allí cayó extenuado.

“La madre de Sisra se asoma a la ventana, y mirando por la celosía, dice a gritos: ‘¿Por qué tarda su carro en venir? ¿Por qué se detienen las ruedas de sus carros?’

Las más sabias de sus damas le responden, y ella se repite a sí misma las palabras:

‘¿No habrán capturado botín? ¿No lo estarán repartiendo? Para cada hombre una joven, o dos; un botín de ropas de colores para Sisra; un botín de bordados de colores, bordados por ambos lados, para mi cuello... ¡Qué botín!’

“¡Perezcan así todos tus enemigos, oh Señor! Pero los que te aman sean como el sol cuando se levanta en su poderío.” Y la tierra reposó durante cuarenta años.”

Del texto se desprende claramente el acto de heroísmo realizado por lael. Se trata de dos personajes femeninos.

Sisra huyó a pie a la tienda de lael, mujer de Heber el queneo, porque había paz entre Jabín, rey de Hazor, y la casa de Heber el queneo.

lael salió para recibir a Sisra y le dijo: —¡Ven, señor mío! Ven a mí; no tengas temor. El entró en la tienda con ella, y ella le cubrió con una manta.

Y él le dijo: —Por favor, dame un poco de agua, porque tengo sed. Ella abrió un odre de leche y le dio de beber, y lo volvió a cubrir.

Entonces él le dijo: —Quéédate a la entrada de

la tienda, y si alguien viene y te pregunta diciendo: "¿Hay alguno aquí?", Responderás que no.

Pero lael, mujer de Heber, tomó una estaca de la tienda, y tomando un mazo en su mano fue a él silenciosamente y le metió la estaca por las sienes, clavándola en la tierra, mientras él estaba profundamente dormido y agotado. Así murió.

La heroína de la historia parecería ser lael en su acto personal, pero, es Dvora quien ocupa la memoria. Más aún, si revisáramos algunos de los textos del *midrash* encontraríamos que la conducta descrita por el texto como una iniciativa de lael, es colocada por algunas interpretaciones como una iniciativa del marido de lael, como si no pudiera pensarse en una iniciativa femenina de este género. Así leemos también en Elihau Raba, (Ish Shalom), fragmento 12

"Y la recompensa de lael, mujer de Heber el queneo que hizo la voluntad de su marido, por lo tanto vino una gran redención por ella",

como indicándonos que no se podía aceptar que lael hubiera actuado en los límites de lo permitido por su propia cuenta. Los comentaristas encuentran un motivo de elogio exactamente en el punto en el que una lectura de nuestra época vería una disminución de su mérito. Pero, independientemente de ello, podemos tratar de ver como condice esto con lo manifestado de manera directa por el texto:

"¡Bendita entre las mujeres sea lael, mujer de Heber el queneo. Sea bendita entre las mujeres que habitan en tiendas.

El pidió agua, y ella le dio leche; en taza de nobles le sirvió nata.

Con su mano tomó la estaca, y con su derecha el mazo de obrero. Golpeó a Sisra, machacó su cabeza, perforó y atravesó su sien.

A los pies de ella se encorvó y cayó; Quedó tendido. A los pies de ella se encorvó y cayó. Donde se encorvó, allí cayó extenuado"-

Una lectura y respuesta posible sería que esta voz, que es la de Dvora, es posible por que es femenina. ¿Hubiera un hombre podido pensar en una alabanza semejante? Pues, parece que no. lael es bendita entre las mujeres que habitan tiendas y ¿Quiénes son las mujeres que habitan tiendas? Tal como lo pregunta el Talmud en el Tratado de Nazir 23b, a lo que responde “Sara, Rivka, Rajel y Lea”, nada más y nada menos. lael es comparada en el texto talmúdico, con las matriarcas de Israel. En ese mismo pasaje Rabí lojanan es más osado aún, planteando el hecho que Sisra se aprovechó sexualmente de lael, o sea, que no entró ingenuamente a su tienda. Y en ese sentido como podría entenderse este pasaje si seguimos el texto, según el cual es lael quien hace caer en sus redes a Sisra. Hay pues, otras lecturas masculinas, que se enfrentan con el texto y amplían la parquedad y elegancia del mismo, que es más que sugestivo, preguntándose lo que un buen lector y estudioso haría y brindando respuestas valientes.

En esta lectura, tanto lael como Dvora son protagonistas activas, asumiendo un rol central en la trama y siendo también reconocidas por sus contemporáneos. Barac responde a Dvora: “-Si tú vas conmigo, yo iré. Pero si no vas conmigo, no iré.”, sin ella no irá a la guerra.

Vale la pena recordar que tanto el nombre de lael como el de Dvora han perdurado en la memoria colectiva de nuestro pueblo, centenas de niñas han llevado y llevan esos nombres incluso en la actualidad, pero parecería que poco se ha hecho por perpetuar los modelos de heroísmo por un lado y de liderazgo, por el otro, que estas figuras representan. Parece como que la elección del nombre no está relacionada con la historia de su protagonista.

El tema del liderazgo se manifiesta básicamente en la figura de Dvora

“En aquel tiempo gobernaba a Israel Dvora, profetisa, mujer de Lapidot.

Ella solía sentarse debajo de la palmera de Dvora, entre Ramá y Betel, en la región montañosa de Efraín. Y los hijos de Israel acudían a ella para juicio.”

Nunca antes, y tampoco después nos



casamiento judío

encontramos con una figura femenina a la que acudían los hijos de Israel, reconociendo su autoridad. No acudían a pedir un consejo sino para someterse a juicio. Este elemento nos conduce al segundo tema planteado y es aquel que se deriva de la figura pública de Dvora o de la aparente contradicción entre al figura bíblica por un lado y la norma halájica posterior que establece que todo quien es juez puede ser testigo, por un lado y que la mujer no puede ser testigo en la mayoría de los casos, por lo tanto se desprende que la mujer no puede ser jueza y de hecho no conocemos a lo largo de la historia figuras que hayan ocupado este cargo público. ¿Cómo podemos entender entonces esta aparente contradicción? ¿Cómo es que Devora es jueza? Esta sería la primera pregunta. Y la segunda sería: en que medida podemos basarnos en este antecedente para considerar la posibilidad de la existencia de juezas en nuestros días, idea ésta que se inscribe en la hoy llamada revolución femenina ortodoxa.

La disquisición halájica en este punto se centra en dos puntos centrales, lo visto con relación al tema del testimonio por una lado y en la discusión relacionada al tema del nombramiento de mujeres para cargos públicos.

Con relación al primer punto, ya los *tosafistas* se confrontaron con esta contradicción en dos párrafos interesantes.

“Y ella juzgaba a Israel” - no aprendemos de esto que la mujer es apta para juzgar sino que ella les enseñaba las leyes o tal vez la habían aceptado sobre ellos por que tenía inspiración divina” (Tosafot Guitin 88b)

Y un párrafo paralelo en Tosafot Shevuot 29b.

De este párrafo se desprenden algunas ideas importantes:

1. Que Dvora no juzgaba sino que enseñaba las leyes... tal vez para que otros juzguen.

2. Que Dvora era aceptada por voluntad del pueblo, idea reforzada por el versículo “**Y los hijos de Israel acudían a ella para juicio.**” O sea que lo hacían por voluntad propia. Es importante notar que el párrafo en cuestión utiliza la expresión hebrea “*Kiblu Alehem*”, aceptaron sobre ellos, figura que desde el punto de vista legal implica que dos personas pueden, por voluntad propia, aceptar como juez incluso a personas que no son ap-

tas, conforme a las normas, para ellos, como lo sería en este caso una mujer, pero también un pariente.

Con relación a esto dice concretamente el Rashbá:

“Tenemos que decir que no juzgaba, es decir, como una jueza, sino que conducía como el resto de los jueces a Israel, y a pesar de que está escrito que “Coloca sobre ti un rey” y no una reina, la obedecían. A pesar de eso, sí juzgaba del modo que la aceptaban a ella, como un hombre acepta a uno de sus parientes como juez.” (Rashbá Shevuot 30:1)

Esta observación del Rashbá se relaciona entonces con el tema del “recibir o aceptar sobre ellos”, como se aceptaría un persona no apta, pero también a un segundo punto no menos importante y es el nombramiento de las figuras públicas. Tal como lo plantea el Rambám:

“No se coloca a una mujer como monarca, porque está escrito: “Coloca sobre ti un rey” – **rey y no reina**, y asimismo para todos los puestos ejecutivos en Israel (ministro de guerra, comandante militar de 50 y ni siquiera de 10...), para esas funciones no se nombra sino a varón” [3].

O sea, esta afirmación positiva de “Coloca sobre ti un rey”, expresada en el Deuteronomio Cáp. 17, versículo 15, se convierte en una prohibición o una limitación para la mujer: Rey y no Reina.

Si leemos nuevamente al Rashbá vemos entonces que su observación se dirige también al hecho que no se trataba en el caso de Dvorá de un nombramiento oficial sino que el pueblo la había aceptado, acudía a ella, si se quiere, sin haberla nombrado. Y, esta línea interpretativa que evita crear norma de la historia, consagra a Dvora mucho más. Aún cuando no tuvo nombramiento formal, fue la voz del pueblo la que la consagró.

Por otro lado notemos que al mismo tiempo que se transforma en prohibición para la mujer, el versículo se extiende y amplía en la interpretación del Rambám: no sólo se trata de reyes sino también de otros puestos ejecutivos. Tal como lo explica el Rabino Moshé Fainstein:

“Tenemos que decir [en relación al los puestos

ejecutivos] que esto es una conclusión personal [del Rambam]" (Igrof Rabino Fainstein)

Hasta aquí algunos de los modos en que el pensamiento clásico trató de solucionar el problema de la contradicción.

Basándose en esta discusión hay quienes opinan hoy que podría entonces renovarse la figura de la jueza, ya que podría aplicarse el recurso de "la aceptaron sobre ellos" y si las instancias respectivas que representan al pueblo lo aceptasen, entonces podría pensarse en mujeres juezas, sin contradecir el espíritu de la Halajá.

Podemos cerrar aquí, en el puente apasionante entre un relato histórico que debemos leer y releer y sus comentarios, en el que aparecen dos mujeres, y las proyecciones que durante el tiempo hicieron, como nosotros hoy, quienes quisieron encontrar aplicaciones jurídicas en el fino entramado de las interpretaciones.

Nosotros debemos finalizar aquí porque ya nos excedimos del espacio que generosamente nos conceden.

Ustedes, pueden comenzar aquí y seguir hasta el infinito.

[1] Ver Jueces 11, citamos aquí algunos de los versículos principales.

29-40: El espíritu de Dios vino sobre Jefté, que recorrió Galaad y Manasés, pasó por Mispá de Galaad y de Mispá de Galaad pasó donde los ammonitas. Y Jefté hizo un voto a Dios: «Si entregas en mis manos a los ammonitas, el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro cuando vuelva victorioso de los ammonitas, será para Dios y lo ofreceré en holocausto.» Jefté pasó donde los ammonitas para atacarlos, y Dios los puso en sus manos. Los derrotó desde Aroer hasta cerca de Minnit (veinte ciudades) y hasta Abel Keramim. Fue grandísima derrota y los ammonitas fueron humillados delante de los israelitas. Cuando Jefté volvió a Mispá, a su casa, he aquí que su hija salía a su encuentro bailando al son de las pandeetas. Era su única hija; fuera de ella no tenía ni hijo ni hija. Al verla, rasgó sus vestiduras y gritó: «¡Ay, hija mía! ¡Me has destrozado! ¿Habías de ser tú la causa de mi desgracia? Abrí la boca ante Dios y no puedo volverme atrás.» Ella le respondió: «Padre mío, has abierto tu boca ante Dios, haz conmigo lo que salió de tu boca, ya que Dios te ha concedido vengarte de tus enemigos los ammonitas.» Después dijo a su padre: «Que se me conceda esta gracia: déjame dos meses para ir a vagar por las montañas y llorar con mis compañeras mi virginidad.» El le dijo: «Vete.» Y la dejó marchar dos meses. Ella se fue con sus compañeras y estuvo llorando su virginidad por los montes. Al cabo de los dos meses, volvió donde su padre y él cumplió en ella el voto que había hecho. La joven no había conocido varón. Y se hizo costumbre en Israel: de año en año las hijas de Israel van a lamentarse cuatro días al año por la hija de Jefté el galaadita.

[2]Ver Jueces 19: 1-30, Tal vez uno de los episodios más dramáticos que presenta el texto, citamos aquí solo un fragmento a partir del versículo 22: Mientras alegraban su corazón, los hombres de la ciudad, gente malvada, cercaron la casa y golpeando la puerta le dijeron al viejo, dueño de la casa: «Haz salir al hombre que ha entrado en tu casa para que 'lo conozcamos'. El dueño de la casa salió donde ellos y les dijo: «No, hermanos míos; no os portéis mal. Puesto que este hombre ha entrado en mi casa no cometáis esa infamia. Aquí está mi hija, que es doncella. Os la entregaré. Abusad de ella y haced con ella lo que os parezca; pero no cometáis con este hombre semejante infamia.» Pero aquellos hombres no quisieron escucharle. Entonces el hombre tomó a su concubina y se la sacó fuera. Ellos la conocieron, la maltrataron toda la noche hasta la mañana y la dejaron al amanecer. Llegó la mujer de madrugada y cayó a la entrada de la casa del hombre donde estaba su marido; allí quedó hasta que fue de día. Por la mañana se levantó su marido, abrió las puertas de la casa y salió para continuar su camino; y vio que la mujer, su concubina, estaba tendida a la entrada de la casa, con las manos en el umbral, y le dijo: «Levántate, vámonos.» Pero no le respondió. Entonces el hombre la cargó sobre su asno y se puso camino de su pueblo. Llegado a su casa, cogió un cuchillo y tomando a su concubina la partió miembro por miembro en doce trozos y los envió por todo el territorio de Israel. Y dio esta orden a su emisarios: «Esto habéis de decir a todos los israelitas: ¿Se ha visto alguna vez cosa semejante desde que los israelitas subieron del país de Egipto hasta hoy? Pensad en ello, pedid consejo y tomad una decisión.» Y todos los que lo veían, decían: «Nunca ha ocurrido ni se ha visto cosa igual desde que los israelitas subieron del país de Egipto hasta hoy.»

