

LA (IN)VISIBILIDAD DE LAS MUJERES EN LOS TEXTOS DIDÁCTICOS DEL JUDAÍSMO CLÁSICO*

Olga Ruiz Morell**

Universidad de Granada

olgarm@ugr.es

RESUMEN

Partiendo de la hipótesis de que los textos académicos de los Sabios del judaísmo clásico (siglos I-VIII ec) forman parte de un ámbito restringido, frente a otros textos de compilación tardía, como son los denominados Tratados Menores del Talmud –orientados más bien a un ámbito público con intención didáctica–, leeremos uno de dichos tratados revisando la visibilidad (o la invisibilidad) de las mujeres a lo largo de sus contenidos y de sus argumentaciones. Se ha seleccionado para ello uno de esos textos éticos, *Kallah Rabbati*, por ser un tratado que ordena asuntos cotidianos que afectan a hombres y mujeres, como son las relaciones sexuales del matrimonio, además de contemplar otras consideraciones éticas sobre el comportamiento humano. A través del texto analizaremos el papel que las mujeres pudieron tener en el ámbito académico, para posteriormente analizar cómo se presentan en el discurso y considerar su posible papel como emisoras o como receptoras de estos textos didácticos del judaísmo clásico.

PALABRAS CLAVE: mujeres judías, judaísmo clásico, literatura rabínica, *Kallah Rabbati*, ética rabínica, modelos femeninos.

(IN)VISIBILITY OF WOMEN IN THE DIDACTIC TEXTS OF CLASSICAL JUDAISM

ABSTRACT

On the basis of the hypothesis that the academic texts of the sages from classical Judaism (1st-8th centuries CE) form part of a restricted sphere, as opposed to other texts of later compilation, such as the so-called Minor Treatises of the Talmud –oriented more towards a public sphere with a didactic intention–, we will read one of these treatises in order to review the visibility (or invisibility) of women in its contents and arguments. One of these ethical texts, *Kallah Rabbati*, has been selected for being a treatise that orders daily issues that affect men and women, such as sexual relations in marriage, as well as other ethical considerations on human behaviour. Through the text we will analyse the role that women may have played in the academic sphere, in order to analyze how they are presented in the discourse; their possible role as transmitters or receivers of these didactic texts of classical Judaism.

KEYWORDS: Jewish women, classical Judaism, rabbinical literature, *Kallah Rabbati*, rabbinic ethics, female role model.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.clepsydra.2022.22.02>

REVISTA CLEPSYDRA, 22; febrero 2022, pp. 31-52; ISSN: e-2530-8424



1. LAS MUJERES EN LOS TEXTOS DEL RABINISMO CLÁSICO

La ortodoxia judía se fundamenta en la literatura de los Sabios del período clásico (siglos del I al X) y fueron esos hombres de academia los que determinaron el lugar de las personas en una sociedad judía organizada y estructurada en todos sus ámbitos mediante una vasta labor textual. En el *Bet ha-Midrás* (o escuela) de los primeros siglos de la era común se establecieron las pautas, no de lo que inicialmente era el judaísmo de su contexto histórico, sino del judaísmo que construirían a partir de esos momentos y en dicho ámbito. Por ello es denominado clásico (Stemberger 11), pues es entonces cuando comenzaron a sentar las bases de una ortodoxia homogénea, que había sido hasta entonces plural y diversa, aunque la diversidad siempre estará presente en el judaísmo a lo largo de su historia. Indudablemente esa labor la llevaron a cabo hombres, varones, que además realizaban estudios avanzados sobre *Torah*. Ante la destrucción en el año 70 del Templo de Jerusalén, único centro de culto reconocido por la oficialidad judía, unos hombres estudiosos trataron de fomentar una nueva liturgia apoyada en su texto sagrado, la Biblia. «La continuidad judía ha girado siempre alrededor de palabras pronunciadas y escritas» (Oz y Oz-Salzberger 17). Es tal el vínculo que establecieron con esas palabras que se instituyó una educación básica obligatoria implantada con normalidad ya en el siglo I de nuestra era que pretendía enseñar a leer. Una vez concluida la formación básica y constatada su capacidad de leer el texto sagrado, cabía la opción de continuar los estudios en las escuelas rabínicas para lograr desentrañar ese texto. Estos son los Sabios, hombres eruditos que compaginaban sus diversas profesiones (zapateros, albañiles, mercaderes, etc.) con unas horas de dedicación al estudio de la Biblia, elaborando nuevos textos «fundacionales» en esas escuelas¹. Como si de un «periodo de lucha, de falsos comienzos, rupturas y caminos abandonados durante las fases iniciales de ese edificio todavía en construcción» (Boyarin 14) se tratara, lograron completar finalmente un amplísimo corpus textual. Especialmente obras normativas², que determinaban el modo en que debía organizarse el ciclo de vida de cualquier comunidad judía. Implantaron esa propuesta rabínica que logró convertirse en la ortodoxia.

* Este artículo ha sido realizado en el marco de los proyectos de I+D+i «Lengua y Literatura del Judaísmo Rabínico y Medieval» (FFI2016-78171-P), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y fondos FEDER, y «Lengua y literatura del judaísmo rabínico y medieval» (PID 2019-105305GB-I00), financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

** ORCID: 0000-0002-1165-9922.

¹ La educación pública y obligatoria implantada en el judaísmo clásico fue asumida desde sus comienzos por y para los hombres, por lo que la asistencia de las niñas se descartó prácticamente desde sus inicios. Quien pensara que también sus hijas debían adquirir el mérito de leer la Biblia y conocer el texto les procuraba esa instrucción en la privacidad de los hogares. Véase Ilan, *Learned* 175-176; Hezser 476-478.

² Además de esas obras de tinte legal, elaboraron un amplísimo legado textual de tipo exegético en el que no solo se explicaba «adecuadamente» la Biblia, sino que se establecían y oficializaban espacios y rituales en la sociedad judía.



Construyeron una tradición textual y ética masculina. Eran hombres hablando entre ellos, en confianza y sin el rubor de saberse escuchados por personas ajenas (Ruiz Morell, *Sexualität* 164-168). Al cerrar sus puertas a hombres no ilustrados en particular y a mujeres en general, se procuraron un espacio donde construir una perspectiva masculina y elitista. Entre otras fronteras, marcaron los límites de lo que eran los espacios masculinos frente a los espacios femeninos, de los que hablaremos más adelante. Esta literatura masculina fue la que determinó el papel de hombres y mujeres, juntos y por separado, en una sociedad trazada de acuerdo a su propia perspectiva.

El ámbito escolar era masculino como resultado de un orden social patriarcal. El simple hecho de que ese estudio básico, que comentábamos anteriormente, fuera obligatorio para los niños, pero no para las niñas, determinó que la tradición terminara por excluirlas de la transmisión textual. La obligación de estudiar y aprender a leer la *Torah* era un precepto de tipo positivo, vinculado a un tiempo fijado, que solo comprometía (y compromete) a los hombres³. No estaban, pues, obligadas a estudiar, aunque eso no significara que se les prohibiera hacerlo. No obstante, es cierto que la costumbre (convertida luego en tradición) las alejó de las aulas, recurriendo a excusas diversas que terminaron por cerrarles literalmente las puertas de la academia. Podemos confirmar que hubo mujeres que estudiaron, que aprendieron, que eran capaces de citar el texto bíblico y preguntar acerca de sus significados (Ilan, *Schrifzitie rende*), pero también quedaron constatadas las opiniones de sabios reputados que defendieron la incapacidad de las mujeres para el estudio. Legendario es ya el dicho de R. Eliezer ben Hircanos, al que se le pregunta acerca de una interesante y reflexiva cuestión que plantea una mujer sabia (de la que ni siquiera se menciona el nombre), pero a la que responde con determinación: «Las mujeres sólo poseen sabiduría en lo que se refiere a la rueca. Por eso está dicho, “todas las mujeres hábiles tejieron con sus manos” (Ex 35, 25)»⁴ (*Talmud Babilonia Yoma* 66b). La calla del mismo modo que Telémaco hizo callar a Penélope⁵.

Son muy escasas las noticias que nos han llegado sobre mujeres a las que les suponen capacidad argumentativa o conocimiento del ámbito escolar. Por lo general son hijas, hermanas o esposas de sabios que conocían de primera mano ese espacio. En la Palestina de los primeros siglos del judaísmo clásico, la escuela se instalaba habitualmente en el domicilio del maestro. Esas mujeres no solo convivían con sus

³ Se podría profundizar en el debate sobre la exención o no de las mujeres con respecto a los preceptos positivos de tiempo fijado y de sus razones, pero entendemos que excede los contenidos que aquí pretendemos presentar. Para asomarse al tema recomendamos Labovitz, *A Man* 80-82, junto con la bibliografía que propone.

