

MODELOS DE MUJER EN LA HISTORIA  
DEUTERONOMISTA: EXCUSA, LEGITIMACIÓN Y PROPAGANDA\*  
Feminine roles models in Deuteronomistic History

M. JUNKAL GUEVARA LLAGUNO  
*Facultad de Teología, Granada*

BIBLID [0544-408X (2009) 59; 113-138]

**Resumen:** La Historia Deuteronomista, el conjunto de los libros Josué, Jueces, Samuel y Reyes según la hipótesis de M. Noth, sorprende por la cantidad de personajes femeninos que protagonizan sus relatos. Con nombre propio, anónimas, madres, esposas, concubinas, reinas, prostitutas... todas desfilan por esta relectura del tiempo que media entre el asentamiento y la deportación a Babilonia. El artículo pretende agrupar todos estos personajes en unos modelos que las expliquen y que sirvan para estudiar el protagonismo de todas ellas en el plano literario-teológico del conjunto.

**Abstract:** The DH, the collection of books which comprise Joshua, Judges, Samuel and Kings, after M. Noth's hypothesis, surprise us because of the overwhelming presence of women leading the stories. Named and unnamed, mothers, wives, concubines, queens, prostitutes... all of them walk along these rewritten stories wrote between settlement and the exile to Babylon. The paper tries to unify all these figures in some models that allows us to expose and explain the importance of all them in the theological and literary aim of the collection.

**Palabras clave:** Historia Deuteronomista, mujeres, teología deuteronomista.

**Key words:** Deuteronomistic History, Women, Deuteronomistic Theology.

**Recibido:** 02/06/2009 **Aceptado:** 01/09/2009

#### INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de la «Historia deuteronomista» (HD) nos situamos ante el conjunto de los libros Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes desde la hipótesis de M. Noth que defendió en una obra de 1943, la existencia de una unidad redaccional de todo este conjunto, elaborada durante el exilio de Judá. Esta hipótesis defendida en la mitad del s. XX y

\* Como muchos lectores advertirán el título me lo sugirió una novela de A. Grandes, «Modelos de mujer» en la que la escritora presenta siete relatos todos protagonizados por mujeres que, en distintas edades y circunstancias, se enfrentan todas ellas, en algún momento, a hechos extraordinarios.

que hoy es ampliamente contestada,<sup>1</sup> es el gui3n que vamos a utilizar para articular este estudio que pretende reflexionar sobre el hecho de la abrumadora presencia de mujeres en el conjunto de esta literatura.

Efectivamente, una de las primeras cosas que llama la atenci3n al hacer una lectura de conjunto de la literatura de la HD es la gran cantidad de personajes femeninos que van apareciendo a lo largo de la historia. Alrededor de veintis3is mujeres tienen una participaci3n destacada en la historia, pero el abanico de personajes se extiende hasta reconocer m3s de cuarenta en total que van entrando y saliendo de la historia y dejando su poso. Entre todas estas mujeres, algunas se destacan porque son protagonistas clave en la historia y sus perfiles han sido delineados con suma atenci3n: mujeres, concubinas, reinas, profetisas, prostitutas... Otras, alrededor de cuarenta, a3n apareciendo en un segundo plano, hablan del rol de la mujer en la cultura de la 3poca, de sus valores, intereses... Encontramos a las recaderas que esquivan los peligros, a las que esconden a los fugitivos, las que en la retaguardia cuidan de las tribus mientras los varones van a la guerra, de las que escuchan la ley en las asambleas... Hay prostitutas, concubinas, reinas, profetisas, viudas... Todas entran en la historia y aparecen con relaci3n a varones que son sus padres, esposos, hijos o hermanos. Algunas son extraordinariamente bellas, otras inteligentes, pero de ninguna se dice que tenga defectos f3sicos [cosa que s3 se dice de alg3n var3n (Jc 3,15)].

¿Qu3 elenco de perfiles femeninos encontramos en esta HD? ¿Cu3les son sus caracter3sticas m3s sobresalientes? ¿Qu3 papel juegan en el conjunto de las intenciones de los redactores de esta compilaci3n literario-teol3gica?