[3] Rambam, Hiljot Melajim, Capítulo 1, 5

LAS MUJERES DEL ÉXODO

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

La salida de Egipto está signada, como muchos otros temas, y como pocas otras epopeyas, por la presencia femenina explícita. Las escrituras se preocupan de hacer lo notar en la figura de distintas personalidades y nos presentan también las acciones de valerosas mujeres que no formaban parte del pueblo de Israel ocupando papeles destacados en las acciones más importantes.

“por los méritos de las mujeres pías que vivieron en esa generación, Israel fue redimido de Egipto”[1]

La salida de Egipto está signada, como muchos otros temas, y como pocas otras epopeyas, por la presencia femenina explícita. Las escrituras se preocupan de hacer lo notar en la figura de distintas personalidades y nos presentan también las acciones de valerosas mujeres que no formaban parte del pueblo de Israel ocupando papeles destacados en las acciones más importantes.

Si aceptamos que el personaje central del Éxodo es Moshé, podremos ver a su alrededor un universo femenino que reúne a su madre y hermana, pero, también a la hija de Faraón a quien la exégesis da el nombre *Bitia*, y las mujeres de la corte y a su compañera Tzipora, hija de Itró, el sacerdote midianita.

Al texto de las Escrituras encontramos una larga serie de midrashim que amplían ilustrando aun más ese papel.

“Por los méritos de las mujeres pías que vivieron en esa generación, Israel fue redimido de Egipto” es una frase que nos induciría a creer que nos encontraríamos inmediatamente con una detallada enumeración de las virtudes y las acciones piadosas de las hijas del pueblo de Israel, pero, sorpresivamente la continuación es un relato casi surrealista que detalla:

“Que a la hora que iban a extraer agua, el Santo Bendito Sea les daba peces pequeñitos[2] en sus jarras y extraían mitad agua y mitad peces... y lo llevaban a sus maridos al campo y los aseaban y los untaban con aceites y los alimentaban y les daban de beber y tenían relaciones con ellos... y como embarazaban volvían a sus casas...”

Y así continúa el *midrash* relatando el nacimiento y la salvación de los hijos.

Las mujeres de Israel se destacan en esta escena por su osadía y perseverancia, por su rebeldía y por su desafío. Inmersas en el sufrimiento infinito de la esclavitud, se preocupaban por sus parejas y por su procreación, desafiando la orden de Faraón que había ordenado la muerte de todo recién nacido:

“Entonces Faraón dio a todo su pueblo esta orden: ‘Todo niño que nazca lo echaréis al Río; pero a las niñas las dejaréis con vida’” (Ex. 1:22).

El Éxodo, está signado por la acción de las mujeres, protagonistas sin parangón. Desde las anónimas esclavas del pueblo judío hasta *Puá* y *Shifrá*, las parteras, y lojeved, madre abnegada, Miriam, hermana y líder, Tzipora esposa de Moshé perteneciente de la aristocracia madianita, hasta la hija de Faraón, salvadora llena de piedad del liberador. Mujeres del éxodo que continúan la saga de las mujeres del Génesis, las matriarcas, forjadoras de la identidad primigenia.

“El rey de Egipto dio también orden a las parteras de las hebreas, una de las cuales se llamaba Shifrá y la otra Puá, diciéndoles: ‘Cuando asistáis a las hebreas, observad bien en el asiento de parto, si es niño, hacedle morir; si es niña dejadla con vida.’ Pero las parteras temían a D’s, y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños” ... (Ex. 1:15-17).

Shifrá y Puá se resistieron y no tardaron en ser llamadas al orden, debiendo explicar su desacato:

“Llamó el rey de Egipto a las parteras y les dijo: ‘¿Por qué habéis hecho esto y dejáis con vida a los niños?’ Respondieron las parteras a Faraón: ‘Es que las hebreas no son como las egipcias. Ki jaiot hena, -son más robustas- (o más textualmente son ‘como animales’, no necesitan de parteras, hacen nacer a sus críos sin ayuda, o quizás ‘tienen más instinto de vida’, -aman a la vida y por ello hacen nacer...-), y antes que llegue la partera ya han dado a luz.’”

Las parteras, mujeres, conocían a las mujeres, que tienen la fuerza de la vida, el ímpetu del instinto, la fuerza de Eros. La mujer, hija de Java-Jaia, del verbo vivir, madre de todos los vivientes (Conf. Génesis, 3:20), amaba la vida de sus críos y no permitiría su muerte. La mujer-vida, no puede ser derrotada por ninguna dictadura.

Recordemos el texto bíblico que nos relata el nacimiento de Moshé y su ocultación:

“ Pero no pudiendo ocultarle más tiempo tomó una arquilla de juncos y la calafateó con asfalto y brea, y colocó en ella al niño y lo puso en un carrizal a la orilla del río. Y una hermana suya se puso a lo lejos, para ver lo que le acontecería. Y la hija de Faraón descendió a lavarse al río, y paseándose sus doncellas por la ribera del río, vio ella la arquilla en el carrizal, y envió una criada suya a que la tomase. Y cuando la abrió, vio al niño; y he aquí que el joven lloraba. Y teniendo compasión de él, dijo: De los niños de los hebreos es éste. Entonces su hermana dijo a la hija de Faraón: ¿Iré a llamarte una nodriza de las hebreas, para que te críe este niño? Y la hija de Faraón respondió: Ve. Entonces fue la doncella, y llamó a la madre del niño a la cual dijo la hija de Faraón lleva este niño y críamelo, y yo te lo pagaré. Y la mujer tomó al niño y lo crió. Y cuando el niño creció, ella lo trajo a la hija de Faraón, la cual lo prohijó, y le puso por nombre Moisés, diciendo: Porque de las aguas lo saqué. Éxodo 2:3- 10.

En primer lugar notemos que en relación al tiempo de ocultación nos explican Rashi y Rashbam, que Moshé nació a los seis meses y un día después de su concepción, y cuando los egipcios vinieron a verificar el embarazo cuando ingresó al noveno, les dijo que había abortado y arrojado al feto, y ya lojeved no tenía señales de haber estado embarazada.

Por otro lado del texto se desprende la figura de la hija de Faraón. Figura que es destacada por la exégesis en Calá Rabatí Capítulo 3 Halajá 23:

“ siete ingresaron en vida al jardín de Edén, Seraj hija de Asher, Bitia hija de Faraón, Jirám rey de Tzor, Eved rey de Kushi, Eliezer siervo de Abraham, y el nieto de Rabí lehudá el Príncipe, y laabetz y hay quien dice que también Rabí lehoshúa ben Levi. ... Y Bitia hija de Faraón, porque está escrito que nació a Iered padre de Gedud, y a Jever padre de Socó y a lekutiel padre de Zanuaj, y estos son los hijos de Bitia hija de faraón. Dijo el Santo Bendito Sea, no llamaré a Moshé sino por el nombre que ella le llamó, y está escrito “Y Dios lo llamó de entre la zarza y dijo Mos-

hé, Moshé. Sobre ella dijo David: En Salmos 18:17 “Me sacó de las muchas aguas. Me libró de mi poderoso enemigo, Y de los que me aborrecían; pues eran más fuertes que yo” y en II Samuel 22:17-21: “ Envió desde lo alto y me tomó; Me sacó de las muchas aguas. Me libró de poderoso enemigo, y de los que me aborrecían, aunque eran más fuertes que yo. Me asaltaron en el día de mi quebranto; Mas Dios fue mi apoyo, Y me sacó a lugar espacioso; Me libró, porque se agradó de mí. El Señor me ha premiado conforme a mi justicia; Conforme a la limpieza de mis manos me ha recompensado”... Dijo el Santo Bendito, dado que ella trajo salvación a Israel y les sacó para la vida, yo le alargaré su vida con Israel. He firmado un pacto con sus padres, y a ésta que llegó y abandonó el imperio de casa de su padre y se adhirió a ustedes, Yo le gratificaré...”

El Talmud en Meguilá 13a nos dice que en el libro de I Crónicas 4: 19 leemos que

“Hijos de la mujer de Hodiá, hermana de Nájam, padre de Queilá el garmita y Estemoa el maakaita. dio a luz a Iered padre de Guedor, a Heber padre de Soco y a Iekutiel padre de Zanoaj. Y estos fueron los hijos de Bitia hija de Faraón, con la cual casó Mered” Amai la llamó lehadia, porque negó el culto pagano, porque está escrito en Éxodo Cap. 2: “Y descendió la hija de Faraón a bañarse en el río”, y dijo Rabí Iojanán: Que había bajado para lavarse de los ídolos de su casa paterna. ¿Y dio a luz? Para decirte que todo aquel que cría a un huérfano y una huérfana en su casa, las Escrituras le consideran como si la hubiera nacido. Iered – el que desciende -, fue Moshé, y ¿por qué se llamó Iered? –porque hizo descender el maná en sus días, y Guedor –el que hace cercas-? Porque puso un cerco a



con mirada oriental

Israel, y ¿Jever –quien adhiere-? Porque unió al pueblo de Israel a su padre celestial. ¿Y Soco –como Sucá-tienda-, porque fue para el pueblo como una tienda. ¿Y Iekutiel? Porque Israel esperó a Dios en sus días. ¿Zanoaj? Porque hizo abandonar las faltas de Israel. Padre, padre, padre (tres veces), padre en Torá, padre en conocimiento, padre en profecía. Y estos son los hijos de Bitia... que tomó a Mered- rebelión. ¿Acaso se llamaba Mered? Su nombre era Caleb, pero, dijo el Santo Bendito que venga Caleb que se rebeló contra el consejo de los exploradores que se enviaron a ver la Tierra de Israel y se despose con la hija de Faraón, que se rebeló contra los ídolos de su padre” .

Tenemos aquí un elaborado ejemplo de que manera los sabios del Talmud quedaron impresionados por la acción de la hija de Faraón. A que proceso interpretativo llegaron acerca de versículos que hubieran pasado totalmente desapercibidos realizando malabarismos verbales que permite el idioma hebreo.

Lojeved, madre de Moshé, se convierte en protagonista desde el mismo instante que decide traer a su hijo al mundo, como otras muchas mujeres, pero, también esconde a su bebé hasta los 3 meses y para salvarlo permite sea arrojado al río. Miriam, la hermana mayor, ha quedado más firmemente fijada en nuestra memoria. Atisba desde los juncales y observa la suerte de la canasta que lleva a su hermano hacia su destino. Miriam, de acuerdo al *midrash* no sólo profetiza anunciando el nacimiento de su hermano, es, según diversas versiones *midráshicas*, también la responsable de los nacimientos de muchos otros israelitas. Citemos aquí otro relato talmúdico[3]:

“Amram, padre de Moshé deseoso de obedecer la orden de Faraón, (de no traer varones al mundo), se separó de su esposa, y siguiéndole, hicieron lo mismo otros hombres de Israel, por lo que Miriam le dijo: ‘Padre, tu decreto es más difícil que el de Faraón, ya que Faraón dispuso su decreto para evitar el nacimiento de los varones pero tu impides el nacimiento también de las niñas’... ‘La decisión de Faraón tiene consecuencias sólo en este mundo, pero la tuya, también ejerce consecuencias en el mundo venidero. El

decreto de Faraón, quizás se cumpla y quizás no se aplique, pero, tú, hombre justo, conseguirás que tu decreto se cumpla'. Amram reaccionó regresando a su esposa y tras él hicieron lo mismo los otros hijos de Israel."

El *midrash* destaca la figura de Miriam no sólo como la responsable de la vida individual de su hermano Moshé sino la de todo el pueblo de Israel. Es Miriam la que propone a la hija de Faraón, conseguirle una nodriza hebrea, garantizando así que su hermano regrese al seno materno y reciba la *guirsa deiankuta*[4], la educación que amamanta de su madre judía. Es la misma Miriam que luego expresará en nombre de las mujeres y de los hombres las loas a Dios en su canto de agradecimiento, en sus bailes y en sus instrumentos musicales[5].

Es Miriam la que aparece en el texto sin apellido, sin que se nombre a su esposo Calev ni a su descendencia, porque su mérito es propio. Siendo esto bastante inusual en el texto bíblico en el que incluso Deborah o lael, como vimos, son mencionadas con relación a sus esposos. Más aún, el profeta Mija, la ubica en el mismo nivel que sus hermanos[6]:

"¿En que te hice subir del país de Egipto, y de la casa de servidumbre te rescaté, y mandé delante de ti a Moshé, Aarón y Miriam?".

Hasta aquí mujeres hebreas.

A partir de ahora, otras protagonistas no menos importantes, las mujeres extranjeras. La hija de Faraón y posteriormente Tzipora, esposa de Moshé, hija de Itro el sacerdote de Midián.

¿Cuál es el lugar de la hija de Faraón en la historia? ¿Por qué habría una princesa de rescatar a un niño abandonado? ¿Por simple compasión? ¿Por el deseo de tener un hijo propio? ¿Para demostrar la disconformidad con la orden de su padre y su rebeldía? –

"Bajó la hija de Faraón a bañarse en el Río y, mientras sus doncellas se paseaban por la orilla del río, divisó la cestilla entre los juncos, y envió una criada suya para que la tomara. Al abrirla vio que era un niño que lloraba. Se compadeció de él y exclamó: 'Es uno de los niños hebreos'.

La princesa no sólo desafía la orden de su padre, Faraón, sino que lo hace bajo sus propias narices: Moshé es criado en palacio.

Moshé el líder de la liberación, que fuera salvado y educado por mujeres, es producto de una combinación extraña entre la herencia cultural de una mujer esclava, miembro de una minoría sojuzgada y una mujer princesa, perteneciente a las elites del país. Pero Moshé es también el esposo de una mujer singular. El texto nos relata el encuentro entre ambos con estas palabras:

“Y estando sentado junto al pozo, siete hijas que tenía el sacerdote de Madián vinieron a sacar agua para llenar las pilas y dar de beber a las ovejas de su padre. Mas los pastores vinieron y las echaron de allí; entonces Moisés se levantó y las defendió, y dio de beber a sus ovejas. Y volviendo ellas a Reuel su padre, él les dijo: ¿Por qué habéis venido hoy tan pronto? Ellas respondieron: Un varón egipcio nos defendió de mano de los pastores, y también nos sacó el agua, y dio de beber a las ovejas. Y dijo a sus hijas: ¿Dónde está? ¿Por qué habéis dejado a ese hombre? Llamadle para que coma. Y Moisés convino en morar con aquel varón; y él dio su hija Tzipora por mujer a Moisés. Y ella le dio a luz un hijo; y él le puso por nombre Gersón, porque dijo: Forastero soy en tierra ajena. Aconteció que después de muchos días murió el rey de Egipto, y los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre, y clamaron; y subió a Dios el clamor de ellos con motivo de su servidumbre. Y oyó Dios el gemido de ellos, y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel, y los reconoció Dios” (Exodo 2:16-25).