⁴ La traducción de todos los textos citados en el artículo, salvo que se indique otra cosa, son míos y se ha realizado sobre los originales hebreos y arameos.

⁵ «... marcha a tu habitación y cuídate de tu trabajo, el telar y la rueca, y ordena a las esclavas que se ocupen del suyo. La palabra debe ser cosa de hombres...» *Odisea*, Canto I. Son múltiples los estudios sobre la carga simbólica de las mujeres tejiendo e hilando en la literatura antigua y medieval. En este caso recomendamos Amendola; Rosen 177-179 y Labovitz, *A Man*.

familiares maestros, sino que lo hacían con los discípulos, presenciando así el procedimiento escolar cotidiano. No obstante, no formaban parte de la rutina académica. Sus referencias son marginales y anecdóticas, privadas, como el espacio en el que debían moverse. Entre esas mujeres destaco a Imma Shalom (Herranz Pascual 183-185; Ilan, *Mine* 110-118). Fue esposa, precisamente, de ese acérrimo detractor de la sabiduría de las mujeres, el rabino Eliezer, pero la tradición talmúdica la identifica también con la hermana de Gamliel II y por tanto descendiente del gran Hillel, familia que, política y académicamente hablando, lideró durante generaciones el judaísmo de la época. Su conocimiento sobre la tradición normativa oral (*halajah*) y su capacidad para aplicarla a la vida se constatan en algunos de esos relatos del Talmud que nos llegan como anécdotas con breves y escasos atisbos privados del ámbito académico. Después de que Eliezer fuera expulsado de la Asamblea de Sabios por Gamliel II, que ejercía un liderazgo despótico, Imma Shalom trató de evitar que su marido se postrara en el suelo al pronunciar su oración diaria; temía que al lamentar su desgracia, el causante de ella, su hermano, sufriera el castigo definitivo. Aprovechando una distracción de ella, Eliezer se postró y rezó. Al verlo, su mujer le gritó:

– ¡Levántate! ¡Has matado a mi hermano!

En ese mismo momento anunciaron en la casa de Rabbán Gamliel que había muerto. R. Eliezer le preguntó:

– ¿Cómo lo sabías?

– En casa de mis padres me transmitieron que están cerradas todas las puertas, menos la puerta de los agravios (*Talmud Babli, Baba Metsia* 59b).

Imma, como otras mujeres cercanas a los sabios, podían tener las herramientas, incluso dominarlas, pero no pudieron ejercer. Es la *Tosefta*, obra de recopilación de la tradición oral, paralela y consecuente de la primera recopilación que fue la *Misnah*, donde leemos el único pasaje en el que una mujer enuncia, con absoluta normalidad, una *halajah*.

Sobre el cerrojo de una puerta, susceptible de impurificarse, R. Tarfón lo declara impuro. Los sabios lo declaran puro. Beruria decía:

– Se suelta de esa puerta y se cuelga de otra en sábado.

Cuando fueron citadas estas intervenciones ante R. Yehosúa, este dijo:

– Me gustan las palabras de Beruria (*Tosefta, Kelim Baba Metsia* 1,6).

Lo más significativo en este caso es la rareza –por lo excepcional en este tipo de literatura– de un texto en el que una mujer debate en igualdad con hombres, sin que se haga mención alguna a lo extraordinario del caso. Se podría reprochar que a Beruria⁶ no se le asigne el apelativo con el que se distingue habitualmente a sus

⁶ Es conveniente recordar que la Beruria que nos transmite la tradición es una elaboración tardía. Son varios los personajes femeninos anónimos que se identifican con esa mujer cuyo nombre propio sí nos llegó. Para entender el personaje en el contexto de la literatura rabínica y de su historia, recomendamos Ilan, *Integrating* 175-194.





supuestos colegas, el título de *rabbi*. Habría que señalar que ese privilegio se obtenía una vez que se conseguía y constataba un número considerable de discípulos y entendemos que Beruria no pudo «crear» escuela. Además de lo excepcional del pasaje, lo más significativo es la censura que sobre ese texto se aplicó. La *Misnah*, la que fue la tradición oficial y por tanto revisada por los hombres que dirigían la academia, decidió transmitir esta tradición legal (*halájica*), pero borrando por completo la mención de la sabia: «Los ganchos del cerrojo y el cerrojo de una puerta son susceptibles de impureza. Respecto al cerrojo, R. Yehosúa dice: ‘Se suelta de esa puerta y se cuelga de otra en sábado’» (*Misnah, Kelim* 11,4).

El texto de la *Misnah* atribuye la frase que era de Beruria al rabino Yehosúa, el maestro que en la tradición original consideró acertada la propuesta de ella. El resultado final es que se acepta su *halajah*, pero no su presencia, por lo que su nombre será borrado.

Son apenas unas pocas más las mujeres mencionadas en los textos del judaísmo clásico y que finalmente son silenciadas en la escuela (Labovitz, *Rabbis*). No debe sorprendernos, pues se trata de una práctica habitual, no solo en estos textos rabínicos, sino en otras literaturas antiguas y medievales en las que los saberes de mujeres se vuelven invisibles mediante la autoría anónima, la apropiación de saberes textualizados o incluso mediante «cambios de sexo» (Cabré I Pairet 24). Queda así constatado que la oficialidad de los textos rabínicos censuró la presencia de mujeres en el debate académico.

Sabemos, pues, que la escuela era masculina y que las mujeres no tenían cabida como autoras; toca preguntarnos sobre su posición como receptoras. Los Sabios debatían acerca de las mujeres en lo que a sus relaciones con los hombres o función en la sociedad se refería. En los saberes que consideraban propios de mujeres, no intervenían. Es cierto que la preocupación por las leyes de pureza y la necesidad de controlar el cuerpo de las mujeres llevó a los rabinos a centrar su atención en la sangre de la menstruación, de la que se creían expertos (Fonrobert 63-67; Ruiz Morell, *Niddah* 29). Necesitaban comprobar la impureza de dicha sangre para determinar la impureza misma de las mujeres, que no podrían acudir al lecho conyugal hasta que quedara constatado que ese sangrado había concluido y se hubieran purificado en el baño ritual (*mikvé*). La trascendencia de ese conocimiento y su control quedaban sobradamente justificados por la pureza sexual que pretendían establecer. Pues bien, a pesar de esa obsesión por la pureza ritual, no manifestaron interés alguno, por ejemplo, por el parto. A los Sabios únicamente les interesaba conocer el sexo del recién nacido o determinar la naturaleza de un feto en caso de aborto, para asignar los distintos plazos de purificación de las mujeres. No manifestaban interés por el procedimiento mismo del parto⁷. Eso era cosa de mujeres y por tanto les competía a ellas. Reconocían espacios de saberes de mujeres sobre el conocimiento y el cuidado

⁷ Solo en casos de peligro de muerte instruyen sobre cómo proceder, pero porque son ellos quienes determinan qué vida prevalece, la de la madre o la del feto, y cómo actuar en consecuencia. Véase *Misnah, Oholot* 7,6; *Tosefta, Yebamot* 9,5; *Talmud Babli, Sanhedrín* 72b.

del cuerpo femenino (Caballero Navas, *Virtuous* 696-697) y, del mismo modo que ellas no debían participar de los saberes de hombres, los hombres no tenían por qué intervenir en los saberes de mujeres⁸.

La sirvienta de Bar Qappara le preguntó a Rabbí:

– ¿Se puede cortar el cordón umbilical en sábado?

Él le contestó:

– Ve y pregúntale a una partera (*Talmud Yerushalmi, Sabbat* 18,3 16c).