#### LOS MODELOS FEMENINOS

Una vez apuntado el elenco de personajes femeninos, vamos a intentar analizarlos agrup3ndolos en patrones que creemos reconocer. Somos conscientes del peligro que entra3a aplicar modelos de estudio propios de la investigaci3n actual, a materiales literarios muy antiguos; el peligro de hacer afirmaciones o juicios anacr3nicos es un riesgo que hemos de tener en cuenta. Adem3s, el estudio atento de muchas de las mujeres que

1. Para una clara visi3n del *status quaestionis*, cf. Sicre, 1996: 361-415 y, m3s recientemente, R3mer - Schmid, 2007.

aparecen en los relatos, revela su carácter «poliédrico», rico en matices, cambiante y diverso, en función de la perspectiva desde la que se mira. Esto hace a los personajes poco susceptibles de ser apresados en moldes excesivamente rígidos. Con todo, nos atrevemos a trabajar a partir de alguna de las clasificaciones que suelen ser recurrentes en los estudios sobre modelos femeninos en general,<sup>2</sup> pero también en los estudios centrados en los personajes femeninos de la Biblia.<sup>3</sup> En el presente trabajo hemos establecido tres modelos de mujer —tradicional, transgresora, víctima— que vamos a utilizar para ahondar en los perfiles femeninos y en su participación en el conjunto de los propósitos de la Historia Deuteronomista.

Además, analizaremos la figura de las reinas-madre de los reyes de Judá, muy significativa en esta colección literaria.

#### *La mujer «tradicional»*

En una sociedad patriarcal como el antiguo Israel, la seguridad económica de una mujer dependía en buena manera de su vínculo con algún pariente varón. Por eso en el modelo que nos atrevemos a llamar «tradicional» las mujeres que lo componen desempeñan su rol social en torno a tres grandes valores: amor, maternidad y familia. El espacio en el que se desarrolla la vida de estas mujeres es la casa, lo doméstico, y tienen, por tanto, poca incidencia en el ámbito de lo público, al que acceden por su condición de madre, esposa o concubina, hija o hermana. En este escenario, algunas mujeres visibilizan de una manera especial la dependencia económica, sexual y legal del varón. Y así, las viudas del ciclo de Elías y Eliseo son pobres, precisamente, porque son viudas (1Re 17, 12; 2 Re 4, 2); y algunas hijas, —Aksah (Jos 15, 16), Merab y Mikal (1 Sam 14, 49, 2 Sam 3, 13)— son dadas como premio.

Los valores que se destacan en este mundo «tradicional» son: la fecundidad, el cuidado de la familia y lo doméstico.

2. Véase por ejemplo: Díaz Soloaga, 2007: 36-37; Bermúdez - Kaplan, 2004; Dalmaso, 2001.

3. Así, Baskin, 1998 clasifica su estudio teniendo en cuenta: «matriarchs and the private realm»; «warriors, wise women and others: in the public realm and on the borders»; «power in the public realm: queens and queen mother».

La fecundidad es la que justifica el papel de la mujer en la sociedad. Por esa razón, algunas mujeres son significativas en la HD porque su maternidad, que está en entredicho, se presenta como don de Dios, a veces —como en el caso de Ana, la madre de Samuel (1 Sam 2, 21)— para quien lo ha pedido porque se siente discriminada y repudiada; otras veces, como pura gratuidad —el nacimiento de Sansón (Jc 13, 2-6) y del hijo de la Sunamita (2 Re 4, 15)—. Notemos la observación de J. Baskin: «The married woman who does not bear children is in an especially marginalized position, for she is no longer a virgin in her father's home yet does not fully function in her husband's».<sup>4</sup> Probablemente por esta razón, y como ha señalado C. Lanoir,<sup>5</sup> son las mujeres las que desean los hijos y, cuando los tienen, los protegen y defienden su futuro. Eso sí, notemos que en estos casos estamos hablando de hijos varones.

De hijos varones hablamos también en el caso de las reinas que, por su condición de madre reciben un tratamiento especial. Y así Betsabé (1Re 2,19) pero, en general, todas las madres de los reyes de Judá, que aparecen mencionadas en las breves noticias del reinado de sus hijos en el segundo libro de los Reyes.

Pero la esterilidad puede ser también en la HD un castigo, como en el caso de Mikal que después de menospreciar a David en Jerusalén permanecerá estéril para siempre (2Sa 6,23); también una desgracia<sup>6</sup> como en la historia de la hija de Jefté que llorará su virginidad por los montes antes de morir (Ju 11,38-39).