Los exegetas se detienen en marcar que en el encuentro el padre de las jóvenes aparece aún sin nombre, sólo con su cargo de sacerdote. Luego aparecerá nombrado de maneras varias como si el nombre corresponde respectivamente a sus acciones. El encuentro se produce en el centro del conflicto entre los pastores y las mujeres, común en esa época. Común en todas los tiempos. Y pasaron “muchos días”, un tiempo de dolor que pareció excesivo. Días que se convirtieron en años, en los que Moshé huyó, cambió de residencia como tantos refugiados y vio el sufrimiento de sus her-

manos. Y entonces, aconteció que Tzipora surge en un episodio, difícil de traducir y más difícil aún de comprender, en forma muy especial:

“Y aconteció en el camino, que en una posada le salió al encuentro Dios, y quiso matarlo. Entonces Tzipora cogió un afilado pedernal, y cortó el prepucio de su hijo, y echólo a sus pies, diciendo: A la verdad tú me eres un esposo de sangre. Así le dejó luego ir. Y ella dijo: Esposo de sangre, a causa de la circuncisión” (Ex. 4:24).

Tzipora no teme tomar un cuchillo afilado y realizar ella misma la circuncisión a su hijo. Derrama la sangre de su hijo ingresándolo en el Pacto para salvar la vida de su esposo. El Talmud, en Nedarim 32 a, discute si la vida del niño o la del padre estaba en peligro, para coincidir unánimemente en la importancia del ingreso al Pacto, que es un deber para el padre y que fuera descuidado por Moshé y rescatado por Tzipora. El Talmud de Jerusalén en Shabat Cap. 19, folio 17, aprende de la acción de Tzipora el procedimiento de la circuncisión, incluso en los casos en los que la persona haya nacido sin prepucio o si se tratara de un prosélito que naciera sin prepucio y que desea ingresar al pueblo del Pacto. Incluso si esa circuncisión que no es más que provocar un corte del que salga una gota de sangre se puede o no realizar en Shabat. Tzipora, según el Midrash (Ver Otzar Hamidrashim, Eisenstein, 146), ya había salvado a Moshé cuando su padre Itró lo había arrojado a un pozo durante siete años y ella lo alimentó secretamente. Lo salva nuevamente con la circuncisión de su hijo, cuando, éste, según el mismo texto y otros había sido engullido por Satán en forma de una serpiente que sólo lo soltó cuando Tzipora arrojó junto a ella el prepucio de su hijo.

Tzipora no fue querida por la familia de Moshé que la veía como una extranjera ausente casi totalmente del sufrimiento de los esclavos de Egipto. Ella después de todo, estaba en la cómoda casa de su padre el demiurgo y el sacerdote, en la alejada Midián. ¿Cómo podría compartir la epopeya libertaria la que vivía acomodada? Así es que, cuando Moshé, la lleva rumbo a Egipto que se produce ese episodio descripto. Tzipora debió lograr a través de sus propias pruebas de lealtad su pertenencia al pueblo sometido para poder lograr alegrarse con la libertad. Era extranjera y no había sido esclavizada. Tenía otras costumbres.

Tzipora logra su propio espacio, pero, aún después de su propio sacrificio, no es perdonada. Sigue siendo vista como ajena por su propia familia, has-

ta el punto que Miriam, es castigada por esa causa. La pena que sufre la cuñada es nada más y nada menos que la exclusión del grupo. Así se hacía con los enfermos de ese mal de piel producto de la maledicencia. Cuando ella es apartada, recién en ese entonces puede comprender en su piel lo que quiso hacer con Tzipora. Para Moshé, fue suficiente y pide por su sanación.

Vemos de qué manera, las Escrituras, tan ahorrativas de palabras y de episodios, se detuvieron especialmente en acciones de mujeres durante el proceso anterior y posterior al Éxodo. Una lectura masculina, puede no notar la trascendencia de los episodios, una femenina, permite encontrar a protagonistas importantes. Conste, que sólo hemos destacado someramente su aparición que podríamos desarrollar mucho más. Incluso, el de las mujeres egipcias que sufrieron las plagas y que en la de los primogénitos, pagaron el precio de su maternidad, en una nación particularmente filicida.

Tal vez la resolución y la osadía de las mujeres del Exodo, ayudó a forjar el carácter de Moshé en libertad y autonomía, en valor y en acción, para estar preparado a la hora de ser llamado. Quizás fueron muchas mas las mujeres protagonistas y las Escrituras sólo nos relataron algunas acciones que deseaban hacer traslucir su presencia.

Son pues las mujeres las que dejaron su impronta en el proceso de redención por sus propias acciones, y por su relación con Moshé, aunque, como en muchas otras ocasiones, parecerían haber quedado relegadas en la memoria de quienes no ven las letras. Son pues las mujeres, las que debemos retomar esos roles y conducir a nuestro pueblo a su liberación definitiva.

La obligación que tenemos las mujeres a muchos preceptos relacionados con la festividad, particularmente en lo referido al seder, pese a que deberíamos vernos exentos de ellas porque dependen del tiempo, se deben a que 'las mujeres fueron protagonistas de esos milagros'[7]. Y al enseñar el principio, las haremos protagonistas de los futuros.

[1] Talmud Babilónico Sotá 11 b

[2] Nótese que los peces son símbolo de fertilidad.

[3] Talmud Babilónico Sotá 11 b

[4] Textualmente la versión de leche, o la versión del bebe.

[5] Exodo 15:20-21

[6] Miqueas 6:4

[7] Talmud Babilonio Pesajim 108 a y b, ver interpretación de Rashbam que dice que no sólo presenciaron los milagros sino que fueron parte activa de los mismos.

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

En este recorrido por algunas de las figuras femeninas de las fuentes es interesante notar como, casi de manera sorprendente, dos de las cinco meguilot, son llamadas por sus personajes femeninos: Rut y Ester. Teniendo a su vez, como compañeros a otros tres libros de claras características filosóficas: Shir Hashirim- El Cantar de los Cantares, Eija- Lamentaciones, y Kohelet, Ecclesiastés. El Cantar de los Cantares, tiene, además, como personaje central a una figura femenil.

En este recorrido por algunas de las figuras femeninas de las fuentes es interesante notar como, casi de manera sorprendente, dos de las cinco *megillot*, son llamadas por sus personajes femeninos: Rut y Ester. Teniendo a su vez, como compañeros a otros tres libros de claras características filosóficas: *Shir Hashirim*- El Cantar de los Cantares, *Eija*- Lamentaciones, y *Kohelet*, Eclesiastés. El Cantar de los Cantares, tiene, además, como personaje central a una figura femenil.

Hace ya 1300 años que se acostumbró leer el libro Rut en la Fiesta de *Shavuot*, conocida también como Pentecostés. La costumbre comenzó en Babilonia en el Siglo VIII y tiene diversas explicaciones, todas ellas, relacionadas a la historia de su personaje central, Rut la moabita.

Las otras *megillot*, son leídas en las sinagogas en diversas festividades, *Shir Hashirim* en Pesaj, *Eija* el 9 de av, *Kohelet* en Sucot y Ester en Purim.

El Talmud[1], adjudica a Shmuel los libros que llevan su nombre, el de Jueces y Rut. Abraham Ibn Ezra, afirma que Rut fue escrito para destacar a la familia del Rey David. Pese a que Shmuel y David no estuvieron mucho tiempo juntos, sino que apenas se conocieron, las Escrituras nos permiten percibir la fortaleza del cariño que el profeta sentía por el rey, pese a que en sus primeros encuentros no se percibe excesiva simpatía.

El Talmud[2], nos dice que la aceptación del ingreso al pueblo judío de mujeres moabitas se debe a "la corte de Shmuel". Es decir que fue en sus tiempos y quizás por su participación, que dio comienzo la interpretación que la exclusión del pueblo de Israel de los moabitas debía circunscribirse exclusivamente a los varones.

El Midrash [3] no trae una razón por la cual fue escrito Rut:

"Este pergamino, no contiene [cuestiones de] pureza ni impureza, de prohibiciones ni de permisiones, y entonces, ¿por qué fue escrito? – para enseñarte cual es el premio a los que hacen acciones generosas".

Según esto entonces, un texto completo fue escrito y canonizado para traernos una enseñanza a lo largo de las generaciones y la misma se toma de lo realizado por las dos mujeres que son el centro del texto. Pero, otros vieron en su texto otros valores no menos importantes: La fidelidad a

la Tierra de Israel, la conversión sincera al judaísmo de quienes aspiran ser aceptados en su seno, la humildad, la aceptación del destino. Hay también en el texto, ubicado en la época de los Jueces, particularmente caótica y violenta, un mensaje que aún en las peores circunstancias, se encuentran seres humanos que pueden elevarse frente a ellas y continuar guardando sus valores propios. En esa época algunos por lo menos, los mencionados en Rut y relacionados con ella, siguieron guardando fidelidad a las normas sociales y de solidaridad con el necesitado. Respetaron al extranjero y al ajeno. En este contexto se movían estas dos mujeres, Rut y Noemí.

Notemos también que en Rut se repite, salvadas las diferencias, la institución del levirato que encontramos en la historia de Tamar, que aparece en el capítulo 38 del Génesis. El *midrash*[4] nos plantea sutilmente las diferencias entre estas mujeres cuando afirma:

“Dos mujeres se entregaron a la tribu de lehudá, Tamar y Rut. Tamar gritaba: “No abandonaré el hogar con manos vacías”, y Rut, toda vez que su suegra le decía que se retire, lloraba!”

El texto hace referencia a que Tamar y lehuda y a Rut y Boaz. Las dos abandonan sus hogares. Una es elogiada, Rut, la otra criticada, Tamar.

La ley del levirato, que se llama así en español porque la palabra deriva del término latino *levir*, cuñado, se encuentra en Deuteronomio 25:5-10[5]. Esta ley se refiere al hecho aparentemente usual en la antigüedad, según el cual cuando un hombre moría sin dejar descendencia, su hermano debía tomar a su mujer. El acto es llamado en hebreo *ibum*. En el caso en que el hermano no la quisiera tomar por esposa, podía, a través de una ceremonia denominada *jalitza* liberar a la mujer para que se casara con quien quisiera. Esta norma que puede sonar extraña a quienes no la conocen, tenía de hecho dos fines fundamentales: uno, el de preservar el nombre del muerto y su heredad ya que la propiedad (como hasta la actualidad) es transferida de padres a hijos, y por el otro protegía a la mujer, generalmente no poseedora de tierras ni de bienes propios, de quedar totalmente arruinada, ya que una vez casada ya no regresaba a la potestad paternal y una vez viuda quedaba con mínima protección económica. La viudez sin hijos la desamparaba.

No deja por lo tanto de llamar la atención que tanto en la historia de Rut como en la de Tamar, que veremos con más detalle en el próximo capítulo, aparezca la figura del levirato. En ambos casos las dos mujeres emplean ar-

timañas que finalmente, las llevan a poder reproducirse. Es interesante señalar también que otro hilo conductor entre estas dos mujeres es que de ellas descienda el Rey David. Tal como lo relata el libro de Rut en su final

“Así que Boaz tomó a Rut y se casó con ella. Cuando se unieron, el Señor le concedió quedar embarazada, de modo que tuvo un hijo. Las mujeres le decían a Noemí: «¡Alabado sea el Señor, que no te ha dejado hoy sin un redentor! ¡Que llegue a tener renombre en Israel! Este niño renovará tu vida y te sustentará en la vejez, porque lo ha dado a luz tu nuera, que te ama y es para ti mejor que siete hijos.»

Noemí tomó al niño, lo puso en su regazo y se encargó de criarlo. Las vecinas decían: «¡Noemí ha tenido un hijo!» Y lo llamaron Obed. Este fue el padre de Isaí, padre de David. Así que éste es el linaje de Peretz:

Peretz fue el padre de Jejrón; Jejrón, el padre de Ram; Ram, el padre de Aminadav; Aminadav, el padre de Naasón; Naasón, el padre de Salmón; Salmón, el padre de Boaz; Boaz, el padre de Obed; Obed, el padre de Ishaí; e Ishaí, el padre de David”.
Cap 4:13-22

Recordemos que Peretz es el hijo que Tamar concibiera con lehudá, hijo de laakov, después de aquel enmarañado encuentro, que analizaremos en la próxima clase.[6]

La razón de la lectura de Rut en Shavuot, también ha provocado innumerables respuestas de las que sólo citaremos aquí algunas que son ilustrativas.

Pentecostés es llamada fiesta de la cosecha, tal como aparece en Exodo: “También la fiesta de la siega, los primeros frutos de tus labores que hubieres sembrado en el campo; y la fiesta de la cosecha a la salida del año, cuando habrás recogido tus labores del campo...”, (23:16) y la acción del libro transcurre durante la cosecha.[7] Asimismo las descripciones referidas a la vida agrícola del pueblo descritas en el libro se corresponden con esa festividad. Otra razón conocida hace referencia al conflicto entre los saduceos que no aceptaban la tradición oral y quienes así lo hacen. En la Fies-

ta de la Entrega de la Torá se debe destacar la prevalencia de la tradición oral, ya que sólo por su interpretación, fue posible recibir en el seno del pueblo de Israel a una mujer descendiente de los moabitas. Hay también quienes destacan que el sufrimiento y la pobreza que sufriera la familia de Rut, no fueron óbice para su adquisición personal de la Torá durante su elección de identidad. Pero, la razón más trascendente para nuestro análisis, se refiere a la tradición que nos dice que el rey David murió en Shavuot y según el relato, Rut era bisabuela del rey. Deberíamos preguntarnos entonces acerca de la razón de la inclusión de la genealogía de David cuando en la misma aparecen por un lado Peretz hijo de lehudá involucrado en lo referido a Tamar y por el otro Rut proveniente de un pueblo sobre el que las Escrituras establecieron que:

“No entrará Ammonita ni Moabita en la congregación de Dios; ni aun en la décima generación entrará en la congregación de Dios para siempre: Por cuanto no os salieron a recibir con pan y agua al camino, cuando salisteis de Egipto; y porque alquiló contra ti a Bilaam hijo de Beor de Pethor de Mesopotamia de Siria, para que te maldijese. Mas no quiso el Eterno, tu Dios oír a Balaam; y el Señor tu Dios te volvió la maldición en bendición, porque el Eterno, tu Dios te amaba. No procurarás la paz de ellos ni su bien en todos los días para siempre”. Deuteronomio 23:4-7

Siguiendo ese razonamiento parece que la presencia de Rut entre los ascendientes del Rey de Israel, aparece justamente para alabarla a pesar de sus ancestros. Todo ello por la bella obra realizada por esta mujer. Más aún, para enseñarnos que la monarquía no se entregó por una selección entre familias de algún tipo de aristocracia o por méritos militares o por la cercanía a los poderes, sino por la transmisión de las buenas acciones que diez generaciones después de Rut se siguieron comentando hasta nuestros días.