Los enunciados normativos de estos maestros serán masculinos como lo era su perspectiva. Ellos consideraban que las mujeres eran «un pueblo en sí mismas» (*Talmud Bablí, Sabbat* 62a), diferentes a ellos –los hombres–, y con ese planteamiento las integraron en su construcción y en su discurso (Baumgarten 213). Hablaban de ellas, las describían y normativizan sobre ellas, tal como las percibían. Como propone Ilan, para los rabinos, las mujeres son «the ultimate ‘other’» (Ilan, *The women* 79). Sus enunciados se concretaban en femenino cuando debatían cuestiones que afectaban de manera específica a las mujeres, como las leyes matrimoniales o la pureza sexual. En esos casos en el discurso se adoptó para ellas una voz pasiva en el uso de los verbos, frente a la activa masculina (p.e., un hombre «divorcía» a una mujer, mientras que la mujer «es divorciada» por un hombre). Tanto en uno como en otro caso, volcaron en la norma la visión que un grupo selecto de hombre tenía de las mujeres, de su papel en la familia y en la sociedad y de su fisiología.⁹

Esos textos normativos (podríamos denominarlos talmúdicos) asignaron a las mujeres un papel de responsabilidad en el ámbito doméstico, siendo las encargadas de sostener el hogar, tal como lo hacía la mujer fuerte de Proverbios 31. Pero ni siquiera en esas ocasiones se dirigieron a ellas como a sus interlocutoras. Los textos legales se redactaron para establecer pautas, desprovistas de emotividad, pero cargadas de intenciones. Por ello, cuando se hacía referencia a cuestiones propias del ámbito femenino, como son los cuidados de belleza (cosmética o adorno femenino), los justificaban para propiciar que un marido joven sintiera atracción sexual hacia su mujer –asegurándose el cumplimiento del precepto de procreación en una heterosexualidad obligatoria (Caballero Navas, *Mujeres* 59)–, o los condenaban por arrastrar a los hombres al pecado. En ninguno de los dos casos se especulaba si esos cuidados eran o no apropiados para ellas, cómo y cuándo emplearlos, etc.

Comprobamos que las mujeres, si bien son visibles en los textos escolares del judaísmo clásico, lo son a través de un retrato hecho por hombres. Su voz, en

⁸ Quiero agradecer profundamente a mi colega Carmen Caballero Navas sus múltiples e interesantes sugerencias, especialmente la manera en que ha llamado mi atención sobre los saberes de mujeres, su textualización y su transmisión.

⁹ No reflejaban la realidad necesariamente, sino que trataban de construir su propuesta. Recordemos, por ejemplo, que es más que posible que en los primeros siglos de la era común las mujeres pudieran solicitar el divorcio de acuerdo a documentos de la época (Ilan, *Integrating* 253-262), mientras que a partir de la oficialización del judaísmo de los Sabios, solo los hombres adquirieron la capacidad de solicitar y conceder ese divorcio (Ruiz Morell, *Mit ibrem*).



cambio, sí es invisible; es silenciada del mismo modo en que el rabino Eliezer trató de silenciar la pregunta de una mujer sabia, ignorándola –no rebatiéndola–. Se elude hablar de cuestiones que afectan solo a las mujeres y cuyo espacio sería otro. El espacio en el que las mujeres podrían generar su propio saber y transmitirlo no era la escuela rabínica.

2. LOS TEXTOS DIDÁCTICOS DEL JUDAÍSMO CLÁSICO

A través de sus textos, los Sabios habían construido el edificio del que hablaba Boyarin al definir el período de luchas y propuestas de los primeros siglos del judaísmo clásico y al que nos referíamos al comienzo del artículo. Lo cargaron de contenidos éticos y morales que había que hacer llegar al «gran público», lectores (u oyentes) ajenos a la academia. Para ello, acomodaron su discurso habitual, además de los contenidos y sus referentes. Con esos textos pretendían transmitir a la población judía su ética, promover los beneficios del estudio de la *Torah*, justificando así su liderazgo, en una clara intención divulgativa.

Los denominados Tratados Menores del Talmud o Tratados extracanónicos son compilaciones *halájicas* (*i.e.*, enunciados legales) elaborados a partir de fragmentos talmúdicos, seleccionados, simplificados y completados, que abarcaban múltiples aspectos de la vida. Desde el duelo y los usos funerarios (*Ebel Rabbati*) hasta las relaciones sexuales en el lecho conyugal (*Kallah* y *Kallah Rabbati*), pasando por la lectura pública del texto bíblico (*Soferim*) o por cualquier otro aspecto de la vida cotidiana (*Derej Eretz Rabbah*) o de las relaciones humanas (*Pereq Eretz ha-Shalom*).

En este caso leeremos *Kallah Rabbati*, el comentario a otro de estos tratados, *Kallah* («Novia»). Los dos primeros capítulos incorporan el comentario a ese texto breve sobre la novia, a los que se suman otros ocho capítulos dedicados a las relaciones sociales (*Derej Eretz Rabbah*), el temor por el pecado (*Yirat Het*) y las bondades del estudio de la *Torah* (*Kinyan Torah*).

El debate sobre la naturaleza de este texto, así como sobre su datación, está abierto. Brodsky concluye que mientras que el origen del tratado *Kallah* se debe situar en la Palestina del siglo I, su redacción y comentario *Kallah Rabbati* (capítulos 1 y 2) se llevaría a cabo en Babilonia, posiblemente por la quinta generación de amoraitas, en torno al siglo IV (Brodsky 34-40; 417-419). No obstante, Epstein, que abarca en su estudio el tratado *Kallah Rabbati* completo, constata a lo largo de su tesis doctoral que esta obra se sale, por la forma y los contenidos, del formato clásico, situándolo por tanto en una época posterior, concretamente en la primera mitad del período gaónico (siglo VI) y en un ámbito ajeno a las academias babilónicas (Epstein 368-384). En este mismo sentido Naiwald defiende un contexto extraño a las restricciones académicas. Siguiendo la línea de «monasterios judíos», adelantada ya por Neusner, asume que en una época tardía del judaísmo clásico las academias rabínicas se abrieron a todos aquellos que buscaban una vida espiritual y piadosa (Naiwald 26-32).

Un primer vistazo nos puede hacer pensar que leemos un texto talmúdico, pero pronto se percibe que el tono, la forma y los contenidos varían de manera sig-



nificativa. Son múltiples las características que lo convierten en un tratado didáctico de tono popular. Recopila textos talmúdicos, pero el discurso se simplifica considerablemente. Se despoja al texto de debates cargados de argumentaciones oscuras en su forma y contenido, accesibles solo a una élite académica poseedora de la clave que otorgaba el conocimiento de la tradición oral. Los desarrollos son ahora concisos, concretos en su forma y en su conclusión. Prevalece el lenguaje cercano, con apenas formulación, sustituida en su mayor parte por expresiones que tratan de mantener la atención del oyente o lector («ven y escucha») o de aclarar sin demasiados giros argumentales cualquier circunstancia («cómo es eso»).

Pero no solo las formas, sino también los contenidos, manifiestan un enfoque didáctico, incluso práctico, a través de representaciones elementales. No se incorporan ya casuísticas extravagantes lejanas a la realidad. Los largos y enrevesados argumentos con circunstancias improbables carecerían ya de sentido en este compendio. El lector u oyente no podría acceder a esos discursos eruditos y quiméricos de alto nivel. A lo largo de *Kallah Rabbati* el interés se focaliza en elementos prácticos, fundamentales en la vida cotidiana. La temática que impera es la de la cotidianeidad en su más absoluta simplicidad: «Ama a la *Torah* y hónrala. ¿Qué eso de ‘ama’ y ‘honra’? ‘Ama’ con el corazón y ‘honra’ con los hechos» (*Kallah Rabbati* 3,17).

El mensaje, con un predominio del género sapiencial, pretende instruir a la sociedad judía. Se introduce la ética de los Sabios de una manera más sistemática; el respeto hacia la *Torah* y hacia los sabios que la estudiaban adquiere protagonismo. Esta circunstancia nos lleva a otra de las características del texto: las continuas referencias a modelos que sirvan de ejemplo para lectores y oyentes. A las tradicionales referencias de personajes bíblicos se unen esos maestros de la época más clásica, que llegan a equipararse a los protagonistas de la Biblia. Se convierten en modelos a imitar, frente al *Am ha-’aretz* (lit.: «el pueblo de la tierra»), término con el que se denomina a los judíos ignorantes que no cumplen con los preceptos básicos. Son los necios de los que se hablaba en los textos sapienciales de la Biblia, aquellos que se alejan de la *Torah*. La necedad es despreciada y el estudio engrandecido, como cabría esperar en un texto sapiencial de ámbito escolar.

El tono moral que marca el texto se percibe especialmente en las referencias sexuales. Por lo pronto, solo se contempla la sexualidad entre marido y mujer, negando cualquier otra circunstancia que permite la intimidad. Pero además se instruye sobre la forma adecuada de practicar sexo. Esa instrucción maneja fundamentos como ‘solo si practicas sexo de manera decorosa tendrás hijos sanos y hermosos’.