El cuidado de la casa y lo doméstico se percibe a lo largo de todas las historias pero se hace más patente con ocasión de la guerra. Durante los conflictos, las mujeres cuidan de las propiedades, esperan a los que regresan y celebran sus victorias (Jos 1,14, 6,6-10, Ju 5,28). En una mujer, Rispá, y en su gesto cuidando los cadáveres de los suyos, (2Sa 21,10) encontramos un compromiso con la memoria de los caídos de su familia

4. Baskin, 1998: 30.

5. Lanoir, 2005: 103.

6. Fuchs, 2000: 63 «By interpreting a woman's procreativity as a divine reward, the annunciation type- scene implies that barrenness is a kind of divine retribution, or an expression of moral deficiency. If a woman can overcome barrenness by being pious and virtuous then it is possible to hold her responsible for her inability to give birth. For if the ability to give birth is a divine compensation, the inability to give birth may very well be a divine punishment. Barrenness thus becomes a moral as well a physiological liability».

porque no podía permitir que sus hijos desaparecieran como si no hubiesen existido. Su gesto despierta la conciencia de David que rescata los huesos de Saúl y Jonatán que aún permanecían en poder de sus asesinos (2Sa 21,11-14).

En general, rara vez se da a estas mujeres la oportunidad de dar su punto de vista. Están en las escenas sin intervenir generalmente en los diálogos.<sup>7</sup> Y en muchos casos, las historias de estas mujeres son historias «fragmentadas»,<sup>8</sup> historias que se cuentan de una manera incompleta y que, de alguna manera, hacen al personaje vulnerable, porque permiten que cada lector la termine desde sus propios puntos de vista, valores, prejuicios...

En ocasiones, y por ese carácter «poliédrico» que tienen algunas mujeres en estos relatos que no han sido caracterizadas con elementos propios del modelo, acaban siendo elogiadas públicamente por roles que hemos llamado «tradicionales». Y así, Débora, que desde el principio del relato aparece ejerciendo una función propia de hombres y en la esfera pública, es alabada en el himno del Ju 5 por su condición de «madre de Israel» (v.7). Y tanto la mujer de Timná como Dalila, que en el ciclo de Sansón están retratadas como mujeres con una cierta independencia, acaban siendo utilizadas por los filisteos en contra de él. Por último, Ana la madre de Samuel o incluso la madre de Sansón, pierden de alguna manera su identidad para acabar siendo recordadas por sus hijos.<sup>9</sup>

#### *El modelo de mujer transgresora*

Este modelo reúne a un grupo de mujeres que, en realidad, aparecen descritas con perfiles un tanto diferentes. Mercedes Navarro habla de ellas como «mujeres no convencionales» que «desafían las expectativas de género entendidas desde los patrones sexistas habituales».<sup>10</sup> Las mujeres

7. Exum, 1996: 184 «The biblical story of Samson and Delilah raises more questions than it answers. To make matters worse for readers interested in the woman's point of view, as soon as she has accomplished her mission and enabled the Philistines to capture Samson, Delilah disappears from the narrative». Fuchs, 2000: 132 «The only words Bathseba is allowed to utter throughout the entire scene are informative and factual, they reveal nothing about her feelings or motivations».

8. Exum, 1993.

9. Rizzante - Gallazzi, 2002.

10. Navarro, 2005.

de este modelo son, probablemente, la antítesis de los miembros del modelo tradicional.

Por un lado, encontramos mujeres que aparecen en los relatos con conductas propias de lo que hoy consideraríamos mujeres «independientes»: «femmes vivantes, demandeuses, qui prennent des initiatives agissent et parfois tuent des hommes...», dirá C. Lanoir.<sup>11</sup> Lo que las hace diferentes es su autonomía, su coraje y resolución, así como su habilidad para negociar situaciones que les favorecen, muy especialmente para salvar circunstancias en las que su vida o la vida de los de su casa, está amenazada. A veces están presentadas con referencia a los vínculos con los varones (esposas, hijas, concubinas); otras veces desconocemos la existencia de lazos que las vinculen a ellos. En ocasiones aparecen en la esfera doméstica o en el espacio público que controla el hombre; pero podemos encontrar a algunas de estas mujeres recibiendo a los varones en su propia casa.