Como es usual en nuestro curso proponemos leer el texto, ubicando a la mujer en el centro de nuestra lectura. En este caso el desafío tal vez sea más fácil que los anteriores ya que la voz femenina es oída a través del texto, prácticamente en cada instante.

Observemos entonces que se trata de la mujer y no sólo de Rut, ya que Rut no es la única mujer de esta historia. Ya en el comienzo del libro queda cla-

ra la existencia de otra figura dominante la de Noemí:

“En el tiempo en que los caudillos gobernaban el país, hubo allí una época de hambre. Entonces un hombre de Belén de Judá emigró a la tierra de Moab, junto con su esposa y sus dos hijos. El hombre se llamaba Elimélej, su esposa se llamaba Noemí y sus dos hijos, Majlón y Quilión, todos ellos efrateos, de Belén de Judá. Cuando llegaron a la tierra de Moab, se quedaron a vivir allí. Pero murió Elimélej, esposo de Noemí, y ella se quedó sola con sus dos hijos. Estos se casaron con mujeres moabitas, la una llamada Orfa y la otra Rut. Después de haber vivido allí unos diez años, murieron también Majlón y Quilión, y Noemí se quedó viuda y sin hijos. Noemí regresó de la tierra de Moab con sus dos nueras, porque allí se enteró de que el Señor había acudido en ayuda de su pueblo al proveerle de alimento. Salió, pues, con sus dos nueras del lugar donde había vivido, y juntas emprendieron el camino que las llevaría hasta la tierra de Judá.

Noemí esposa de Elimélej, aparece por primera vez mencionada con relación a su marido, pero su protagonismo comienza justamente después de su muerte. Y en un instante se revierten los roles, Noemí regresa a la tierra de la cual había salido junto a su esposo, y dicen algunas interpretaciones que de hecho fue castigada por no impedir a su marido que abandonara la Tierra de Israel en época de hambre. Conforme a las normas de la Halajá, la mujer puede oponerse a que el marido la obligue a abandonar la Tierra de Israel[8]. Tal es la importancia de la permanencia en la Tierra de Israel que incluso puede considerarse una causa de divorcio cuando una de las dos partes de la pareja desea emigrar a la Tierra de Israel y la otra no. Noemí no se opone a la salida del país ni a la aculturación de los hijos, quienes terminan casándose con mujeres moabitas, Ofra y Rut, y algunos consideran que la desgracia que le acontece al perder al marido y los hijos está relacionada con esta falta. Creo que podemos permitirnos a analizar la relación de causalidad entre las acciones en otro contexto y considerar a esta línea interpretativa como poco sensible en lo referido a las relaciones humanas. Pese a que no están descritas en detalle en el texto del libro de Rut, las relaciones en esa familia, como en todas, seguramente eran muy complejas.

Tratemos ahora de imaginarnos la escena de una mujer que pierde a su marido y a sus hijos y se encuentra talmente desposeída y desprotegida en un país extranjero. Esa mujer, Noemí, tiene la fuerza de emprender el camino de regreso. Hay quienes querrán ver en ese acto debilidad y no fuerza, sin embargo, Noemí no quedó paralizada. Frente la situación de la elaboración de un duelo por la pérdida de tres personas tan cercanas, muchos quedan inmovilizados. Noemí, saca fuerza de flaquezas y actúa. Ese hecho significa valor. Pero, también se necesita de mucho dominio y valentía para regresar al espacio social del que había partido rica y prestigiosa y ahora debe volver "sin nada":

¡"Colmada partí yo, vacía me devuelve el Señor!, ¿Por qué me llamáis aún Noemí (mi afable), cuando el Eterno da testimonio contra mí y Shaday me ha hecho desdichada?" Rut 1:21

El libro Rut bien podría ser el de Noemí, la mujer sensible que insista a sus nueras a regresar y que no teme verse criticada socialmente después de su fracaso personal y familiar, pero que no desea esa misma suerte a sus nueras:

"¡Vuelvan a su casa, hijas mías! insistió Noemí. ¿Para qué se van a ir conmigo? ¿Acaso voy a tener más hijos que pudieran casarse con ustedes? [Aparece aquí otra referencia al levirato. N. de la A.] ¡Vuelvan a su casa, hijas mías! ¡Váyanse! Yo soy demasiado vieja para volver a casarme. Aun si abrigara esa esperanza, y esta misma noche me casara y llegara a tener hijos, ¿Los esperarían ustedes hasta que creceran? ¿Y por ellos se quedarían sin casarse? ¡No, hijas mías! Mi amargura es mayor que la de ustedes; ¡la mano del Señor se ha levantado contra mí! Rut 1:11-14

Siguiendo a leoshua Bajraj en su interpretación de la *meguilá* podemos decir que Rut fue recompensada con el nombre del libro. Ella fue la heroína de la misericordia y la madre del reino, Noemí fue la heroína del sufrimiento y la esperanza.[9]

El libro es de Rut, tal vez por que Rut es la mujer que asume el mayor de los compromisos y los riesgos.

“Pero Rut respondió:

¡No insistas en que te abandone o en que me separe de ti!

»Porque iré adonde tú vayas, y viviré donde tú vivas.

Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios.

Moriré donde tú mueras, y allí seré sepultada.

¡Que me castigue el Señor con toda severidad si me separa de ti algo que no sea la muerte!” Rut

1:16-17

Rut, que bien podría haber permanecido con los suyos elige partir. Elige cambiar. Aquí se plasman sus características y su capacidad de sustituir, de transformar, de actuar, de renovarse y de elevarse espiritualmente. Una tenue trama casi invisible la une con Ester, con quien comparte los textos canonizados, y que a su tiempo y circunstancias debió enfrentarse con dificultades que también la forjaron y le dieron la fuerza para decidir por sí. Ester y Rut, están unidas también en la búsqueda de su identidad. Ambas optan por la judía y lo hacen en forma activa cuando bien podrían haber elegido no serlo. Rut cuando proviene de un pueblo extranjero repudiado por los israelitas por una acción anterior que excluye el ingreso a su seno de los hombres de Moab y que exigen de una esgrima hermenéutica para legalizar el ingreso de las mujeres en el pueblo judío. Ester, nacida judía, lleva dos nombres: Hadasa – Mirta, su nombre judío, y Ester nombre común entre asimilados. En nuestros días, Ester y Noemí son nombres judíos típicos, como homenaje a quienes los portaron con orgullo. Rut y Ester arriesgaron en su elección parte de su propia vida. Sus inicios en el judaísmo no son rituales sino existenciales. Ester que había ocultado su identidad, podría haber continuado con la farsa, después de todo, la había ocultado para candidatearse para ocupar el lugar dejado por Vashti, la soberana del imperio. Nada perdería de la complaciente vida en el palacio si hubiera mantenido el silencio. Hay quienes sostienen que antes de su regreso a su pueblo estaba alejada de su identidad, aculturalizada, asimilada, y de pronto, activa y valientemente, se presenta con su verdadera identidad al soberano y ayudando durante tres días y tres noches. Muy probablemente, fueron ésas, jornadas significativas de recogimiento y de reflexión de las que va a salir decidida y fortalecida para poder actuar comprometidamente. Se convierte en



cabeza oriental

conductora después de haber sido conducida mansamente. Se asume judía superando su indiferencia y su rutina enajenada. Pone en peligro sus privilegios y su vida para iniciar el camino solidario con su pueblo.

La transformación de Rut es todavía más radical. De la ajenidad a la pertenencia. De ser extranjera a ser parte del cuerpo social. De un destino lejano a asumir el nada simple destino histórico del pueblo judío. No es sólo el destino de Noemí el que eligiera. Con él, recibía su fe y su destino nacional. Rut corta con la casa materna, como Abraham con la suya y se incorpora al pueblo por elección y por fe. Rut se convierte en el paradigma de quienes eligieron a lo largo de la historia, incorporarse al pueblo judío guiada por una convicción inquebrantable y no por la conveniencia o la moda, ni siquiera por amar a un hombre. En ese sentido mas bien parecería ser lo contrario, el hecho de incorporarse al pueblo hace que recaigan sobre ellas normas familiares y legales que hasta ese momento les eran ajenas. Y por lo tanto está dispuesta a ser tomada por Boaz. Si bien no hay duda que éste es un acto económicamente conveniente para ella y su suegra, no es el móvil de la conversión si no se produce como consecuencia de la misma.

La conversión de Rut es tomada, como dijimos como ejemplo de un acto sincero y de modelo para quienes se incorporaron a las filas del judaísmo.

" Dijo Rabí Jiia, cuando el prosélito acepta el yugo divino con amor y temor (como el caso de Rut) y se convierte en honor de lo Celestial, el Santo Bendito no lo abandona, pues está escrito "Y ama al prosélito para brindarlepan" Deuteronomio 10:18

y Ialkut Shimoni y el Talmud[10] , van más lejos aún, comentando los versículos 14-18:

"Una vez más alzaron la voz, deshechas en llanto. Luego Ofra se despidió de su suegra con un beso, pero Rut se aferró a ella. Mira dijo Noemí, tu cuñada se vuelve a su pueblo y a sus dioses. Vuélvete con ella. Al ver Noemí que Rut estaba tan decidida a acompañarla, no le insistió mas"

*- dijo Rabí Itzjak, - dijo el Santo Bendito Sea, 'Que venga el hijo de la que se despidió con un beso (Goliat) y caiga a manos de la hija de la **unida** (que se había aferrado a Noemí) (David)*

Rashí comenta allí: *Por la diferencia de actitud... se decretó que sus hijos caigan bajo la espada de quienes se **unieron a la Shejiná** –la inmanencia divina-.*

“Entonces las dos mujeres siguieron caminando hasta llegar a Belén. Apenas llegaron, hubo gran conmoción en todo el pueblo a causa de ellas”.

El texto no nos dice que hablaron durante el largo camino recorriendo campos, ríos y montañas. El camino desde Moab a Belén es muy largo, y seguramente debieron cruzar el Jordán y el valle de Sodoma. Quizás caminaron en silencio, cada una dentro de sus ideas. Lo que es seguro compartieron largas horas de deambular por el desierto. Cuando el texto nos habla de la conducta de Rut, en un principio Rut no habla sino que se afierra a Noemí, en realidad, el término hebreo utilizado es el de *Dabká*, que podríamos traducir libremente como se “pegó” o se “adhirió”, o sea, la primera reacción no lleva palabras... más aún, el término hebreo es utilizado generalmente para manifestar la comunión espiritual, así en el Deut. 4: 4 *“vosotros que habéis seguido **unidos** al señor, estáis todos vivos”*, la palabra hebrea del texto es *dbekim*, de la misma raíz que *dabká*, de lo cual queda claro que la “adherencia” de la que se trata no es física, o sea no se aferró físicamente, como también podríamos imaginarlo en la escena de la despedida, sino como lo plantea el texto inmediatamente se unió a su pueblo y a su fe.

Haciendo un salto en la cronología del relato, pasemos ahora, al episodio que marca la conducta de Rut en su relación con Boaz. Aparentemente Rut deja de tener un papel protagónico que ahora es ocupado nuevamente por Noemí. Boaz, quien ya sabe quien es Rut, no dio señales de desear tomarla como mujer y es Noemí quien la envía a él. Noemí se asume como la suegra a la que se le reservaron los derechos para propuestas atrevidas, por lo que debe también plantearle que la trata como si fuera una hija, pero, también volvemos a encontrarnos en este acto con Noemí, la viuda, cuyos hijos murieron y que se encuentra desamparada:

“Un día su suegra Noemí le dijo: Hija mía, ¿no debiera yo buscarte un hogar seguro donde no te falte nada? Además, ¿Acaso Boaz, con cuyas criadas has estado, no es nuestro pariente? Pues bien, él va esta noche a la era para aventar la cebada. Báñate y perfúmame, y ponte tu mejor ropa. Baja luego a la era, pero no dejes que él se dé cuenta de que estás

allí hasta que haya terminado de comer y beber” .

La suegra le ordena prácticamente a bañarse y purificarse, a ponerse aceites y a vestirse con ropas de fiesta como si fuera una novia. Y presentarse para indicar a Boaz cual es su deseo:

“ Cuando se vaya a dormir, te fijas dónde se acuesta. Luego vas, le destapas los pies, y te acuestas allí. Verás que él mismo te dice lo que tienes que hacer.”

*Haré todo lo que me has dicho respondió Rut.
Y bajó a la era e hizo todo lo que su suegra le había mandado.*

Tal es la perplejidad que presenta este episodio que ya Rashí intenta de alguna manera encuadrarlo en un contexto que permita por lo menos, “salvar” la figura de Rut, y dice Rashí en relación con el hecho que Rut descendió a la era, teniendo en cuenta que en el versículo 3 dice Noemí:

Báñate y perfúmate, y ponte tu mejor ropa. Baja luego a la era, pero no dejes que él se dé cuenta de que estás allí hasta que haya terminado de comer y beber”.

Dice entonces Rashí, en el versículo 6

Y bajó a la era e hizo todo lo que su suegra le había mandado,

“ Ella le había dicho que se bañe y se perfume y se vista y después baje a la era y ella (Rut) no lo hizo así, sino que dijo, si bajo a la era toda perfumada y arreglada todo quien me vea pensará que soy una prostituta, por lo que primero descendió a la era y después se preparó como le había dicho su suegra”.

“Boaz comió y bebió, y se puso alegre. Luego se fue a dormir detrás del montón de grano. Más tarde Rut se acercó sigilosamente, le destapó los pies y se acostó allí. A medianoche Boaz se despertó sobresaltado y,

al darse vuelta, descubrió que había una mujer acostada a sus pies. ¿Quién eres? le preguntó. Soy Rut, su sierva. Extiende sobre mí el borde de su manto, ya que usted es un pariente que me puede redimir. Que el Señor te bendiga, hija mía. Esta nueva muestra de lealtad de tu parte supera la anterior, ya que no has ido en busca de hombres jóvenes, sean ricos o pobres. Y ahora, hija mía, no tengas miedo. Haré por ti todo lo que me pidas. Rut 3: 7-11.