Ella debajo y él encima, esa es la forma normal de la cópula. Si lo hacen como si fueran uno, es una desviación (i.e. perversión). ¿Cómo es esto último? Pues, por ejemplo, que yazcan de lado. En ese caso el bebé nacería torcido (*Kallah Rabbati* 1,23).

Ya no se percibe la aproximación despreocupada sobre sexualidad que se leía en los textos privados, sino que se carga de una revisión moral que aleja la sexualidad de Dios, o, más bien, a la inversa.



Raba dijo: ¿Por qué se le llama ‘mujer’ (השא)? Porque es ‘fuego’ (שא). ¿Y ‘hombre’ (שיא)? Porque es ‘fuego’ (שא). La letra ‘yod’ (י) de ‘hombre’ y la letra ‘he’ (ה) de ‘mujer’ se refieren al nombre de Dios (יה) que está depositado entre ellos. Pero cuando ambos se excitan (lit. se acaloran), he aquí que el nombre de Dios se aparte de ellos y solo queda ‘fuego’ y ‘fuego’ (*Kallah Rabbati* 1,7).

Se incorporan con fuerza las referencias al paraíso y al infierno judíos, el *Gan Eden* y el *Gebinom*. La ética de los Sabios hace necesaria la especificación del premio y castigo, incorporando de manera significativa las referencias a ambos espacios.

Ama la *Torah*, ama las acciones justas, las reprimendas y las acciones rectas; y conoce la diferencia entre lo que es tuyo y lo que no lo es, porque lo que es tuyo no es en realidad tuyo. [...] Todo pertenece al Santo, bendito sea, y las cosas materiales son dadas sólo para probar a los seres humanos, para que el Jardín del Edén tome su porción correspondiente y *Gebinnom* la suya (*Kallah Rabbati* 4,18).

Las frecuentes referencias al paraíso y al infierno vinculadas a una revisión moralizante del comportamiento humano e ilustradas con referentes modélicos nos confirman el carácter doctrinal del tratado. Un discurso articulado de manera clara y accesible está dirigido a la formación espiritual (y ética) de los judíos de la época. Queda por determinar si también de las judías.

3. INVISIBILIDAD DE LAS MUJERES EN LOS TEXTOS DIDÁCTICOS CLÁSICOS

No deja de ser curioso que un tratado cuyo título se refiere a la novia (*Kallah*) y abre el discurso con ella no tenga un peso más significativo, si no de la propia novia, al menos de las mujeres o circunstancias que rodean su vida. Comienza, en efecto, determinando la santidad de la mujer que se casa; es necesario que sea bendecida antes de que el novio la tome, tal como se bendice cualquier alimento antes de ser consumido. «Una novia sin bendición matrimonial le está prohibida al marido tal como lo está una mujer menstruante que no haya hecho su inmersión en el *miqvé*» (*Kallah Rabbati* 1,1). Volvemos sobre la pureza litúrgico-sexual y el control del cuerpo femenino que mencionábamos en el primer epígrafe. A partir de ahí, además de algunas referencias a la inconveniencia de que otros hombres tengan contacto físico con ella, la novia desaparece. El texto se dedica fundamentalmente a determinar las pautas para practicar sexo (marital) debidamente, para a continuación revisar la actitud que se espera de los hombres en una sociedad que les pide que dediquen parte de su tiempo al estudio de la *Torah*, a tratar de seguir los pasos modélicos de ciertos personajes de la tradición bíblica y rabínica y a dibujar tradiciones sobre el paraíso, el infierno y la vida del más allá. En ese amplio desarrollo, lejos del palio nupcial que nos prometía el título, la visibilidad de las mujeres es mínima. La veremos en el último apartado. Aquí revisaremos los espacios en los que podríamos esperar encontrarlas, pero finalmente no lo hacemos.



Al igual que en el resto de la literatura rabínica, no dudamos que en *Kallah Rabbati* el masculino singular que se emplea en la redacción de los textos es supuestamente genérico. Abarca el comportamiento de hombres y mujeres, al menos hasta que una especificación nos diga lo contrario. En el momento en el que el argumento contempla circunstancias que solo afectan a los hombres o cuando la advertencia se hace sobre la relación con mujeres, entendemos que se están dirigiendo únicamente a los hombres. La sospecha se confirma cuando no se enuncia la misma circunstancia a la inversa.

Suponemos que cuando el texto nos indica que «Quien tenga presente estas cuatro cosas, no volverá a pecar: de dónde vino, adónde va, qué será de él y quién será su Juez» (*Kallah Rabbati* 6,1), se dirige a hombres y mujeres. Ese «quien» masculino advierte al ser humano. Pero debemos revisar el concepto general cuando a esa secuencia de advertencias frente al pecado se incorpora el siguiente texto:

Raba dijo: El atributo de la misericordia (i.e. Dios) tiene cuatro evidencias. Pero otras cuatro tiene Satán; quienquiera que ponga su corazón en esas cuatro cosas, es un pecador: la riqueza, la mujer, la inclinación al mal y el litigio (*Kallah Rabbati* 6,3).

«Quienquiera» no es cualquiera; la advertencia sobre las mujeres las excluye a ellas. Traen a colación, tal como se especifica en el desarrollo posterior del texto, las relaciones prohibidas con un discurso dirigido a los hombres. Se les especifica a ellos las mujeres cuya unión los conducirá al pecado. Este hecho nos indica quiénes son los destinatarios del texto.

Del mismo modo, cuando se instruye sobre «el que paga» podrían referirse a hombres y mujeres hasta que leemos la especificidad «el que paga a una mujer» (*Kallah Rabbati* 1,9). En ese instante se comprende que el sujeto contempla solo a hombres, ya que la norma pretende advertir sobre la incorrección de que un hombre toque las manos de una mujer al entregarle el dinero. No es necesario integrar aquí a las mujeres como sujeto, pues no se especula sobre la tensión sexual entre mujeres.¹⁰ Pero lo más revelador del pasaje es que no se menciona a «la que paga a un hombre». En sus enunciados normativos, el sujeto del discurso es el receptor del mensaje, por tanto, podría dirigirse a hombres y mujeres, o solo a hombres –como posiblemente ocurre en este caso–, pero nunca lo hará solo a mujeres. Las mujeres no se contemplan como receptoras.

El discurso masculino cobra peso al referirse a las relaciones sexuales, una de las principales temáticas del tratado.

¿Qué debe hacer un hombre para tener hijos? R. Eliezer dice:

¹⁰ La tradición descarta la sexualidad femenina hasta el punto de que una relación íntima entre mujeres no se considera sexo; como mucho, se trataría de una mera obscenidad (véase *Talmud Yerushalmi Gittin* 8,10 48c).

– Debe dar dinero a los pobres, según está dicho, «Reparte, da a los pobres, su justicia permanece para siempre y alza su frente con honor» (Sal 112,9); o debe cumplir los deseos de su esposa.

R. Eliezer añade:

– Debe hablarle seductoramente en el momento del coito.

R. Yehudah dice:

– Debe hacerla disfrutar durante el precepto de la procreación, según está dicho, «quien se atiene al precepto, no sabe de conspiraciones» (Ecl 8,5).

¿Qué significa ‘hablarle seductoramente’? ¿Significa conversar con ella [durante el coito]? ¿Qué pasa entonces con la declaración de R. Johanan b. Dahabai?¹¹ Se refiere a que debe demostrar amor y deseo por ella (*Kallah Rabbati* 2,11).

A lo largo del tratado se ilustra a los hombres sobre cuál debe ser su actitud en el lecho conyugal, mientras que a las mujeres no se les dirige recomendación alguna. Cuando se alude a ellas se hace en calidad de receptoras de las atenciones sexuales de sus maridos. No se leen recomendaciones o instrucciones dirigidas a las mujeres. Si se las menciona es para indicar a los hombres cómo deben tratarlas. Al margen de que en el orden social y familiar fueran meras receptoras o por el contrario recibieran recomendaciones sobre su actitud durante las relaciones sexuales, lo que sí se puede afirmar es que en este texto no se recoge tal información. Lo que sí queda claro aquí es que pretendía que fueran los hombres los que marcaran las pautas durante el coito, por lo que siempre se referirán al sexo desde la perspectiva masculina, resolviendo y transmitiendo la actitud de ellos.