Aksah (Jos 15,16-19) consigue lo que se propone apelando a la autoridad de los varones. Rahab admite a los espías en su casa y negocia la supervivencia de los miembros de su familia (Jos 2,1b y 2,12-13). Dalila (Ju 16) toma sus decisiones, no quiere ayuda de nadie, no está casada y sabe ganarse la vida. J. Ch. Exum dice de ella: «She seems to be a woman of independent means and she is not identified in terms of her familial relationship to a man».<sup>12</sup> La mujer del levita abandona el hogar conyugal y se vuelve a casa de su padre (Ju 19,2),<sup>13</sup> expresando así su autonomía sexual aunque después va a ser castigada por ello.<sup>14</sup> Ana, la madre de Samuel, utiliza todos los medios a su alcance para conseguir ese hijo que tanto desea: reza, trata con el sacerdote, hace un voto sin consultarlo con su esposo, marca su propio ritmo de vida y utiliza sus

11. Lanoir, 2005: 113.

12. Exum, 1996: 185.

13. Sobre la discusión en torno a la condición de esta mujer, aceptamos Tamarkin, 2006.

14. Exum, 1993: 178-180 «An understanding of the woman as sexually promiscuous is not promoted by the story, however, with other men but only her act of leaving her husband... Whether the woman acts contrary to patriarchal or virolocal marriage customs (in the first case, by living with her husband, in the second, by returning to her father), or whether she divorces her husband, her behaviour is a gesture of sexual autonomy... As narrative punishment for her sexual “misconduct”, her sexual “freedom”, she is sexually abused, after which her sexuality is symbolically mutilated».

bienes con mucha independencia (1Sa 1,10-18 y 1,21-26); no sólo eso, se enfrenta al sacerdote para reivindicar su honor. Abigail es rápida, astuta y decidida. Sus criados recurren a ella en la dificultad y obedecen sus órdenes. Además, se atreve a tratar directamente con David que alaba su inteligencia (1Sa 25,14-18; 25,19-21; 25,28-31; 25,33-36).<sup>15</sup> La mujer de Tecua (2Sa 14), diestra en imitar y fingir, ejerce de intermediaria en el asunto del perdón a Absalón; y en Samaría, cuando el asedio, una mujer intercede pidiendo una actuación del rey (2Re 6,24-32). La sunamita convence a Eliseo para que se quede en su casa y a su marido para que realice las obras de la habitación del profeta; es lúcida y, como no quiere dejarse engañar en materia de maternidad, reclama del profeta su intervención directa en la curación de su hijo y del rey sus posesiones (2Re 4,2; 4,8; 4,10; 4,22; 8,5).

Todas estas mujeres encuentran vías de solución a los problemas a los que se enfrentan sin la mediación de un varón y transgrediendo incluso las reglas si fuera necesario. Todas se mueven con urgencia si la vida de la casa y la familia está en riesgo. No sólo eso. En el trabajo de K. Bermúdez y A. Kaplan que hemos utilizado hemos podido leer:

El proceso de creación de la mujer es un movimiento dialéctico entre ella, la sociedad y la cultura. Así como todavía encarna valores culturales como la sumisión y la mansedumbre, la mujer tiende a actuar, cada vez con más fuerza, su par antinómico: la ruptura y la trasgresión. Y lo hace, a momentos voluntariamente, a momentos forzada por su entorno.<sup>16</sup>

En este grupo de mujeres «transgresoras» encontramos algo de estas observaciones. Y así, algunas protagonistas de la HD llegan a cuestionar en determinadas situaciones la actitud de los varones: Mikal en el traslado del arca reprocha a David el incumplimiento de las normas de Ex 20,26 y Ex 28,42-43; Abigail anima a David a estar a la altura de las circunstancias (1Sa 25,30-31); y la Pitonisa de Endor también se encara con Saúl que está violando la ley contra adivinos y nigromantes que él mismo había dictado (1Sa 28,9b).

15. No deja de resultar interesante la aportación de G. Dibo, 2002.

16. Bermúdez - Kaplan, 2004.

Otras mujeres «transgresoras» lo son por cuanto se convierten en una amenaza o peligro para los varones por su condición sexual. Estamos hablando de los personajes femeninos que encajan en el clásico estereotipo de «mujer fatal» o de «seductora nata» de las que C. Lanoir dice: «qui entraînent par leur action la mort d'un héros, des femmes dangereuses selon les critères de la théologie deutéronomiste, dont les gestes indiqueraient que quelque chose ne va plus en Israël».<sup>17</sup> De alguna de ellas —Rahab, la madre de Jefé, las que acuden a consultar a Salomón, la mujer de Gaza que se relaciona con Sansón—, se dice que eran prostitutas (Ju 16,1; 1Re 3,16; 1Re 22,38); otras son descritas como seductoras natas: la mujer de Timnah (Ju 14,14-18); Dalila (Ju 16,5; 16,15-17) y Yael (Ju 4-5).