Este episodio, nos permite concluir varios temas. Uno simplemente legal, según el cual la obligación de la redención de los bienes y el de desposar a la viuda sin hijos, parece recaer no sólo sobre los cuñados, siguiendo el orden de sus edades, sino también a otros familiares. En el caso de Tamar que veremos en el próximo encuentro, parece que la mujer entendió que la obligación recaía también sobre el suegro. En el caso de Boaz, a partir de los versículos citados, parecería que Noemí y Rut supusieron que Boaz debía seguir a los cuñados inexistentes en esa sucesión. Por el momento el relato no nos reveló todavía la posible existencia de otro heredero. Sólo así podemos comprender, nos enseña Moshé Zeev Sole[11], que Noemí enviara, a escondidas, en la mitad de la noche a Rut para que yaciera en la era de Boaz. En la primera *mishná* del tratado Kidushin de la *mishná*, -nos dice Sole-, estudiamos que: “La mujer se adquiere por tres vías: por dinero, por contrato y por contacto carnal”, y Noemí y Rut pensaron que Boaz cumpliría su obligación de redención de las tierras y la familia en un solo acto, por la “tercera vía”. Ellas ignoraban lo que Boaz le iba a revelar esa misma noche, que existía otro familiar, más cercano, con supuestos derechos, ante quien se debía solicitar su anuencia para que Boaz lo sustituya. Esa fue la razón por la que Boaz le dijera que se retire, sin haberla tocado: “...Ahora bien: es verdad que tengo derecho de rescate, pero hay un pariente más cercano que yo con derecho de rescate. Pasa aquí esta noche, y mañana, si él quiere ejercer su derecho, que lo ejerza: y si no quiere, yo te rescataré... (3:12-14). Y, cuando volvió “ella donde su suegra que le dijo: ‘¿Quién eres?’, le estaba preguntando, según el *midrash*, si Boaz la había poseído y si ya era su esposa.

Como sabemos, Boaz se casa finalmente con Rut. “Boaz tomó a Rut, y ella fue su mujer, se unió a ella, y el Eterno hizo que concibiera y dio a luz un niño. Las mujeres dijeron a Noemí: “Bendito sea el Señor que no ha

permitido que le falte hoy uno que te rescate para perpetuar su nombre en Israel”

Nos estamos acercando al final de la historia, que acompañamos como nota al pie. Es hora de reflexionar junto a ustedes acerca de algunos puntos.

El libro de Rut tiene contrastes y paralelismos. Podemos notar en él, la relación diferente de las mujeres hacia Noemí al principio y al fin del relato. También el repudio que sienten por Rut, al principio que luego se convierte en elogios. Allí también las protagonistas son mujeres. Podemos detenernos en la relación con las nueras, personajes independientes cada una, que van en busca de sus propios destinos. Una eligiendo lo lógico, usando la práctica que el conocimiento, Rut, afectivamente. Rut debe enfrentarse al encargo de su suegra de presentarse frente a un Boaz que no la ha mirado siquiera, y a quien debe intentar seducir. Y lo logra.

Noemí lleva silenciosamente el yugo de su sufrimiento y se une al sufrir de su nuera. También Rut se mantiene en el silencio femenino ya conocido por nosotros en otros textos y que nos obliga a llenarlo con nuestras propias palabras y pensamientos. Sólo es elocuente cuando elige su destino. Allí pareciera libera todo el sentir reprimido. Quien habla sin parar es el personaje masculino Boaz, quien parece necesitar explicar y hacer, hacer y explicar, pretendiendo ocupar el centro de la acción de la que fue desplazado por las mujeres.

Rut y Noemí, que supieron aceptar el dolor con amor, que encontraron maneras de superar el duelo y la desesperación, la angustia y la depresión, son inscritas en la historia como ejemplos de un modelo de mujer, acerca del cual difícilmente nos hubiéramos sabido imaginar, sin leer el texto del libro. Mujeres, que en la lucha por sus derechos, se animaron también a acciones que todavía en nuestros días, a 3000 años de distancia, se ven como temerarias.

[1] Ver: Baba Batra 12 b

[2] Ver: levamot 67b y 77a

[3] Rut Raba, 2:15,

[4] Ver: Ialkut Shimoni 601,

[5] “ *Cuando hermanos estuvieren juntos, y muriere alguno de ellos, y no tuviere hijo, la mujer del muerto no se casará fuera con hombre extraño: su cuñado entrará a ella, y la tomará por su mujer, y hará con ella parentesco. Y será que el primogénito que pariere ella, se levantará en nombre de su hermano el muerto, porque el nombre de éste no sea raídode Israel. Y si el hombre no quisiere tomar a su cuñada, irá entonces la cuñada suya a la puerta a*

los ancianos, y dirá: Mi cuñado no quiere suscitar nombre en Israel a su hermano; no quiere emparentar conmigo. Entonces los ancianos de aquella ciudad lo harán venir, y hablarán con él: y si él se levantara, y dijere, No quiero tomarla. Llegarse entonces su cuñada a él delante de los ancianos, y le descalzará el zapato de su pie, y le escupirá en el rostro, y hablará y dirá: Así será hecho al varón que no edificare la casa de su hermano. Y su nombre será llamado en Israel: La casa del descalzado”.

[6] Ver: Génesis cap.28

[7] Ver: Rut 1:22

[8] Shuljan Aruj, Even Haezer 75, 3—4

[9] Ver: leoshua Bajraj, *Ima shel Maljut*, Edición de la Agencia Judía, Jerusalén 5734, pág. 236

[10] Sotá 42b

[11] Sole, M. Z., Moadei Hashaná, Editorial Keter, Jerusalén 1986, pág. 323

TAMAR: ¿OSADÍA O DESVARÍO?

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

En este encuentro analizaremos uno de los temas que aparecen no sólo en los textos bíblicos sino a través de toda la historia de la humanidad. En el Génesis donde se relata la saga de las familias de los patriarcas y matriarcas, no se escatima, como ya vimos, episodios que pueden parecer "escabrosos", en este caso nos referiremos al de Tamar y Iehudá. Incidente que es relatado detalladamente en el capítulo 38 del libro del Génesis.

El camino de Tamar no estuvo acompañado por el aroma de las rosas. Ella no se acostó en un lecho perfumado, sino, hija de su tiempo, debió sufrir las terribles consecuencias que tantas mujeres pagaron y pagan para obtener un espacio propio y peculiar. Y, si bien fue recompensada posteriormente en su descendencia, nadie pudo reparar su sufrimiento y su degradación excepto ella misma en una “dulce” venganza, si es que esto puede verse como reparación

Tamar, viuda en espera de ser tomada, que había sufrido la pérdida de su primera pareja y que fue usada y rechazada por la segunda, que no sentía compromiso paternal ni con su cuñada ni con su hermano fallecido, debe volver a degradarse para encontrar en una conducta límite una reparación a las afrentas sufridas.

Recordemos que en nuestra clase sobre Rut, hicimos mención a la norma bíblica del levirato, y ambas mujeres, de la misma familia, se enlazan, por un lado, por el dolor y el otro con el parentesco lejano entre ellas, en la línea dinástica de la cual saldría el rey David.

Pero vayamos por partes, lehudá hijo de laacov, baja donde sus hermanos y toma por esposa a la hija de un cananeo y con ella concibe dos hijos, Er y Onán y posteriormente a uno tercero **Shelá**. Y es lehudá, el padre, quien toma para su primogénito Er a una mujer llamada Tamar.

Tamar es tomada por esposa por Er, hijo de lehudá que según las Escrituras *“hizo lo malo a los ojos de Dios”*. Esta mujer, es presentada por el texto como pasiva cuando la elige el suegro para su primogénito y es aparentemente pasiva cuando su primer marido hace, lo malo a los ojos de Dios. Y es el suegro el protagonista quien se dirige a Onan, una vez fallecido Er ordenándole, contra su voluntad a desposar a la cuñada.

Onan debe tomar a Tamar, como ya lo señaláramos en el capítulo anterior por el cumplimiento de la ley del levirato[1] que tenía como objetivo evitar el desamparo de la mujer viuda. En sociedades tribales, la mujer dejaba el grupo paterno para integrarse al de su pareja. En él, aportaba su trabajo y su fuerza de trabajo y reproducción. Sus hijos pertenecían y aportaban a la sociedad del marido. Por ello, merecía la protección de quienes se beneficiaban con su aporte. Si llegara a enviudar, sus hijos podrían protegerle evitando ser una carga o recibía la protección del grupo al que sus hijos ya formaban parte. Cuando enviudaba sin descendencia, quedaba sin esa protección. En el grupo del padre ya no la deseaban de regreso, en el de la pareja se había convertido en una carga. Sus nupcias con el cuñado le

permitían continuar formando parte del conjunto y eventualmente aportar con su maternidad al mismo subgrupo al que había ingresado. Si era desposada por un ajeno, pasaría a formar parte del conjunto de su nueva pareja y recibiría su protección. El *Sefer Hajinuj*[2] comentando el precepto del levirato, explica que cuando se forma una pareja se realiza una reunión de los cuerpos como en la Creación, -la costilla faltante, vuelve a unirse-. El hombre que muere sin descendencia que hubiera sido parte de él y su memoria y ocupar su lugar en el Servicio Divino, deja parte de su ser en la persona de su esposa y quien posee también carne de su carne es el hermano. De la unión entre el hermano supérstite con su cuñada, saldrá quien podrá ocupar el espacio dejado por el fallecido en la memoria, y en el cumplimiento de los preceptos. Esta institución pasó por un largo proceso en el cual, en ciertos momentos y en ciertas escuelas rabínicas se le daba prioridad a la consumación de las nupcias entre los cuñados y en otras, a la *jalitza*, acto en que la mujer era “rechazada” como paso necesario para que esta quedara libre de la obligación hacia su cuñada y pudiera elegir, si fuera su voluntad, una pareja fuera del contexto inmediatamente familiar. El rechazo del hermano por redimir a su cuñada y dar vida, de alguna manera a su propio hermano es tan mal visto que se condena con un acto cargado de mucha emoción y vergüenza porque, la viuda

“le descalzará el zapato de su pie, y le escupirá en el rostro, y hablará y dirá: Así será hecho al varón que no edificare la casa de su hermano. Y su nombre será llamado en Israel: La casa del descalzado”.

Malbim[3], nos dice que quitarle el zapato es una afrenta, mínima por lo que hizo. Ir descalzo es una indignidad. La Torá, al establecer el levirato, contradice aparentemente una limitación a las relaciones intra-familiares del capítulo del incesto, el de tomar “la mujer del hermano”

Volvamos a nuestro relato, Onan ,cumpliendo la ley del levirato y la orden de su padre toma a Tamar por esposa “Entonces lehudá dijo a Onán: “*Cásate con la mujer de tu hermano y cumple como cuñado con ella, procurando descendencia a tu hermano*”. Tamar que ha quedado viuda, aparentemente en edad joven, no es mencionada. No hay descripción de su sentimiento ni ahora, ni después de su segunda viudez. lehudá es activo, o tal vez podríamos decir que está atrás de la acción, es quien dirige la escena, no haciendo sino hablando, del mismo modo que antes fuera activo en relación a su hermano losef, a quien no salva tomándolo en su mano sino diciendo tan sólo en el capítulo anterior:

“Entonces dijo lehudá a sus hermanos: ¿Qué aprovecha que asesinamos a nuestro hermano y luego tapemos su sangre? Venid vamos a venderle a los ismaelitas pero no pongamos la mano en él, porque es nuestro hermano, carne nuestra” Génesis 37:26-27

lehudá domina la escena en relación con los hermanos de igual modo que posteriormente la dominará en relación con los hijos. Respecto a Tamar, fue él quien la tomó para desposarla con su primogénito y posteriormente con Onan.

Después que lehudá ordena a Onán desposar a Tamar, el versículo siguiente (Gen. 38:9) dice:

*“Onán sabía que aquélla descendencia no sería suya, y así, si bien tuvo relaciones con su cuñada, derramaba a tierra, evitando el dar descendencia a su hermano. (Por lo que) “Pareció mal a Dios lo que hacía y le hizo morir **también** a él”.*

Tamar vuelve a enviudar, conforme a algunas interpretaciones *mi-drashicas* la utilización de la palabra **también** indicaría que ambos hermanos murieron a causa de la misma trasgresión. Pero ¿Cuál sería el móvil por el que Onán al mantener relaciones con su mujer, optara en derramar a tierra su semen evitando así el embarazo de Tamar? ¿Si no quería tener descendencia para su hermano porque obedeció la orden de su padre en lugar de proceder a la *jalitzá*? ¿Sólo por temor a su padre? La *guemará* en lebamot 34b propone una explicación “*para que no embarace y se ponga fea*”. Este concepto según el cual la mujer que embaraza, se afea, y pierde por lo tanto su atractivo como mujer, no es una idea extraña al entorno, de hecho la poligamia facilitaba la posibilidad de la posesión de muchas mujeres tanto para garantizar mayor reproducción, que como ya vimos al inicio del curso, era significativamente importante en lo económico, como que facilitaba la posesión de esclavas e incluso mujeres sólo para el uso sexual, y no necesariamente para el intercambio sexual. Así de hecho lo comenta Rashí en relación con el versículo de Génesis 4:9

“Así era la costumbre de la generación del diluvio: una mujer para la reproducción y una mujer para las relaciones sexuales. La que es para el sexo toma de la copa de la esterilidad para quedar estéril y esta ornamentada como una novia y la alimenta con manjares y su contraparte está triste como una viuda”

No debemos hacer un gran esfuerzo de la imaginación para percibir el juego entre estas dos imágenes femeninas, la madre y la prostituta, la santa y la mujer pública, como una moneda de dos caras que acompañan gran parte de la cultura occidental. En términos cristianos María y Magdalena, la inmaculada y la impura[4]. Esta figura prevalecerá en la cultura hasta nuestros días, todos conocemos los dichos populares que hacen uso de esta metáfora.

Tamar enviuda y vuelve a enviudar. Su segundo marido también hizo lo malo en ojos de Dios.