Cualquiera puede hacer con su esposa lo que desee. Esto es como el que fue a por carne al carnicero: si se la quiere comer a la brasa, se la come a la brasa, si se la quiere comer con sal, se la come con sal. También se parece al que fue a por pescado a la pescadería: si quiere comérselo con sal, se lo come con sal, si lo quiere asado, se lo come asado (*Kallah Rabbati* 1,14).

4. VISIBILIDAD DE LAS MUJERES EN LOS TEXTOS DIDÁCTICOS CLÁSICOS

Son cuatro las circunstancias en las que se engloban las referencias a mujeres en *Kallah Rabbati*: el decoro en las relaciones sociales, las relaciones sexuales, causas que conducen al pecado y referentes modélicos. Hemos visto cómo, al menos en las tres primeras, las referencias a las mujeres se presentan en oposición o como diferentes a los hombres. Son un colectivo con el que hay que guardar una distancia

¹¹ En *Kallah Rabbati* 1,13 este maestro advierte que si el hombre conversa con su mujer durante el acto sexual, los hijos nacerán sordos.



social por causa del decoro¹², que se somete a las decisiones masculinas en el lecho conyugal y que en ciertas circunstancias puede hacer pecar a un hombre.

En todos esos casos, el discurso se elabora desde la perspectiva de ellos, por lo que se engloba generalmente en el apartado de invisibilidad. No obstante, y por esa misma circunstancia, son especialmente significativas las ocasiones en las que se hace referencia específica a mujeres. Veamos los personajes nombrados a lo largo de este tratado y cómo se emplean para respaldar una argumentación o para servir de referencia en una reflexión acerca de las mujeres.

Hemos indicado ya la importancia que las referencias ejemplares tienen en esta obra como justificación de texto ético y didáctico. Considerando la argumentación propuesta hasta aquí sobre un discurso elaborado por hombres que se dirigen a hombres, cabría esperar que se emplearan fundamentalmente modelos masculinos con los que esos receptores se identificaran. En efecto, son múltiples los hombres que sirven de ejemplo, desde los patriarcas bíblicos hasta los Sabios de los primeros siglos del judaísmo clásico; modelos de vida, de piedad y de estudio. Pero en ocasiones los acompañan personajes femeninos. Son siete las mujeres nombradas en *Kallah Rabbati*.

Esos personajes proceden principalmente de la tradición bíblica, aunque se les suma una mujer del período rabínico. Comenzaremos con este último caso. Se trata de Imma Salom, a quien ya nos referimos en el primer epígrafe de este estudio. Es nombrada de manera específica y, lo que es más, se le da voz.

Preguntaron a Imma Shalom, esposa de R. Eliezer y hermana de Rabbán Gamliel:
– ¿Por qué tus hijos son tan hermosos? Durante el coito, ¿cómo se comporta él contigo?

Ella respondió:

– No suele tener relaciones sexuales conmigo durante la primera o la última parte de la noche, solo en la parte intermedia. Durante el coito, si se destapaba un palmo, enseguida cubría ese palmo y parecía como si lo hubiera poseído un demonio. A causa de esto le pregunté: «Rabbí, ¿por qué actúas así?», y me respondió: «Para que no me venga a la mente ninguna otra mujer y resulte que mis hijos sean considerados bastardos».

COMENTARIO: Al principio lo que le dijeron fue:

– ¡Tus hijos son hermosos!

Ella se sonrojó y no les dijo nada, pero entonces le insistieron:

– Nos da vergüenza preguntarte, pero necesitamos aprender *Torah*: ¿cómo se comporta él contigo?

En cuanto ella se dio cuenta de la situación, los puso al corriente de todo:

– No lo suele hacer durante la primera o la última parte de la noche, que son los momentos habituales para el coito, sino durante la parte intermedia, que no es la habitual para el coito (*Kallah Rabbati* 1,15).

¹² La distancia social se logra definitivamente con esas normas de decoro (*tzniut*) que las mantiene alejadas de las esferas públicas (Wegner 156-162).

El pasaje es especialmente sorprendente e interesante por el tema de conversación y la participación de una mujer en dicho diálogo. Destaca el comentario que introduce *Kallah Rabbati*, pues cuestiona las circunstancias fundamentales de la historia: ¿cómo es posible que unos alumnos pregunten a una mujer —la mujer del que probablemente es su maestro— sobre cuestiones íntimas? No solo se incorpora a una mujer en una conversación instructiva, sino que sorprende lo inapropiado de hablar sobre sexo con ella. Esto rebate otros muchos pasajes del tratado en los que se instruye acerca del recato frente a las mujeres, sobre el contacto que con ellas tengan los hombres o acerca de la naturaleza de su conversación. Por ello, más que comentar, se revisan las circunstancias en que se llevaría a cabo este diálogo. Ella se sentiría avergonzada al hablar de sexo con unos hombres («se sonrojó») y a ellos, avergonzados también, solo los mueve el ansia de adquirir conocimiento, por lo que dan rodeos para finalmente justificarse. Solo el reverencial respeto que pudieran sentir por un maestro explicaría que no le preguntaran al propio R. Eliezer, en lugar de a su esposa.

Sorprende que comience refiriéndose a la mujer por su nombre propio, dándole el peso de la conversación, para inmediatamente desviar el protagonismo hacia otra persona que ni siquiera está presente: el maestro Eliezer. Si bien se le da voz a Imma, se hace únicamente para que hable sobre su marido. Ella no es el referente, sino que lo es él. Aunque se dirijan a ella, le preguntan sobre la actitud de él. Tanto los estudiantes como la propia mujer dan por hecho que ella no tiene responsabilidad ninguna sobre la belleza de sus hijos, sino que es mérito del comportamiento del marido durante las relaciones sexuales. El relato interesa porque instruye a los hombres sobre cómo comportarse en el lecho conyugal y la hora propicia para hacerlo, si pretenden tener hijos hermosos. La historia de Imma Salom la visibiliza únicamente como un personaje necesario para relatar la actitud de un hombre en su intimidad, pero no es un instrumento para captar la atención de un público femenino.

En definitiva, se visibiliza a un personaje de mujer, pero no para dibujar un modelo ético femenino, sino masculino. A pesar de darle voz, la historia no va sobre ella, sino que sus palabras se dirigen a instruir a unos alumnos curiosos. Del mismo modo, el relato instruye a hombres, no a mujeres, ya que no aporta nada sobre ella, ni virtud ni conocimiento que sirva como modelo; el posible aprendizaje destinado a las mujeres es el de transmitir su sumisión en el lecho conyugal.

En cuanto a los modelos femeninos de tradición bíblica, comenzamos con las dos referencias que se hacen sobre Ana, la madre del profeta Samuel. Recordemos que se trata de un personaje ejemplar por su actitud piadosa (Bronner 37). El cumplimiento de preceptos, el peso de su oración (que obró el milagro de la fertilidad) y su sacrificio al consagrar su único hijo a Dios la convierten en un personaje arraigado en la tradición más popular sobre los orígenes de este profeta.

Una sola copa está bien para una mujer, dos la hacen repulsiva, tres la llevan a pedir sexo a voces y con cuatro, incluso aunque sea un asno el que le haga proposiciones, a ella no le importa. ¿En qué casos se aplican estas palabras? Cuando el marido no está con ella, pero si lo está, hay debate al respecto.



Se presentó una objeción: «Una vez, después del banquete ritual en Siló, Ana se levantó» (1 Sam 1,9). Pero no dice «ella bebió», sino al contrario. De aquí aprendes que no está permitido el vino a una mujer. Si acaso argumentas que su marido se encontraba con ella, aquí el caso cambia porque eran huéspedes y a los huéspedes no se les permite mantener relaciones sexuales; lo que estaba en la mente de ambos era volver a casa (*Kallah Rabbati* 2,8).

El contexto argumentativo de este pasaje resulta un tanto complejo y enrevesado. Se equipara la manipulación del pene en los hombres con el consumo de alcohol en las mujeres. Posiblemente se perciba mejor el hilo argumental desentrañando su simbología. Un hombre no debe tocar su órgano sexual, ni siquiera al ir a orinar, para no despertar sus pasiones. Pero ¿qué ocurre en el caso de las mujeres? Parece que el texto no dice nada al respecto, pero de acuerdo con el hilo argumentativo, posiblemente los redactores también tenían en mente el órgano sexual femenino («cus» סוכ), que finalmente relacionan con la copa («cos» סוכ), especulando entonces sobre la copa de alcohol y su efecto en las mujeres. Esa copa les lleva a la excitación sexual del mismo modo en que el tacto excita a los hombres.