Y no podemos olvidarnos de las prostitutas, que se alzan como prototipos de mujeres que no dependen de los varones para ser socialmente reconocidas. No están casadas, no se habla de sus padres o protectores y no desempeñan una función social merecedora de protección.

She normally has the legal status of a free citizen [...] As free citizen she may seek the legal protection of the state, and as a woman who is not under the authority of a husband, she may have rights of legal action (e.g., signing contracts) not possessed by other women, except hierodules and widows without male guardians. She is typically contrasted to the «normal» woman, i.e., the married woman, from whom she is separated spatially and symbolically, through distinctive dress and habitat. The places and times of her activity maintain distance between her and the married women.<sup>18</sup>

Rahab y la prostituta de Gaza a la que acude Sansón, viven en su propia casa; las prostitutas que acuden a Salomón son madres pero, como no tienen esposo, tienen que reclamar personalmente justicia. Se puede pensar incluso que las prostitutas sean actoras de una denuncia contra la existencia de una única imagen femenina socialmente alabada. Pero conviene tener en cuenta estas palabras de Mercedes Navarro:

17. Lanoir, 2005: 115.

18. Bird, 1989: 120-121.



Dalila es una de las mujeres de la saga de Sansón. En dicha saga encontramos otras tres. A primera vista parecen episodios simples y repetitivos y sin embargo están creados narrativamente con unas estrategias pensadas al milímetro entre las que destaca el arte de los huecos o vacíos del texto las ambigüedades y los enigmas que pueblan las escenas. [...] En los distintos episodios aparece el miedo masculino a la sexualidad de las mujeres a través de cuatro imágenes femeninas. Toda la saga plantea la necesidad de presentar a las mujeres poderosas, sus cuerpos y su sexualidad como peligrosas, a fin de apropiarse de ese poder con propósitos androcéntricos y de control.<sup>19</sup>

Algunas de estas mujeres «transgresoras» son descritas como calculadoras, frías y crueles: la madre de Miká utiliza artimañas propias de una mujer no controlada por hombres, y consigue lo que quiere (Ju 18). La mujer de Tebes arroja una piedra de molino sobre la cabeza de Abimélek (Ju 9,53); Dalila urde todo tipo de engaños para conseguir la confesión de Sansón (Ju 16,15-20); la mujer de 'Abel-Bet-Maacá, convence a los demás de que conviene decapitar a Sebá y tira su cabeza por la muralla (2Sa 20,14-22); por último, Jezabel y Atalía son auténticas asesinas (1Re 21,5-17, 2Re 9,30-32). Con todo, llama la atención cómo esta crueldad no se produce nunca contra los hijos; no podemos hablar de madres perversas o traidoras. Tampoco la violencia la ejercen mujeres celosas o despechadas y no encontramos casos de hijas traidoras...<sup>20</sup>

Por último, J. C. Exum<sup>21</sup> se ha fijado en el tipo «mujer asomada a la ventana» que se repite varias veces a lo largo de la historia deuteronomista: la madre de Sísara en Ju 5,28 espera mirando por la ventana a que el hijo vuelva de la guerra. Mikal, en 2Sa 6, mira por la ventana mientras David y todo Israel celebran la procesión del Arca por toda la ciudad. Jezabel, en 2Re 9,30, después de haberse pintado los ojos y acicalado su pelo, mira por la ventana esperando a Jehú. Para esta autora, la imagen de la mujer asomada a la ventana es la imagen propia de un varón que piensa que la casa, en cuanto reclusión, es el lugar de la mujer. Teniendo en cuenta que hemos hablado del mundo de la casa como el espacio propio de la mujer «tradicional», nos parece interesante la

19. Navarro, 2005: 229.

20. Notemos que no es infrecuente encontrarlas en otras literaturas, Esteban, 2005.

21. Exum, 1996: 72-77.

consideración de la ventana como la oportunidad de salir de la exclusión del rol tradicional. Notemos, además, cómo este modelo de «mujer asomada a la ventana», está frecuentemente presente en las representaciones artísticas.<sup>22</sup> Carmen Martín Gaité afirma: «La ventana ha tenido siempre para la mujer recluida en el hogar una doble función de compañía y consuelo en sus tareas domésticas y de espoleta para echar a volar su fantasía».<sup>23</sup> Quizá resulta legítimo considerar a estas mujeres ventaneras miembros de este modelo que quiere superar o escapar del lugar tradicional de la mujer también en Israel.