Pero, parece que lehudá, el padre y suegro no se entera de lo que sucede en el hogar de sus hijos en cuya dinámica había participado tan activamente. Ciertos padres no se enteran de las malas acciones de los hijos y si se enteran las niegan y si éstas son contra sus esposas, con más razón se hacen, en complicidad, invidentes de la realidad que todos perciben. Tamar, la viuda por partida doble, vuelve a quedar desamparada. Y entonces el suegro interviene:

Y dijo lehudá a Tamar, su nuera: Quédate viuda en casa de tu padre hasta que crezca Shelá, mi hijo; porque dijo: "No suceda que muera él también, como sus hermanos". Y fue Tamar y habitó en casa de su padre. (Génesis 38:11)

Tal vez este versículo represente el núcleo más cruel de la historia. Tamar, la mujer que es mencionada por su nombre, no como hija de o esposa de, dándole un protagonismo poco usual en las escrituras, queda viuda por segunda vez. ¿Qué es lo que siente? Más allá de la tristeza o no-tristeza, ¿Cuáles son los pensamientos más íntimos de una mujer que ha perdido dos maridos? ¿Cuáles los miedos, cuáles las fantasías? Sorprendentemente el texto en lugar de ocuparse del duelo de Tamar y sus sentimientos nos trae el temor de lehudá ante la posible muerte de su tercer hijo, como si la nuera fuera responsable de esas muertes. Seguramente podemos entender al padre conmovido por la desaparición de sus hijos y el deseo de proteger al tercero, pero ¿por qué debería esto implicar la acusación encubierta hacia Tamar? Este episodio ha dado lugar a lo largo de la historia a toda una serie de elucubraciones en relación a la figura de la "isha katlanit" la mujer asesina, (nombre que se le da a la que enviudara dos veces) incluso desde el punto de vista normativo. Siendo tal vez uno de los temas de mayor injusticia hacia la mujer en cuestión, que no sólo queda viuda y desamparada y debe regresar vergonzosamente a la casa paterna, sino que

es considerada la responsable de su propia desgracia.

Más aún, el texto deja claro que la muerte de los maridos se debía a sus malas acciones y, sin embargo, lehudá insinúa que la mujer, víctima de esas acciones, podría contener en ella, la culpabilidad de las mismas. Afirmación no poco conocida en otras situaciones. La mujer viuda es culpada aquí de su viudez, al igual que la mujer violada es culpada en otros contextos, de su violación. Trágica ironía de una lectura por demás machista.

El suegro interviene, pero, esta vez para alejar a Tamar, y ella obedece. Sus primeros esposos la rechazan. Su suegro, que la había unido a ellos, la expulsa. Queda al amparo de su padre, quien no puede contener su dolor y frustración. Y la vida continúa.

Por aquellas vueltas de la vida en el versículo inmediatamente posterior, nos enteramos de la viudez de lehudá "Pasaron muchos días, y murió la hija de Súa, la mujer de lehudá. Cuando para lehudá:

"pasaron muchos días, y murió la hija de Shúa, mujer de lehudá, y se consoló lehudá; y subió a (donde estaban) los esquiladores de sus ovejas, él y su amigo Jirá el adulamita, a Timná".

lehudá enviuda y se consuela. ¿Cuánto tiempo transcurrió? ¿Por qué lehudá va donde Jirá? El mismo Jirá de Adulam en cuya cercanía había encontrado a su esposa. Su intención parece obvia. Busca tal vez esposa, ¿para él? ¿Para su hijo Shelá?

Y es allí donde Tamar es notificada:

Y fue anunciado a Tamar, diciendo: He aquí que tu suegro sube a Timná a esquilar sus ovejas. Entonces ella quitó de sobre sí los vestidos de su viudez, y se cubrió con el velo, y envolviéndose se sentó en la encrucijada que está en el camino de Timná; porque vio que Shelá ya había crecido, y ella no le había sido dada por mujer. Génesis 38:13-14

El texto nos confirma, a su manera, la sospecha que es para Shelá para quien buscaesposa.

lehudá se consoló más rápidamente de la muerte de su mujer que

su nuera por la de sus hombres. Aún llevaba ropas de viudez que a la espera del cumplimiento del levirato, que la apartaban de cualquier hombre que pudiera desear tomarla. No sabemos la edad de Tamar pero es de suponer que era joven. A su alrededor la vida continuaba, sólo ella, se veía fuera de la existencia.

Tamar decide realizar un paso osado, quitándose las ropas de la viudez, seduciendo a lehudá y embarazando de él.

*Y la vio lehudá, y pensó que era ramera, porque se cubrió su rostro.
Se desvió entonces a ella, al lado del camino, y dijo:
Déjame, te ruego, llegarme a ti -porque no sabía que era ella su nuera-. Mas ella dijo: ¿Qué me darás por llegarte a mí?
A lo que respondió: Yo enviaré del rebaño a una cría de las cabras. Ella dijo: (Acepto) si me das una prenda hasta que la mandes.
Y él respondió: ¿Qué prenda te daré? Y ella dijo: Tu sello, tus cordoncillos y el báculo que tienes en tu mano. El pues, se lo dio y se llegó a ella; y ella concibió de él.*

¿Cuál es el estado emocional que lleva a Tamar a embarazarse de su suegro? ¿Tal es el deseo del hijo? ¿Tal es el deseo de ser reincorporada en la familia que justifica la auto degradación a la que se expone?

Esta mujer decide luchar con su más cara herramienta, su propia vida y su propio cuerpo por ser reintegrada al seno de la sociedad. Una mujer sin descendencia y sin esposo estaba completamente marginada por un lado y desprotegida por el otro.

Tamar se une así a una serie de mujeres que a través de acciones osadas, buscaron su lugar, defendieron su existencia y dieron sentido a sus propias vidas. Hay quienes ven entre ellas a las hijas de Lot, que concibieron con su propio padre, y a Tamar y Rut como unidas por un hilo que las ata en una cierta progresión y refinamiento de la conducta.



Ruth de Modin

En un extremo, las hijas de Lot, que conciben en un acto incestuoso condenado desde toda perspectiva moral, Rut en la otra punta, que utiliza la seducción como el camino de conquista, de un hombre al que tiene derecho legalmente y en un término medio Tamar.

Más allá de si este análisis es compartido o no, presenta una perspectiva interesante de ser tenida en cuenta. Todas estas mujeres llegan a su cometido, el de la reproducción y la parejidad a través de un acto condenado moralmente, y cabe la pregunta de cuál es el precio, por un lado. Y por el otro, en que medida el medio utilizado está justificado por el bien logrado.

Estas y muchas otras preguntas serán abordadas por nosotros en el próximo encuentro.

[1] *“Cuando hermanos estuvieren juntos, y muriere alguno de ellos, y no tuviere hijo, la mujer del muerto no se casará fuera con hombre extraño: su cuñado entrará a ella, y la tomará por su mujer, y hará con ella parentesco. Y será que el primogénito que pariere ella, se levantará en nombre de su hermano el muerto, porque el nombre de éste no sea raído de Israel. Y si el hombre no quisiere tomar a su cuñada, irá entonces la cuñada suya a la puerta a los ancianos, y dirá: Mi cuñado no quiere suscitar nombre en Israel a su hermano: no quiere emparentar conmigo. Entonces los ancianos de aquella ciudad lo harán venir, y hablarán con él: y si él se levantara, y dijere, No quiero tomarla, Llegaráse entonces su cuñada a él delante de los ancianos, y le descalzará el zapato de su pie, y le escupirá en el rostro, y hablará y dirá: Así será hecho al varón que no edificare la casa de su hermano. Y su nombre será llamado en Israel: La casa del descalzado”.*

La legislación que citamos textualmente del texto bíblico nos dice con claridad que la afrenta debía verse también hacia el hermano: *“Mi cuñado no quiere suscitar nombre en Israel a su hermano: no quiere emparentar conmigo”*

[2] Ver: Sefer Hajinuj, mitzvá 598

[3] Malbim: Meir Leibush, exegeta europeo

[4] Ver: Korot Mibereshit, nashim israeliot kotvot al neshot sefer Bereshit, pag. 287

TAMAR: ¿OSADÍA O DESVARÍO? (SEGUNDA PARTE)

**Curso Las Figuras Femeninas
en las Fuentes realizado en
Ujance (Universidad Judía en
el CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

En este encuentro analizaremos uno de los temas que aparecen no sólo en los textos bíblicos sino a través de toda la historia de la humanidad. En el Génesis donde se relata la saga de las familias de los patriarcas y matriarcas, no se escatima, como ya vimos, episodios que pueden parecer "escabrosos", en este caso nos referiremos al de Tamar y Iehudá. Incidente que es relatado detalladamente en el capítulo 38 del libro del Génesis.

“El corazón de Tamar era como el corazón de un león” Ovadia de Bartenura, en Génesis 38, 25

En nuestro encuentro anterior habíamos dejado abiertas varias preguntas que hacen a la esencia de la feminidad.

Habíamos continuado, con Rut y Tamar, presentando a mujeres cuya historia personal tiene puntos de controversia, discutidas por sus acciones unas, elogiadas otras. Las Escrituras las presentaron cuando bien pudieron haber censurado sus historias, y las interpretaciones, particularmente las del Midrash, fueron bordando perfiles que hoy intentamos reinterpretar en cada encuentro, a través del tiempo y sus concepciones, invitando al estudio y al diálogo.

Continuaremos hablando de Tamar, quien usa las armas de la seducción tal como lo hicieron otras mujeres que ya conocimos: las hijas de Lot, que lo hicieron con su padre, Rut con Boaz, Eva que sedujo a su Adán para que pruebe el árbol del conocimiento, lael, la esposa de Jever que sedujo a Sisra, Ester que llevo a su lecho a Ajashverosh uniéndose a él y a Haman, a quien supo atraer y hacer equivocar, para terminar con su carrera y salvar el pueblo de Israel condena a la desaparición por sus decretos.

Y ahora Tamar.

Casi todas esas mujeres salieron ilesas de sus aventuras y tuvieron algún cómplice en sus acciones. Java tuvo a la serpiente y no recibió el castigo de la muerte, que quizás les estaba destinado. Rut tuvo a Noemí y logró formar familia y continuar con descendencia de la cual naciera la dinastía de David, lael no tuvo cómplices pero vivió intensamente el clima que le permitió actuar así y salvar también a su pueblo. Las hijas de Lot fueron ayudadas por su padre emborrachado para procrear a Moav, que terminó siendo ancestro del rey David por vía de Rut. Mordejai empujó a Ester a lograr a través de ella la salvación de su pueblo. De alguna manera fueron empujadas a cometer una trasgresión guiadas por una motivación positiva. Juego peligroso en el que para ellas el fin justificó los medios al extremo que logran salir ilesas y triunfadoras.

Tamar no tuvo socios. No tuvo quien la apoye. Se condujo en soledad atroz. Empujada por la injusticia que habían cometido con ella usándola como mero objeto. Planificó fríamente sus acciones. Con rapidez. Con decisión. En el límite de la vida y la muerte.

Tamar, como vimos, lograda su propuesta, vuelve a su ropa y a su estado anterior. Al silencio. Al callar. ¿A quién le iría a contar que se vistió como prostituta sagrada para ser poseída por su suegro?

Entonces quitó ella de sobre sí los vestidos de su viudez, y se cubrió con un velo, y se arrebozó, y se puso a la puerta de las aguas que están junto al camino de Timnath; porque veía que había crecido Shela, y ella no era dada a él por mujer. Y la vio Judá, y la tuvo por ramera, porque había ella cubierto su rostro. Y se apartó del camino hacia ella, y le dijo: Ea, pues, ahora entraré a ti; porque no sabía que era su nuera; y ella dijo: ¿Qué me has de dar, si entrases a mí? Génesis 38:14-16

Tamar, que por un instante había sido mujer nuevamente, que otra vez se había rebajado y denigrado, ¿Con quién compartiría que al fin podría dar un fruto de su vientre al mismo grupo familiar del que había sido expulsada y cómo ese hombre al que tan bien conociera, se había comportado en su intimidad? Su vida debió continuar como antes. Pero, ya nada sería lo mismo. Llevaba en sí un secreto con sabor a venganza. lehudá estaba dispuesto a pagar su encuentro con su nuera, con moneda barata e irse a sus labores, para él, la vida continuaba. Había satisfecho su propuesta y sólo debía pagar el precio. Pero, Tamar, exige un material de prenda que sea fácilmente identificable. Que le sirva para lograr ser reconocida y hacer registrar la paternidad del ser que deseaba concebir. Por ello, se llevó consigo las pruebas de la acción de lehudá. Con esos objetos, su viudez continuaría, pero, sería más llevadera. Se salvaría de la muerte. Se reconocería como señora y no como una cualquiera.

Regresemos a la imagen que ve lehudá: una mujer, con el rostro cubierto en el cruce de los caminos, en la zona de las prostitutas sagradas. En la antigüedad existía una figura sumamente interesante, la de la prostituta sagrada, cuyos resabios llegan prácticamente a nuestros días. Se trata de una mujer que servía particularmente los ritos de iniciación de los pueblos paganos, en los que el sexo ocupaba un lugar muy importante. En hebreo es llamada *kedeshá*, palabra que tiene el mismo sonido y las mismas letras que *kedushá* - santidad. Jean Varenne, entre otros autores, ha desarrollado ampliamente el tema en un artículo llamado *El Tantra y la prostitución sagrada*, en el que nos explica que: *Kedeshet* es la Santa-Prostituta que nu-

merosos Colegios de Iniciación tenían a su disposición para los extranjeros de paso; esas mujeres se entregaban a los viajeros y el beneficio era dado a la Institución haciendo referencia a la historia de esas Santas Amorasas de vestido malva, dedicadas al servicio del Templo en el mediotántrico (y también shivaíta), y nos informa acerca de la existencia en la India, hasta fechas muy recientes de una forma de prostitución sagrada. Esa institución siguió en áreas culturales del ámbito indoeuropeo y fuera de éste, desde América Central a Caldea y del África a la Polinesia.

En todos los casos, se trata de mujeres jóvenes vinculadas al servicio de un culto particular, que otorgan sus favores a los sacerdotes y a sus fieles. El precio pagado por el servicio requerido no va directamente a ellas sino, es entregado a «la Deidad», a través de los responsables religiosos del santuario, del lugar de peregrinación, de las tumbas de los santos personajes o del templo mismo, en cuyas dependencias se da acogida a estas mujeres para ser visitadas por sus devotos. Se aprecia la diferencia en relación a la prostitución profana, que ha coexistido siempre con ésta: en el terreno profano, las relaciones se basan en un sistema comercial y el cliente sabe que su paga va a enriquecer a los proxenetas y a sus pupilas, mientras que la misma paga, depositada sobre el altar de un templo, constituye una verdadera ofrenda que el dios «agradecerá» concediendo al devoto el derecho de frecuentar por unos momentos a una de sus servidoras.