El debate distingue entre el hombre soltero o casado en el primer caso y la mujer que bebe en presencia del marido o no, en el segundo. «Esto se aplica cuando el hombre está soltero, pero si está casado no hay que temer por la excitación. Del mismo modo puede argumentarse: “Una sola copa...”» (*Kallah Rabbati* 2,8), y así enlaza con el caso de las mujeres y las bebidas alcohólicas. Tampoco habría que temer por la excitación de la mujer que bebe junto a su marido. El relato sobre Ana les permite justificar esa argumentación. Aunque se pudiera pensar que esta mujer, piadosa y modélica, bebió en una ceremonia litúrgica y pública, se constata que el texto bíblico está redactado de tal manera que en ningún caso declara que Ana bebiera; podría haber estado presente en esa celebración mientras los hombres allí presentes bebían. A ello se suma que aunque su marido estaba allí, se encontraban lejos de la intimidad del domicilio conyugal, por lo que en esta ocasión no cuenta esa «ventaja». Esto los lleva a concluir que las mujeres no beben (si bien se deja abierta la posibilidad de que una mujer pueda beber junto a su marido siempre que la excitación de ella se resuelva con un encuentro íntimo conyugal).

Lo más significativo en este pasaje es el discurso que pretende respaldar el ejemplo de Ana. Se trata de una reflexión, más bien descriptiva, sobre las mujeres y el alcohol. La perspectiva del enunciado es moralizante, en absoluto empírica. Con esa exposición tendenciosa no se percibe que los Sabios traten de aleccionar a las mujeres sobre su consumo de vino; por el contrario, esa forma de juzgar tan rotunda y despectiva advierte a la sociedad de lo inadecuado de una mujer bebedora, frente a un hombre, sobre el que no se pronuncian en esta ocasión. Es en *Yalqut Shimoni*, una colección de antiguos comentarios bíblicos compilada probablemente en el siglo XI, donde leemos un pasaje paralelo, pero referido a los hombres y al vino. Allí leemos: Cuando un hombre bebe una copa es como un cordero, dócil y manso de espíritu. Cuando bebe dos copas se vuelve audaz como un león y empieza a decir: ‘¿Quién es como yo?’. Cuando bebe tres o cuatro enseguida es como un cerdo (*Yalqut Shimoni*, *Torah* 61,9).



La debilidad atribuida a los hombres es muy diferente a la de las mujeres; en ellos depende de su carácter bravucón, mientras que ellas están determinadas por su debilidad física y anímica, especialmente en relación con cuestiones sexuales (Valler 88).

El discurso se dirige a los hombres, incluso a las mujeres, que las miran beber. Logran que se perciban de una manera concreta ciertas actitudes de mujeres y determinan el papel que los maridos pueden tener en dichas actuaciones (dependiendo de su mera presencia). Se indica a la sociedad cómo prejulgar a una mujer que bebe vino en público y recuerda que cualquier hombre debe esperar que su mujer sea tan virtuosa como la propia Ana.

Por ello la visibilidad de Ana permite incidir en un modelo destinado a cimentar una imagen y comportamiento concreta de mujer en una sociedad moralizante. Con esa misma idea retoman el personaje y el episodio un poco más adelante:

Si otros te atribuyen un gran mal, que sea leve a tus ojos.

COMENTARIO: Incluso aunque la acusación sea grave, que te resulte leve, y si es leve, haz como si no fuera nada. Pero, ¡en ese caso esa persona nunca se libraría de la sospecha! Por eso está escrito «Ana contestó y dijo: ‘No, mi señor, soy una mujer de espíritu atribulado’ (1Sam 1,15). De aquí se deduce que una persona de la que se sospecha debe librarse de dicha sospecha (*Kallah Rabbati* 3,12).

En el texto bíblico Ana se justifica ante el sacerdote que la cree ebria, por lo que se recurre a ella como mujer que ejemplifica la necesidad no solo de ser buena, sino de parecerlo (parafraseando a Julio César). La visibilidad de Ana responde a un modelo femenino incorporado al sentir popular y que representa integridad y piedad. Ana puede ser un referente para mujeres, pero sobre todo ratifica el ejemplo de mujer que deben desear los hombres en esa sociedad que dibujaron los Sabios.

El segundo ejemplo femenino que nos trae este tratado es un personaje un tanto complejo de incorporar y justificar en la tradición judía (ILAN, *Integrating* 127-153). Tanto el libro de Ester como el propio personaje generan cierta indecisión. Son múltiples los inconvenientes que esta heroína bíblica presenta desde una perspectiva ética. Por una parte, se acomoda con demasiada normalidad a un ámbito pagano, pero, por otra, responde indudablemente al estereotipo de mujer bella y obediente.

R. Eliezer b. Dahabai dijo: Quien saluda a su maestro de manera irrespetuosa, o quien responde a su saludo de manera irrespetuosa, quien pronuncia una sentencia en nombre de su maestro sin que la haya escuchado de su boca o quien difiere de la escuela de su maestro, hace que la presencia de Dios se aparte de Israel. Pero todo aquel que pronuncie [de verdad] una sentencia en nombre de su maestro, trae la redención al mundo, según está dicho, «esta [Ester] se lo comunicó al rey de parte de Mardoqueo» (Est 2,22).

COMENTARIO: Nuestros rabinos enseñaron: ¿Cómo es posible que Mardoqueo pudiera decirle algo a Ester? Nos enseña que se abrieron para él todas las puertas [del palacio] y pudo entrar y hacerle llegar todas las señales (de la rebelión). ¿Acaso no



es este un argumento *a fortiori*¹³? Si del hijo de Ester [Ciro] está escrito «Caminaré delante de ti, te iré allanando el camino, romperé las puertas de bronce, quebraré los cerrojos de hierro» (Is 45,2), ¿con cuánta más razón se puede decir de Mardoqueo, que era uno de los ancianos del Sanedrín! (*Kallah Rabbati* 2,15).

La reina Ester es equiparada a un humilde discípulo en oposición a la grandeza de un maestro, representado aquí por Mardoqueo. ¿Qué mejor manera de representar la inferioridad de un alumno ante su maestro que equiparándola a la de una mujer frente a un hombre, ya sea su marido, ya sea cualquier otro familiar que tenga ascendencia sobre ella? Al transmitir Ester las palabras de Mardoqueo al rey, logró salvar al pueblo judío de una muerte segura; pues de la misma manera cuando un hombre cita las palabras de su maestro, trae salvación. El argumento es simple y directo, pero en absoluto inocente o casual: se supone la sumisión de una mujer para constatar la de un discípulo.

Lo que también parece claro es a quién va dirigido este mensaje. Ester no es modelo ético, sino que lo que la argumentación pretende es advertir de la jerarquía académica. Por lo tanto, esta reflexión se dirige al público masculino, que es al que se sitúa en el espacio escolar.

En cuanto al comentario, en esta ocasión *Kallah Rabbati* aporta de nuevo otra perspectiva sobre el pasaje mencionado. En esta ocasión Ester representa el palacio inexpugnable (una imagen absolutamente tradicional sobre las mujeres y sus cuerpos), mientras que Mardoqueo es exaltado, por encima incluso de un rey, para reflejar la importancia de los maestros. Como veíamos en el texto de Imma Shalom, el verdadero protagonista del pasaje es él, Mardoqueo, no ella, Ester.

En la siguiente referencia femenina se recurre de nuevo a dos personajes para representar la grandeza de uno frente al otro, aunque en esta ocasión no son un hombre y una mujer, sino dos mujeres (hermanas y coesposas). La fama y las preferencias populares propician que Raquel y Lía sean dos figuras que permitan representar cierto modelo ético.

Doblega tu voluntad a la de tu prójimo, porque así hizo Raquel con Lía y David con Saúl.