*El modelo de mujer sometida. Las «víctimas» del sistema*

En la HD algunas mujeres destacan por ser lo que hoy llamaríamos «víctimas del sistema».<sup>24</sup> Un sistema en el que los varones tienen la iniciativa sexual y se permiten seducirlas e incluso violarlas hasta la muerte. En un interesante artículo de la profesora A. Esteban, podemos leer:

Así pues, por lo general, en relación al asunto amoroso, los personajes masculinos o se mueven más bien por la lujuria (persiguiendo y forzando incluso en muchas ocasiones a las mujeres deseadas) o, a la inversa, ignoran o echan de su lado —con frecuencia traicioneramente a la mujer que les ama—. O bien, en todo caso, en su egoísmo hacen prevalecer sus propios intereses por encima de todo sin importarles el daño que a ellas les causan. Por otra parte, no pocos son tiránicos e intolerantes y abusan de su poder.<sup>25</sup>

Así, también en la HD distintos personajes femeninos, sufren la violencia, el abuso de poder o el desprecio que surgen, curiosamente, de relaciones en las que algo tiene que ver el amor: la primera esposa de Sansón es despreciada, dada a otro hombre y después reclamada (Ju 15,6); las mujeres vírgenes de Yabés de Galaad son dadas como esposas a los benjaminitas, para garantizar la supervivencia de la tribu (Ju 21,12-14);

22. Bastida, 1996.

23. Martín Gaité, 1987: 138.

24. «The narrative turns into a lament about the fate of enslaved women who are raped and made into objects by men», Scholz, 2004: 28.

25. Santos, 2005: 68.

Abner se acuesta con Rispá, la concubina de Saúl, para cobrarse sus servicios para con el rey (2Sa 3,6-11); Tamar es violada por su propio hermano (2Sa 13); y las concubinas de David se quedan guardando el palacio (2Sa 16,21), cuando todos los demás huyen de Abasalón porque peligran sus vidas.

En la vejez de David, Abisag es conducida al lecho del rey (1Re 1,2) porque tiene una necesidad «física» que Abisag puede subsanar: precisa la energía que, según la creencia tradicional, podía transmitir una joven virgen.<sup>26</sup> Pero, además de utilizada para beneficiar a David, Abisag parece una pieza de las maniobras sucesorias de Adonías (1Re 1,4-5).

Además, algunas mujeres —anónimas o tomadas colectivamente «a modo de harén»—,<sup>27</sup> están al servicio de la propaganda del varón del que se está hablando. Y así, en la historia de Salomón, no hay, como en la de David, historias de amor con mujeres concretas, sino afirmaciones del tipo: «El rey Salomón se enamoró de muchas mujeres extranjeras, además de la hija del faraón; ...tuvo setecientas esposas con rango de princesas y trescientas concubinas» (1Re 11,1-3) que sirven al propósito de exaltar las cualidades amoratorias del rey. Y algo semejante sucede en la historia de las mujeres que van a presentar su conflicto (1Re 3,16-28). Están ahí en realidad, para que se haga patente la sabiduría de Salomón:

Así como en la historia de las dos mujeres, el escenario es de caos y falta de conocimiento de la verdad, de lo que es correcto y ético; el gobierno de Salomón va a ser presentado como instrumento de conducción y orientación sostenida por la sabiduría divina, que el rey representa.<sup>28</sup>

Por otro lado, en la guerra —salvo Débora que dirige las operaciones militares— las mujeres quedan en la retaguardia y su papel activo se limita a ser «la voz laudatoria de las hazañas varoniles»<sup>29</sup> y, en el cumplimiento del derecho vigente sobre el botín, las mujeres sufren pasivamente, junto con otros, la ley del exterminio —de la que sólo se salva Rahab—. Y no olvidemos que, en el caso de la hija de Jefé, el voto

26. García Bachman, 2002.

27. Cardoso, 1996.

28. Cardoso, 1996: 30.

29. Chenoll, 2002: 52.

de su padre solicitando la victoria en la batalla, la convierte en el precio a pagar por ella.<sup>30</sup>