En las Escrituras esta prostitución es considerada abominable y había que quitar todo resabio de su culto de la tierra de Canaán. El porque de la elección, quizás deba explicarse por el contexto geográfico y sus creencias. Recordemos que lehudá había estado en zona de los adulamitas, de donde provenía su primera esposa también extranjera. Tamar seguramente sabía algo de las predilecciones de lehudá al elegir ese modelo para presentarse ante él.

Leyendo detalladamente los versículos podremos observar que usan repetidamente el verbo “ver”. ¿Qué ve lehudá? – a una mujer con el rostro cubierto. ¿Qué significa que se cubrió el rostro y así fue reconocida como ramera? ¿Acaso no se cubren hoy día las mujeres musulmanas sus rostros como máximo signo de recato? O acaso, ¿ello forma parte del juego femenino de la seducción? *Kedoshá-kedushá*, es un peligroso juego de palabras que pueden marcar conductas límite. Tamar es *kedoshá o kedushá*? Es recatada o provocadora? Una de las respuestas podría encontrarse casualmente en el carácter sagrado para los pueblos paganos de esa prostitución. Son recatadas porque son ‘sagradas’, a diferencia de las simples ra-

meras que se visten con ropas mínimas para invitar al cliente. Sin embargo, el Talmud en Nedarim 20 b, nos relata sobre el esposo de Ima Shalom, (quien por cuya atrayente personalidad vale la pena sea estudiada) que durante sus relaciones “cubría un palmo y descubría un palmo”, como invocación para que sus hijos salgan hermosos y como especial forma de modestia y pudor. Iehudá ve un rostro recatado, el que interpreta como el de una cualquiera. Ve lo que desea. No se molesta en ver lo que hay frente a él. En otra calle y en otro barrio quizás hubiera visto a una *kedoshá*, aquí sólo una *kedeshá*. Ve el recato que busca, seguro de la confidencialidad y el secreto de su relación que suponía no iría a traerle complicación alguna.

Retomemos nuevamente el hilo, ya en el momento de la paga:

“Iehudá, por su parte, envió el cabrito por mediación de su compañero el adulamita, para rescatar la prenda de manos de la mujer, pero éste no la encontró”.

Iehudá tenía amigos que harían la labor vergonzosa por él. El adulamita parecía entender de mujeres.

El adulamita *“preguntó a los del lugar: “¿Dónde está la ramera aquella que había en Enaim, a la vera del camino?” – “Ahí no habido ninguna ramera” - dijeron, Entonces él se volvió donde Iehudá y dijo: “No la he encontrado: y los mismos lugareños me han dicho que allí no ha habido ninguna ramera”. Pues, que se quede con ello – dijo Iehudá- : que nadie se burle de nosotros”.*

Tamar sabía que la noción de ciertas cosas puede ser más real para los sentidos que las cosas mismas. Como mujer sabía lo que Iehudá no había aprendido. Ciertos pensamientos sobre determinadas acciones provocan a veces mas efecto que la acción misma. Los objetos de poder y de identidad de Iehudá que Tamar le había tomado, eran el epítome de los recuerdos de su vida en común. Del sufrimiento que le había causado con sus acciones. Su vida había sido destruida por Iehudá y por su propia incapacidad de tomar decisiones, por lo menos hasta ese instante. Por primera vez había decidido, sin sus padres, sin su suegro (aunque en una acción realizada con él), sin sus maridos.

Como en las grandes tragedias, todavía no sabemos quien es el bur-

lador y quien es el burlado.

“Ahora bien, como a los tres meses aproximadamente, lehudá recibió este aviso: “Tu nuera Tamar ha fornicado, y lo que es más, ha quedado encinta como consecuencia de ello”.

Y lehudá vuelve a su papel tradicional y ordena: **“Sacarla y que sea quemada”**. Pero cuando ya la sacaban, envió ella un recado a su suegro: “Del hombre a quien esto pertenece estoy encinta”, y añadía: *“Examina, por favor, de quién es este sello, este cordón y este bastón”*. lehudá lo reconoció y dijo: *“Ella tiene más razón que yo, porque la verdad es que no la he dado por mujer a mi hijo Shela”*. Y nunca más volvió a tener trato con ella”.

Tamar se salva, en el último instante, de morir carbonizada. lehudá, quizás en ese segundo en el que reconoce su error, vio pasar frente a su memoria, como en una película de gran velocidad otros episodios de su vida. lehudá, no es nuestro tema, pero, se comporta como caballero. Hace lo que en nuestros días se pide, y tantas veces sin éxito, que el padre asuma su responsabilidad de tal. Sin saberlo, será el padre de reyes en Israel, que deberán recordar en la dinastía de David, de donde provienen, para no alzar sus ojos sobre sus hermanos cuando el poder se les suba a la cabeza. Rabí David Kimji, aprende de esta historia la necesidad de la humildad como factor de los reyes. Por otro lado, podemos pensar, que quizás en el reconocimiento de su paternidad haya un acto narcisista. lehudá, posee y se reproduce con la bella esposa de sus hijos que él mismo había elegido y por no querer embarazarla, le habían dejado el cuerpo juvenil sin deformaciones. Pero, ¿cómo lo vería Tamar? Nunca lo sabremos, pero, no hay duda alguna que cuando Tamar regresa con su vientre hinchado después de salvar su vida en el último instante, pudo ver a lehudá en su pequeñez autoritaria, sobre la que seguramente ya había oído cuando salvó a su hermano Iosef de la muerte pero no de la esclavitud.

Entonces lehudá dijo a sus hermanos: ¿Qué provecho el que matemos a nuestro hermano y encubramos su muerte? Venid, y vendámosle a los Ismaelitas, y no sea nuestra mano sobre él; que nuestro hermano es nuestra carne. Y sus hermanos acordaron con él. Y como pasaban los Midianitas mercaderes, sacaron ellos a José de la cisterna, y le trajeron arriba, y le vendieron a los Ismaelitas por veinte piezas de plata.

Y llevaron a José a Egipto. Génesis 37, 26:28

Aquí tiene la grandeza que no tuvieron sus hijos, la de salvar a su hermano. Pero, no tiene la fuerza de imponer su liberación. Su hermano era de su propia carne, y ¿sus hijos?

Y pasan los meses y...

“Al tiempo del parto resultó que tenía dos mellizos en el vientre. Y ocurrió que, durante el parto, uno de ellos sacó la mano, y la partera le agarró y le ató una cinta escarlata a la mano, diciendo: “Este ha salido primero”. Pero entonces retiró él la mano, y fue su hermano el que salió. Ella dijo: “¡Cómo te has abierto brecha!” Y le llamó Peretz. Detrás salió su hermano, que llevaba en la mano la cinta escarlata y le llamó Zéraj”.

Y vuelven a aparecer mellizos. Ya otros hubo en la familia que lucharon entre sí y en cuyo nacimiento uno había sacado su mano, pero, para tomar el talón de su hermano.

Vamos a comenzar nuestra despedida de Tamar, no sin antes agregar que entre los sabios de la exégesis fue elogiada por la forma en la que evitó hacer pasar vergüenza a lehudá.

“Dijo Rabi lojanán en nombre de Rabi Simón bar lojai: es mejor que la persona se arroje a un horno encendido antes de avergonzarse al prójimo públicamente, y ello lo aprendemos de Tamar” (Sotá 10 b).

Tamar pudo, según esta lectura talmúdica haber revelado a lehudá su identidad apenas descubriera el embarazo y no correr el riesgo, conocido por ella, de exponerse a sufrir la muerte en la hoguera o ‘en el horno encendido’. Pero, hasta el último momento quiso guardar el secreto para que una persona como lehudá no fuera vista como quien concurre a los servicios de la sagrada prostitución y lo que no es menos grave, tiene trato con su propia nuera a la que embarazó.

Si ya habíamos hablado de la terrible soledad de Tamar, este comentario no hace más que subrayarla.

Rashí sale al encuentro de esta cita talmúdica y aprende de una pa-

labra (shaljá – envío), que Tamar sí había intentado revelar la verdad a lehudá por medio de un emisario secreto, al que sólo le dio instrucciones de hablar de manera figurativa y no decir exactamente lo que había sucedido, y,

“si confiesa y revela por sí mismo su acción, que la descubra y si no, que me quemem pero no lo oirán de mi boca”.

Este comentario idealiza la soledad de Tamar. Prefiere la muerte, aun cuando lehudá quede en evidencia, y sea él mismo el que decida seguir fingiendo.

Una lectura femenina no podría estar de acuerdo con esa apreciación porque supondría que Tamar ya se habría liberado de su obligación social de salvar el honor de quien se había equivocado y pagar con su vida por él.

En el desarrollo del pensamiento de los intérpretes Tamar y lehudá se turnaron para ser víctimas y victimarios del drama de la vida. Tamar no tuvo la suerte de Ester quien fuere elogiada unánimemente pasando por alto las interpretaciones que había sido desposada con Mordejai y siendo consagrada con el título de profetiza que no aparece ni lejanamente en el texto del libro que lleva su nombre.

Una explicación que se intentó dar a esta paradoja se basa en el carácter del personaje masculino. Cuando se trata de un enemigo acérrimo y para la salvación del pueblo, todo o casi todo se les permite a las mujeres, pero cuando el hombre es un personaje de la familia, la culparemos con mayor facilidad.

Para despedirnos de Tamar, regresaremos al Talmud, quien nos afirma en Meguila 10 b,

“Aun cuando estuvo casada con Er se cubría el rostro en la casa de su suegro”.

Con esta interpretación, lehudá no la conocía y ella fue el paradigma del recato.

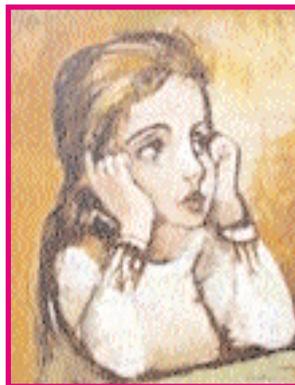
“El corazón de Tamar era como el corazón de un león”, que aun cuando le cubren el rostro sigue siendo fuerte, temible e independiente,

sea quizás la mejor síntesis del personaje.

Vamos a presentar ahora a otra mujer que también debió enfrentarse a la muerte en la hoguera. En otra época, en otro contexto, otra mujer, debe decidir sobre su futuro en situación límite y es su propia familia, quien se apresura a condenarla antes de oírla y saber sus razones. El “honor” familiar y el prestigio de los hombres se apura en condenar a la mujer, en el mismo momento en el que ella actúa en defensa de su propia dignidad y el de las mujeres y hombres de su pueblo.

Y en esta historia aparece lehudá, otro lehudá, pero con el mismo nombre, permitiendo hacer asociaciones.

Y fue la hija del sumo sacerdote lojanan, quien en época de los macabeos se presenta desnuda para impedir ser entregada a la afrenta de tener que mantener relaciones con el gobernante de turno. Cuenta un relato popular sobre Janucá que en la época del reinado de los malvados helenistas se decretó que quien tuviera un cerrojo en su casa, grabara en él que los enemigos de Israel no tienen parte ni heredad en el Dios de Israel. Entonces los israelitas arrancaron los cerrojos de sus casas circunvalando la norma. Prefirieron causar un daño a sus propiedades antes de cumplir con la norma. También decretaron que todo aquel que tenga un toro escriba sobre sus cuernos que no hay parte para los enemigos de Israel en la heredad del Dios de Israel. Entonces los israelitas vendieron su ganado. Nuevamente perdieron sus bienes pero no cumplieron con la norma. Luego, decretaron que debían yacer con sus mujeres durante su menstruación, fueron los israelitas y se apartaron de sus mujeres. Prefirieron separarse de sus esposas y no violar la norma tan severa. (De todas esas situaciones hubieron de las circunstancias creativamente y poniendo sus vidas en peligro). Y cuando decretaron que toda vez que se case una joven israelita debía ser entregada para que mantenga relaciones previamente con uno de los gobernantes y recién después sea entregada a su marido, aceptaron pasivamente entregar a sus mujeres. Así procedieron durante 3 años y 8 meses. Hasta que la hija de lojanan el Sumo Sacerdote debió casarse y cuando querían llevarla frente al gobernante, rompió sus vestiduras, descubrió y desarregló sus cabellos y se presentó desnuda ante el pueblo congregado. lehudá



Any pensativa

y sus hermanos se llenaron de ira contra su hermana y decretaron que la lleven a la hoguera.

El mismo castigo decretado contra Tamar. Que la maten y que las autoridades no se enteren de su conducta a fin que se puedan salvar las vidas de otras personas, ya que había osado presentarse desnuda frente a la gente. Entonces ella dijo, ¿cómo no me avergonzaré frente a mis hermanos y mis amigos y si lo haré frente a un incircunciso e impuro con quien ustedes desean traicionarme y conducirme para que me posea?, pese a que ustedes no cometen la falta personalmente. Ustedes me traicionan, a mí, la hija de lojanán el Sumo Sacerdote, y traicionan el sufrimiento de todas las hijas de Israel en estos tres años y los meses que permitieron que ello suceda. Iehudá es conmovido por la postura de la joven y en lugar de matarla, acepta su argumento y se dirige a matar al opresor.

En este punto se une Tamar a la joven. Ambas son condenadas a morir. Ambas salvan sus vidas. Ambas muestran una osadía inesperada no sólo en el marco de la sociedad patriarcal, sino que su conducta puede considerarse así aún en nuestros días.

DUODÉCIMO ENCUENTRO: UNA REFLEXIÓN FINAL

**Curso Las Figuras
Femeninas en las Fuentes
realizado en Ujance
(Universidad Judía en el
CiberEspacio,
www.wzo.org.il/es)**

Por: Ethel Katz

Estamos llegando al final de este recorrido o, si se quiere, de esta travesía.