COMENTARIO: Según está escrito, «Jacob declaró a Raquel que era hermano de su padre y el hijo de Rebeca» (Gn 29,12). ¿Pero acaso no era el hijo de la hermana de su padre? Lo que significa es que él le dijo: «¿Quieres comprometerte conmigo?» y ella respondió: «Tengo una hermana mayor que yo y mi padre te casará con ella porque es un embaucador». Él respondió: «Yo también lo soy», de acuerdo con el texto «eres fiel con quien es fiel... sagaz con el tortuoso» (Sal 18,26-27). Así que le

¹³ Lit. *ligero y pesado*. Es fórmula hermenéutica que recurre a una equivalencia lógica entre un personaje o elemento menor frente a otro mayor para constatar una argumentación («si esto que es menos importante es así, con cuánta más razón aquello que es más importante»). Es prácticamente la única formulación rabínica incorporada a este tratado de tinte popular por ser una estructura especialmente arraigada y reconocida que no generaba dificultad, sino que por el contrario tenía una aplicación didáctica constatada.



entregó algo como señal. En cuanto Labán le entregó a Lía, Raquel se dijo: «Va a sentirse avergonzada». ¿Qué hizo ella entonces? Le entregó a su hermana la señal que le había dado Jacob y a causa de esto «Al día siguiente por la mañana, ¡Jacob se llevó la sorpresa de que se trataba de Lía!» (Gn 29,25) ¿Eso quiere decir que hasta entonces había sido Rachel? Pues no, lo que ocurre es que a causa de la señal que habían acordado, Jacob no había reconocido durante la noche a Lía (*Kallah Rabbat* 3,18).

En este modelo, Raquel y Lía equivalen a David y Saúl. Son dos personas en supuesta igualdad de condiciones (dos hermanas ante un marido, dos ungidos ante un trono) entre las que una es la favorita, tanto de Dios como del público, frente a la otra cuyo mérito es simplemente ser mayor y por tanto estar allí antes. Esa ventaja exige humildad por parte de la otra persona, que es lo que aquí se promulga. Raquel cedió la prenda que Jacob le había dado para no avergonzar a su hermana durante la noche de bodas, así como David respetó la vida de Saúl por ser el rey legítimo antes que él mismo.

A diferencia del ejemplo de Ester y Mardoqueo, en el que la representación conlleva desigualdad, las dos hermanas se encuentran aquí en igualdad. El mérito de una sobre la otra es la edad, y el de la otra sobre la una, el amor de su marido (y la simpatía de lectores). El respeto que se proclama, y que en el argumento de los Sabios se expresa a través de Raquel y Lía, no responde a la sumisión, sino a la solidaridad (sororidad).

La duplicidad permite que estos modelos bíblicos sirvan de referencia tanto a hombres como a mujeres; los primeros se identificarían con David y Saúl, mientras que las mujeres lo harían con el relato de Raquel y Lía. Dos ejemplos equiparables, pero separados, tal como se debe reproducir en el conjunto de la sociedad. La distinción social se expresa de manera que los dos reyes transmiten el dominio social de los hombres, frente a la posición de las dos hermanas y esposas, destinadas a buscar el amor de su marido y procurarle descendencia¹⁴. El respeto proclamado en esta referencia bíblica permitiría el orden social en los dos ámbitos.

Terminamos esta lectura de textos con dos mujeres cuyo peso se percibe más en la tradición popular que en los propios relatos bíblicos, Seraj y Bitiah. La primera de ellas ni siquiera aparece mencionada en la Biblia, aunque los rabinos la identifiquen con una mujer, sin nombre, que toma la palabra en un pasaje de 2 Samuel. Seraj sería hija de Aser, octavo hijo de Jacob-Israel, y su mérito fue informar a Moisés sobre el lugar donde descansaban los huesos de José en Egipto, permitiendo que fueran recuperados y enterrados definitivamente en la tierra que Dios había prometido a sus padres. Bitiah¹⁵ es la hija del faraón, la que rescató a Moisés de las aguas, lo crio como un hijo y propició que salvara a Israel, a pesar de su condición de prosélita. Posiblemente ese fue su mayor mérito.

¹⁴ Precisamente el mérito de Raquel y Lía es la maternidad (Baskin 145; Gribetz 276-280); ambas son el modelo por antonomasia en una sociedad patriarcal que pretende que las mujeres traten de imitarlas o que los hombres quieran verlas reflejadas en sus esposas.

¹⁵ Sobre la construcción de este personaje en la tradición rabínica, véase Miralles Maciá.



Siete personas entraron en vida en el paraíso y son: Seraj, según está dicho, «soy de las pacíficas (ימלש) y fieles de Israel» (2Sam 20,19), es decir, «yo soy la que completó (יתמלש) el quorum de los que entraron en el paraíso». Bitiah, la hija del faraón, porque aunque está escrito «dio a luz a Yéred» (1Cr 4,18), el Santo Bendito sea dijo: «Definitivamente llamaré a Moisés por el otro nombre que ella le designó», según está escrito, «Dios le llamó: ‘¡Moisés!’» (Ex 3,4). A esto se refería David cuando dijo: «Desde la altura me asió con su mano, me sacó de las aguas turbulentas» (2Sam 22,17; Sal 18,17), «y le puso el nombre de Moisés, diciendo: ‘Yo lo saqué de las aguas’» (Ex 2,10). El Santo, bendito sea, dijo: «Ella propició la salvación a Israel y los trajo a la vida, así pues yo le he alargado la vida a ella». Añadió: «Yo establecí un pacto con vuestros padres y ellos, simplemente, siguieron el camino de sus padres, sin embargo ella, que abandonó su dignidad real y se unió a ellos, ¿no la voy a recompensar?» (*Kallah Rabbati* 3,26).¹⁶

Son algunas las cuestiones significativas de este pasaje. En primer lugar, no parece casual que la secuencia de protagonistas entre los que se engloba a estas dos mujeres corresponda a personajes secundarios. Ambas destacan por atribuciones que se reivindican a través de tradiciones posbílicas (fundamentalmente rabínicas) y ambas se sitúan junto a Moisés, aunque en ningún caso serán personajes principales, ni siquiera entre las mujeres. La primera se incorpora con fuerza a los relatos rabínicos sobre la salida de Egipto. La segunda, situada en el mismo contexto histórico sí responde a un personaje bíblico, aunque es la tradición la que la reivindica de manera que se le otorga un nombre, se enriquecen sus historias y se representa, por ejemplo, en una de las más antiguas sinagogas como es la de Dura Europos (Miralles Maciá, 2014: 153, 168). Esta última circunstancia, casi más que las anteriores, es señal de lo arraigada que estaba Bitiah en la tradición más popular. De hecho, podemos confirmar que ambas mujeres formaban parte de la memoria colectiva de Israel a través de relatos populares y que su presencia en un texto didáctico no erudito queda absolutamente justificada.

Por otra parte, cabe cuestionarnos si estos personajes, en el pasaje de *Kallah Rabbati*, son meramente unos ejemplos femeninos. Los méritos aducidos para lograr la entrada en vida en el Paraíso no son propios o exclusivos de mujeres: una informa y otra rescata. Por ello es fundamental señalar que en esta ocasión su mención incluía tanto a hombres como a mujeres. En términos generales se trataba de ahondar en la naturaleza del Paraíso y de quiénes acceden a él.

¹⁶ El relato continúa con Hiram, rey de Tiro, cuyo mérito fue ayudar al rey Salomón a construir el Templo (2Re 5), Ebed-melec el etíope, quien liberó al profeta Jeremías de su encierro (Jr 38,11), Eliezer, el sirviente de Abraham, por rezar en favor de su señor y lograr completar sus deseos (Gn 24,12), Jabes, descendiente de Judá al que la tradición rabínica considera especialmente bendecido por Dios a raíz de su oración (1Cr 4). A estos se suman dos personalidades de la tradición escolar como son el nieto de R. Yehudah ha-Nasí y R. Joshua ben Levi. El texto señala que al último lo añaden solo algunos, con lo que sumarían ocho. En otras tradiciones textuales se enumeran hasta once. Véase Ginzberg, vol. 2, 73 n. 67.

Por último, la inclusión de sus nombres junto a otros personajes masculinos servía para autorizar la presencia de las mujeres en el Paraíso; ese jardín del Edén prometido a los piadosos también recibe a mujeres. Queda constancia, pues, de que las mujeres pueden y deben adquirir méritos; no es solo privilegio masculino y así se expresa en esta enumeración de figuras de segundo orden, cuyos méritos fueron fundamentalmente interceder para bien de otros personajes de mayor importancia.

CONCLUSIÓN

En un marco literario masculino y erudito, los Sabios generaron otros textos en los que la erudición fue sacrificada en beneficio de la didáctica. Para ello volcaron en esas obras su ética, para hacerla llegar al común de los humanos. Su discurso, aunque asequible, seguía siendo masculino, como hemos podido comprobar a través de la invisibilidad de las mujeres. Aunque abarcaron al colectivo femenino en sus textos, lo seguían haciendo desde una perspectiva androcéntrica.