Por último, no debemos ignorar la hipótesis de una posible práctica de la hospitalidad sexual en Israel, fruto del contacto con los pueblos del entorno.<sup>31</sup>

*Las madres de reyes y las Reinas-Madres*<sup>32</sup>

En la historia deuteronomista se mencionan 19 madres de reyes: una, Betsabé, pertenece al tiempo de la monarquía unida, otra, Jezabel,<sup>33</sup> es reina de Israel —territorio Norte— y 17 pertenecen al tiempo de la monarquía dividida. J. Baskin alude a su rol social como «power in the public realm».<sup>34</sup> Estas mujeres son:

- 1Re 14,21, Naama, amonita, madre de Roboam
- 1Re 15,2, Maacá, madre de Abías, de Guesur (2Sa 3,3)
- 1Re 22,42, Josafat, hijo de Azuba
- 2Re 1,17, Joram, hermano de Josafat
- 2Re 8,26, Ocozías, hijo de Atalía, hija de Omrí, rey de Israel
- 2Re 12,1 Joás, hijo de Sibia, de Beerseba
- 2Re 14,1 Amasías, hijo de Joadán, de Jerusalén
- 2Re 15,1 Azarías, hijo de Jecolía, de Jerusalén
- 2Re 15,31, Jotam, hijo de Jerusa, hija de Sadoc
- 2Re 18,1, Exequias, hijo de Abí, hija de Zacarías
- 2Re 21,1 Manasés, hijo de Hefsiba

30. Chenoll, 2002: 56.

31. Gur-Klein, 2003.

32. «Ultimately I conclude, with Andreasen and against Ben-Barak, that the queen mother did have socio-political responsibilities in ancient Israel, particularly with regard to succession upon the old king's death. But, unlike Andreasen, I believe that these socio-political functions cannot be divorced from a cultic role. In fact, I propose that the queen mother's devotions to Aserah stand behind and are fundamental to the role accorded her in matters of succession», Ackerman, 1993: 388.

33. Jezabel es el único nombre de madre de un rey del Norte que aparece en el relato, pero es llamada «madre de rey» [gebirâ] por los habitantes del reino del sur (2Re 10,13). Además se describe su corte al estilo de la corte del sur: una corte basada en la sucesión dinástica y no en el carisma personal, alianzas con países extranjeros, alianzas matrimoniales, intrigas... Ackerman, 1993: 385-401.

34. Baskin, 1998: 35.

2Re 21,19 Mesulemet, hija de Haruz, de Jotbá

2Re 22,1 Josías, hijo de Yedida, hija de Adadías de Boscat

2Re 23,31 Joacaz, hijo de Hamutal, hija de Jeremías, de Libna

2Re 23,36 Joacim, hijo de Zebuda, hija de Pedadías, de Ruma

2Re 24,8 Joaquín, hijo de Nejusta, hija de Enlatan, de Jerusalén

2Re 24,18 Sedequías, hijo de Hamutal, hija de Jeremías, de Libna

Cuatro de ella desempeñan el papel de Reina Madre: Betsabé: (1Re 2,19), Maacá (1Re 15,13), Nejustá, (2 Re 24,8 y 24,12) y Hamutal (2Re 24,18).

Algunas provienen de Jerusalén: Joadán (2Re 14,1), Jecolía (2Re 15,1), Nejustá (2Re 24,8); otras de provincias: de Guesur, de Jotbá, de Boscat, de Libna, de Ruma, de Beerseba, o incluso de Israel.

A excepción de Jezabel, todas son madres de reyes del sur y los autores discuten mucho si la madre del rey desempeñaba un papel en la corte o no. Esta discusión puede enmarcarse en las afirmaciones de J. Baskin sobre el poder político y económico de algunas mujeres durante el período monárquico:

We do know from archaeological evidence that certain aristocratic women had cylinder seals, the means of marking their authority and identity upon clay bullae that would have sealed important correspondence and documents. This suggests that at least some women held a considerable degree of political and economic power during the monarchy period.<sup>35</sup>

S. Akerman y N.- E. A. Andreasen defienden que la reina madre tuvo responsabilidades socio-políticas relativas a la sucesión después de la muerte del rey. S. Ackerman atribuye, además, a Maacá (1Re 15,13), a Atalía (2Re 11,17-20) y a Nejustá, funciones cúlteras relacionadas con la figura de Astarté a la que habrían dado culto en el templo de Jerusalén.<sup>36</sup>

35. Baskin, 1998: 36-37.

36. «These multiple texts suggest that it was the norm in the southern kingdom in the ninth century, the eighth century, and the seventh century to worship both Yahvé and Asherah in the state temple of Jerusalem. The zeal of the reformers kings, Asa, Hezekiah and Josiah, to remove the Asherah cult was the exception», Ackerman, 1993: 391.