Nos hemos propuesto (y esperamos haberlo logrado aunque sea parcialmente), aventurarnos a una mirada diferente del texto bíblico, invitando a los participantes a atreverse en una incursión temeraria. Temeraria, porque en nuestra época solemos encontrarnos con dos extremos: el de negar todo espacio femenino, o ver to-

do excluyendo lo masculino. Nosotros, movidos por un profundo amor al texto y a nuestras raíces, sobre las cuales consideramos debemos hoy erigir nuestra identidad nacional y cultural, elegimos transitar el duro camino del descubrimiento de las esencias a partir de una lectura de los textos, compartida con todos ustedes. También tuvimos la compañía siempre útil e ilustrativa de las interpretaciones del midrash y los exégetas.

No sólo hemos elegido tratar a los personajes femeninos, ya de por sí una novedad, sino que hemos tratado de leerlos a partir de una mirada femenina. Incluso, tratamos de evitar, buscarles aquellos elementos positivos que caracterizan a las virtudes generalmente adjudicadas a las figuras masculinas. Mas aun, tampoco ocultamos aquellas conductas que muchas veces los educadores de la educación formal obvian, creyendo que empañarían a las figuras históricas.

Independientemente de si el lector es hombre o mujer, pudo notar que hemos tratado de conectarnos con lo realmente femenino e íntimo de la figura en cuestión.

Cuando se lee el texto con especial sensibilidad, como algunos de los grandes exégetas han sabido hacerlo, podemos encontrar en él resonancias hasta ahora enmudecidas.

Nos hemos propuesto una lectura natural e igualitaria, humana o como se dice en hebreo “a la altura de los ojos”, ni desde las alturas del Olimpo de los sabios, ni desde abajo, en una falsa simplificación o populismo. Nos hemos propuesto penetrar junto a nuestros sabios en la riqueza infinita de las Escrituras, esa amplitud fecunda, humana y divina. Nos apartamos deliberadamente de los análisis históricos y literarios y de la crítica bíblica, mundos que dejamos a otras ramas, no por no ser interesantes, sino porque nos hubieran apartado de nuestro objetivo.

Hemos elegido a algunas de las mujeres sin necesariamente dibujar un hilo conductor entre ellas, aunque sí entretejiendo redes ocultas tras la escena que nos permitan saltar, “*linkear*”, ensamblar y conectar, diferentes partes del texto, en un juego de atemporalidad, tal como lo hicieron durante generaciones nuestros sabios y hermeneutas.

Lo más fácil hubiera sido seguir con la línea androcéntrica¹, que guía prácticamente la línea de la historia en general y la lectura tradicional de las fuentes. Esa lectura de la preeminencia de lo masculino está tan enraizada que aún cuando es realizada por mujeres y para mujeres, anula prácticamente lo femenino. Ello sucede muchas veces, también en el encuentro, breve, casi furtivo con las figuras femeninas.

Hagamos un ejercicio:

Guibor, el fuerte, el héroe, se escribe con las letras *guimel*, *bet* y *resh*, las de **guever** –hombre-. Superar obstáculos o a los enemigos, se dice en hebreo **lehitgaber**, que podríamos traducir, sin mucho esfuerzo como “hacerse hombre”. **Guibor** no aparece en las escrituras en su forma femenina **guiborá**. Sin embargo, existe la forma **guevirá**, como señora,

es decir, la mujer del señor, el **guevir**. Saray es la ama de Hagar, por el derecho de ser la señora del señor Abram, por ello le dijo: “Mi agravio recaiga sobre ti...” (Génesis 16:3-6). Para dominar a Hagar necesitaba del respaldo del señor.

Es el profeta Jeremías, quien coloca a la mujer en su ‘figura tradicional’ de anti-héroe, de anti-*guever*:

“Cesaron de guerrear los valientes de Babilonia, se han quedado en las fortalezas. Se agotó su bravura, se volvieron mujeres; quemaron sus aposentos, se rompieron sus barreras” (51:30).

La fortaleza es la antítesis de lo femenino, en sus palabras y centenares de años después de él, los términos siguen manteniendo su vigencia.

Pero, es en una lectura de Rut, donde encontramos una síntesis, Boaz aparece allí como **guibor jail**, valiente soldado y Rut como **eshet jail** –mujer valerosa-. Ya estudiamos las personalidades de estos dos personajes en uno de nuestros encuentros anteriores y de ellas podemos inferir la sutileza de la distinción. Rut es **eshet jail**, término que luego encontraremos en los Proverbios, como uno de los elogios máximos para la mujer. Boaz, el **guever** es el **guibor**. Estos términos nos permitirán el análisis que nos pueda llevar a una síntesis que dejamos para el final de este capítulo.

¿De qué figuras hemos tratado en nuestros encuentros? Sin duda, figuras que han sido modelo a lo largo de la historia judía, mujeres a la luz de las cuales fueron educadas y moldeadas miles de niñas. Mujeres acerca de las cuales aprendemos en la enseñanza tradicional judía, virtudes, conductas ejemplares, y dignidad, por lo que prevalecen en la memoria colectiva como paradigmas. De Sara aprendemos la virtud de la anfitriona, el atender a los huéspedes, el concepto hebreo de *Hajnasat Orjim*, tan fundamental en el judaísmo. A propósito, recordemos la triste historia de la concubina del libro de Jueces a la que hemos hecho referencia en el curso, como consecuencia de lo que puede suceder en una sociedad donde no se da cabida honorable a los huéspedes que piden refugio. De Rivká, solemos aprender el recato femenino, cuando en su modestia se cubre el rostro y es ensalzada por su valor y su modestia. De Tamar la osadía y el amor a la verdad, en la búsqueda de un espacio social y de la descendencia. De Rajel, el valor de la maternidad, incluso cuando muere en el nacimiento de su hijo. De Lea el amor a su hombre y de los sacrifi-

cios dispuestos para lograrlo. Así sucesivamente, de cada una, la educación se ha encargado de marcarnos una conducta ejemplar. Si recorremos esos modelos veremos que están referidos a conductas femeninas y universales. Sin embargo, creemos que lo valioso es ampliar y no reducir a una sola posible visión. Poder mirar los personajes en general y los femeninos en particular, dado su silencio en el texto, de una manera abarcativa y amplia puede darnos una nueva perspectiva. Por cierto una configuración que es imposible de abarcar en una clase. Por lo tanto aún queda mucho por hacer en ese sentido, integrar los detalles en una visión, leer y leer a través de diferentes lentes y lupas el texto para ampliar, para sumar, para aventurarnos en nuestra propia exégesis, plantados sobre la base firme de las generaciones anteriores.

Hay quienes sostienen que podríamos realizar este ejercicio de lectura compartida sin tener en cuenta las interpretaciones que realizaron antes que nosotros durante siglos, tal vez sea cierto, pero nos interesa como ya lo dijimos ampliar y no reducir. Comenzar la tarea como si fuéramos los primeros sería tirar por la borda siglos de creación y más importante aún siglos de pensamiento representativo de las corrientes fundamentales de nuestro pueblo. No nos acercamos al texto como investigadores netos. Uno podría ser un excelente académico del *Tanaj* o del *Talmud*, y no por eso pensarlos y vivirlos como propios. La propuesta entonces es también afectiva, apoderarnos de alguna manera del texto, para hacerlo nuestro como lo hicieron cientos de generaciones anteriores. Apoderarnos de él sin temor, con apertura, con osadía y con amor, en un todo vale intelectual que nos permita descubrir más y más. Estudiar, profundizar, acercarnos a los comentarios y entender la dinámica de la hermenéutica, sus redes internas, sus personajes, su ubicación en el tiempo y en el espacio. Comprender que Rambám es Rambám y puede decir lo que dice a partir de su propia lectura y de su propio tiempo, así como Rashí es Rashí. Así, como salvando las distancias, cada uno de nosotros es único en su propia lectura.

Volvamos por un instante al **guever** de nuestros textos, para tratar de hacer ya el resumen que cada uno de ustedes completará a su modo y con sus pensamientos.

Si buscáramos el ideal ético del ser humano en las Escrituras, debemos irnos hasta Proverbios, quien consagra que “Más vale quien es paciente que el **guibor**, y el dueño de sí que el conquistador de ciudades” 2. Cita recogida por el Tratado de los Padres para que en palabras de Ben Zomá, nos define “¿Quién es **guibor**? “*El que domina sus instintos*”. Casi

re-definiendo a *guibor* con características femeninas de autocontrol. Y, nuestro ya conocido Ovadia de Bertinoro, en su comentario a la *mishná* que interpreta el versículo de Proverbios nos aleja aún más de la posibilidad de equiparar la valentía con el machismo tal como lo entendemos:

“ más vale la paciencia, que es producto de la fortaleza de dominar los instintos, que se logra no por blandura de espíritu o por falta de masculinidad, y que posibilita a quien conquista las ciudades y captura a sus rebeldes u opositores, a dominarse y no matarlos.”

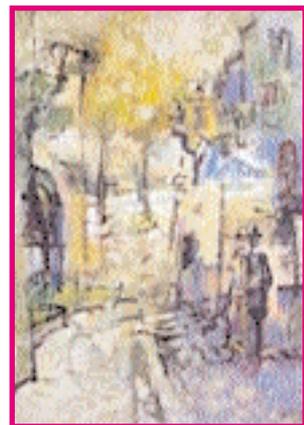
Si no fuera suficiente encontramos otro versículo, esta vez en Salmos3 “Benedicid a Señor, ángeles suyos, héroes potentes –**guibore coaj**- ejecutores de sus órdenes, en cuanto oís la voz de su palabra”, que permite explicar a Avot de Rabí Natán, que no hay *guibor*, excepto los que tienen el conocimiento de la Ley.

A las características clásicas de las figuras femeninas, rescatadas por los siglos, se suma de pronto, la posibilidad de adjudicarles características de lo masculino, de lo del **gavever** y no por lazos matrimoniales sino por virtudes ya descritas por las mismas Escrituras y que fuimos redescubriendo en nuestro curso.

Irmiahu -Jeremías - queda atado a su comentario, si se quiere tierno, si se quiere machista, cuando leemos “Porque **gavar aleinu jasdó**, porque su amor se fortificó hacia nosotros” 4, -misericordia y amor como acto de fortaleza y valentía de tres letras (¡!) **g, v, r**. De pronto, las virtudes clásicamente femeniles aparecen en ese texto como pertenecientes a la acción del g.v.r.

Vayamos ahora a otro texto:

“Saldrá un vástago del tronco de Ishay, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Señor: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y **guevurá** –fortaleza-, espíritu de ciencia y temor de Señor.



banderas en la roba

Así el **guibor**, está lejos de ser la figura de la fortaleza física, del héroe de guerra, como tradicionalmente se lo considera. Las Escrituras nos insinúan un modelo diferente de valentía en el que tal vez la definición de género no tenga importancia. Más aún la *Mishná* y el *Talmud* plantean un ideal de hombre que podríamos considerar mucho más amistoso a las mujeres.

La lucha en estos días es hacer el espacio para otro tipo de valentía creativa para que la mujer pueda tener cabida también en él.

Hemos citado, críticamente, al profeta *Irmiahu*, al referirse a la mujer como ejemplo de debilidad, y el mejor cierre para este curso, lo encontramos también en este profeta, cuando nos trae las palabras de Dios cuando nos indica las virtudes de la persona ideal:

“No se alabe el sabio por su sabiduría, ni se alabe el **guibor** por su valentía, ni se alabe el rico por su riqueza: mas en esto se alabe quien se alabare: en tener seso y conocerme, porque yo soy el Eterno, que hago merced, derecho y justicia sobre la tierra, porque en eso me complazco...” 5

Más aún en la supremacía del espíritu sobre la fuerza identificada con lo masculino leemos en Zejaría “no por el valor ni por la fuerza sino por mi Espíritu” 6. Lentamente se va perfilando un ideal de hombre diferente, que se enfatiza aún más en su contraposición con el mundo griego. El ideal del hombre judío que se va perfilando tiene que ver con espíritu, con el Servicio Divino, con el estudio de la Torá, el *Talmid Jajam* 7 se convierte en el ideal supremo de la sociedad judía. Las familias aspiran a educar a sus hijos en ese ideal o a casar a sus hijas con un hombre de dichas características. Ahora bien, en este refinamiento de la fuerza del **guever**, en esta aparente posibilidad de apertura a un mundo donde “tener seso y conocerme, porque yo soy el Eterno” es ser más importante que otras cosas, igual así, parecería que continuamos hablando de un mundo vedado a las mujeres. El ideal es todavía, el del hombre en su género masculino.

Creemos que hoy lentamente se van abriendo las puertas para que este ideal se convierta en universal en el seno del pueblo, un ideal donde tanto hombres como mujeres podamos acceder al estudio de la Torá y al Servicio Divino con plenitud, a partir de nuestra propia particularidad y nuestro propio estilo. No es este el lugar para hablar del status de la mujer, tema que hemos desarrollado ampliamente en un curso anterior, si-

no simplemente hacer notar que este es nuestro modesto aporte a lo que da en llamarse hoy la revolución femenina, femenina y no feminista. La revolución que implica el acceso de la mujer al estudio serio y profundo de la Torá, la posibilidad de una exégesis femenina, y en definitiva la posibilidad del diálogo de igual a igual con los hombres estudiosos, ya no como únicos herederos de la sabiduría, así como la posibilidad de crear hogares basados en la Torá no de manera automatizada y exterior, sino a partir de una convicción y un conocimiento profundo, donde la pareja y los hijos puedan compartir el manantial eterno de la sabiduría de nuestro pueblo.

Regados con el espíritu del conocimiento compartido por el hombre y la mujer, la madre y el padre, ambos preparados para el desafío de la enseñanza.

Lo aleja hamelaja ligmor... dice el Pirkei Avot, lo que en traducción libre podríamos decir como “no recae sobre ti terminar todo el trabajo pero no eres libre de abstenerte de él”.

Aquí en este lugar, no hemos concluido, pese a despedirnos de esta serie, pero recae sobre cada uno continuar en la aventura del estudio.

Ustedes, los fieles lectores y estudiosos, quienes leyeron, participaron, preguntaron, respondieron y polemizaron, seguirán descubriendo, estoy segura.

1 Androcéntrica: relativo al hombre-varón en el centro.

2 Proverbios 16:30

3 Salmos 103:20

4 Salmos 117:2

5 Jeremías 9:22

6 Zacarías 4:6

7 Literalmente alumno inteligente o alumno-sabio, hace referencial al nombre con el que son llamados los estudiosos de la Torá, que aunque alcancen importantes cumbres de saber no dejan de ser alumnos.



**Departamento de Hagshamá
de la Organización Mundial.**

Departamento de Actividad Sionista

[www.wzo.org.il/es]