La presencia de mujeres en los discursos, tanto normativos como reflexivos, así como las referencias que a ellas hacían, visibilizó más una imagen que una realidad. Son varias las formas en las que se reconoce esa intención:

- a) Al dar voz, por un momento, a una mujer, se pretende constatar que en una relación de pareja (que podría ser reflejo de las relaciones sociales) ella desempeña un papel de sumisión (Imma Shalom o Ester) y él de responsabilidad (R. Eliezer o Mardoqueo). La voz femenina también reivindica la voz predominante masculina.
- b) Se dibujan las debilidades femeninas en una sociedad moralizante, frente a la fortaleza de los hombres, que deben exigir a sus mujeres una actitud piadosa y recatada de la mujer en la sociedad (Ana).
- c) El premio de la descendencia, como precepto fundamental en el ámbito judío y desde la perspectiva rabínica, pretende satisfacer a una mujer, pero realmente complace a los hombres, que lo cumplirán a través de una esposa piadosa y/o amantísima (Ana, Lía y Raquel).
- d) Se visibiliza a las mujeres como un colectivo diverso al de los hombres, al que hay que manejar como diferente y sumiso (Ester frente a Mardoqueo, Lía y Raquel frente a Saúl y David).
- e) Las mujeres también deben adquirir méritos, pues están sujetas al premio o al castigo en el mundo venidero (Seraj y Bitia).

Por todo ello, si queremos responder a esa cuestión mencionada más arriba sobre si estos textos didácticos estaban destinados también a la formación de las mujeres, habría que decir que sí, pero de una manera indirecta, pues las instrucciones se comunicaban a los hombres. Eran ellos los auténticos receptores a los que se les indicó el lugar y la forma que correspondían a hombres y mujeres, como grupos separados. Ellos eran los responsables de gestionar esas recomendaciones morales y éticas, destinadas, entre otras cosas, a marcar la distancia entre unos



y otras, y controlar los espacios que compartían (ya fuera la taberna, ya fuera el lecho conyugal).

La visibilidad de personajes femeninos ni presupone ni constata que las mujeres fueran las destinatarias de este texto. Más que a instruir las, el discurso está destinado a ratificar la perspectiva masculina con la que los Sabios dibujaban el orden social. «Sus escritos filtran la visión masculina de un mundo, una sociedad y una religión sometidos a la autoridad de los hombres» (Salvatierra Ossorio y Ruiz Morell 179).

RECIBIDO: 23 de febrero de 2021; ACEPTADO: 17 de septiembre de 2021



BIBLIOGRAFÍA

- AMENDOLA, Natasha. «Weaving Virtue: Laura Cereta as a New Penelope», en Green, Karen y Mews, Constant (eds.), *Virtue Ethics for Women 1250-1500*. The New Synthese Historical Library, 69. Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2011, pp. 133-143.
- BASKIN, Judith. *Midrashic Women. Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*. Hanover: Brandeis University Press, 2002.
- BAUMGARTEN, Elisheva. «A Separate people? Some directions for comparative research on medieval women». *Journal of Medieval History*, 34 (2008), pp. 212-228.
- BOYARIN, Daniel. *Espacios fronterizos: judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*. Madrid: Trotta, 2013.
- BRODSKY, David. *A Bride without a Blessing. A Study in the Redaction and Context of Massekhet Kallah and Its Gemara*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- BRONNER, Leila L. «Hannah's Prayer: Rabbinic Ambivalence». *Shofar*, 17/2 (1999), pp. 36-48.
- CABALLERO NAVAS, Carmen. «Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo». *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, LX/1 (2008), pp. 37-62.
- CABALLERO NAVAS, Carmen. «Virtuous and Wise: Apprehending Female Medical Practice from Hebrew Texts on Women's Health Care». *Social History of Medicine*, 32:4 (2019), pp. 691-711.
- CABRÉ I PAIRET, Montserrat. «Medieval women's writing in Catalan: textual inscriptions of feminine authority». *La Corónica. A Journal of Medieval Spanish Language*, 32:1 (2003), pp. 23-41.
- EPSTEIN, Yachin. *Studies in Massekhet Kallah Rabbati: text, redaction and period*. (Hebreo). Tesis doctoral inédita. Hebrew University of Jerusalem, 2009 (<https://sites.google.com/site/yachinepstein/Home/kallarabati>).
- FONROBERT, Charlotte Elisheva. «Yalta's Ruse. Resistance against Rabbinic Menstrual Authority in Talmudic Literature», en Wasserfall, Rahel R. (ed.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover: Brandeis University Press, 1999, pp. 60-81.
- GINZBERG, Louis. *Legends of the Jews*. 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- GRIBETZ, Sarit Kattan. «Zekhut Imahot: Mothers, Fathers, and Ancestral Merit in Rabbinic Sources». *Journal for the Study of Judaism*, 49/2 (2018), pp. 263-296.
- HEZSER, Catherine. «Private and Public Education», en Hezser, C. (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 465-481.
- ILAN, Tal. *Mine & Yours are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*. Leiden-New York-Köln: Brill, 1997.
- ILAN, Tal. *Integrating Women into Second Temple History*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- ILAN, Tal. «Learned Jewish Women in Antiquity», en Ego, Beate y Merkel, Helmut (eds.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, pp. 175-190.
- ILAN, Tal. «The women as 'other' in the Rabbinic Literature», en Frey, Jörg et al. (eds.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World*. Boston: Brill, 2007, pp.77-92.
- ILAN, Tal. «Schriftzitierende Frauen in der rabbinischen Literatur», en Ilan, Tal; Miralles-Macía, Lorena y Nikolsky, Ronit (eds.), *Die Bibel und die Frauen. Rabbinische Literatur*. Stuttgart: Kholhammer, 2020, pp. 49-71.



- HERRANZ PASCUAL, Carmen. *Los Sabios del Talmud*. Barcelona: Riopiedras, 1997.
- LABOVITZ, Gail. «Rabbis and “Guerrilla Girls”. A Bavli Motif of the Female (Counter) Voice in the Rabbinic Legal System». *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, 20-2 (2013), pp. 1-35.
- LABOVITZ, Gail. «A Man Spinning on His Thigh: Gender, Positive Time-Bound Commandments and Ritual Fringes Mishnah *Mo'ed Katan* 3:4». *Nashim*, 28 (2015), pp. 75-87.
- MIRALLES MACIÁ, Lorena. «Judaizing a Gentile Biblical Character through Fictive Biographical Reports: The Case of Bityah, Pharaoh's Daughter, Moses' Mother, According to Rabbinic Interpretations», en Cordoni, Constanza y Lange, Gerhard (eds.), *Poetik, Exegese und Narrative 2*. Göttingen: V&R Unipress, 2014, pp. 145-175.
- NAIWELD, Ron. «Saints et Mondains le *Traité Kallah* et la Propagation du Mode de Vie Rabbinique en Babylonie». *Revue des études juives*, 172/1-2 (2013), pp. 23-47.
- OZ, Amos y OZ-SALZBERGER, Fania. *Los judíos y las palabras*. Madrid: Siruela, 2014.
- ROSEN, Tova. *Unveiling Eve: reading gender in medieval Hebrew literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- RUIZ MORELL, Olga. «*Niddah*: la mujer menstruante de la Ley Escrita a la Ley Oral». *El Olivo*, 36/76 (2012), pp. 21-42.
- RUIZ MORELL, Olga. «Sexualität in der Literatur des klassischen Judentums. Vom Privaten zum Öffentlichen». *Sexualität. Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 33* (2018), pp. 157-172.
- RUIZ MORELL, Olga. «'Mit ihrem Willen und ohne ihren Willen' (mYev 14,1). Scheidung in der rabbinischen Literatur», en Ilan, Tal; Miralles-Macía, Lorena y Nikolsky, Ronit (eds.), *Die Bibel un die Frauen. Rabbinische Literatur*. Stuttgart: Kholhammer, 2020, pp. 89-107.
- SALVATIERRA OSSORIO, Aurora y RUIZ MORELL, Olga. *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*. Barcelona: Riopiedras, 2005.
- STEMBERGER, Günter. *El judaísmo clásico: cultura e historia del periodo rabínico*. Madrid: Trotta, 2011.
- VALLER, Shulamit. *Women and Womanhood in the Talmud*. Brown Judaic Studies 321. Atlanta: Brown University Press, 1999.
- WEGNER, Judith Romney. *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1988.