C. Lanoir, por su parte, ha hecho notar la existencia de tres mujeres del palacio intrigantes, sanguinarias y dispuestas a todo para conseguir sus propósitos políticos: Betsabé, Jezabel y Atalía.<sup>37</sup>

#### LOS MODELOS DE MUJER Y LOS MENSAJES DE LA HD

R. Albertz, en su amplio estudio sobre la religión de Israel,<sup>38</sup> señala entre los mensajes fundamentales del conjunto de la HD, la importancia de la legislación mosaica, la centralización del culto en el templo de Jerusalén, la prohibición del culto a imágenes y dioses extranjeros, la prohibición de prácticas como la adivinación y la prostitución sagrada, el exterminio del botín de la conquista, la prohibición de los matrimonios mixtos...

El estudio de los modelos femeninos presentes en esta literatura quiere completarse ahora con una exposición de la posible relación entre las protagonistas de estos modelos y los mensajes de la literatura deuteronomista. ¿Goza cada modelo de un papel concreto en el diseño literario del autor de la HD? ¿Se utilizan los modelos en función de la enseñanza que se quiere transmitir?

Hemos delimitado el estudio de esta relación a dos cuestiones centrales muy presentes en el conjunto de los libros que conforman la HD: la institución monárquica y la imagen de Dios. Estas dos cuestiones encierran, a su vez, los mensajes fundamentales de este conjunto literario que señalábamos más arriba. La monarquía, desde la elección de Saúl hasta el exilio de Joaquín, es el sistema que articula los acontecimientos históricos más relevantes del tiempo que se extiende desde la ocupación de la Tierra hasta la deportación a Babilonia. Nuestro trabajo rastreará el papel de las mujeres en la historia de esta forma de gobierno. Por otro lado, y como ha señalado algún autor, el período monárquico «The DH is a significant source for understanding the development of Israel's religion from polytheism to monotheism, because it contains texts from a broad time span, beginning with preexiling times and extending well into the Persian Period».<sup>39</sup> Vamos así a rastrear el papel de las mujeres en la conformación de la imagen del Dios de Israel que, en las puertas de la

37. Lanoir, 2005: 98.

38. Albertz, 1999.

39. Pakala, 2007: 160.

Tierra dice a Josué: «No tengas miedo ni te acobardes, porque Yahvé tu Dios estará contigo donde quiera que vayas» (Jos 1,9).

## LA INSTITUCIÓN MONÁRQUICA

### *Historia*

La historia de la monarquía en Israel, surgimiento - consolidación - decadencia - desaparición, recorre todos los libros que componen la HD. Una vez que la tierra se reparte y los distintos clanes familiares se asientan, comienza el período de los Jueces —un período anárquico y de graves desórdenes— durante el cual se escucha repetidamente *«por entonces no había rey en Israel y cada uno hacia lo que le parecía bien»*. Este estribillo ilumina la presentación del sistema monárquico como el único capaz de cohesionar y serenar la vida en la Tierra. La historia de la subida al trono de David, la sucesión por Salomón y la decadencia del sistema a la muerte de éste, van trenzando las historias que aparecen en los libros y tejen el entramado de enseñanzas y mensajes del deuteronomista que, marcado por la experiencia del exilio, hace un juicio sumarísimo a la monarquía como sistema y a la persona de cada uno de los reyes.

En esta historia, en su desarrollo narrativo y en su reflexión teológica, las mujeres desempeñan un papel fundamental.

En los textos que presentan la instauración de la monarquía y la elección de Saúl, las mujeres tienen una incidencia bastante tangencial (concubina e hijas), aunque, curiosamente, son mujeres las que muestran a Saúl cómo encontrar al profeta Samuel. Pero en la crisis de la monarquía de Saúl, la figura de Rispá —haciendo memoria de los muertos de la familia— puede entenderse, y así lo ha hecho A. Winters, como una denuncia de los abusos de David y una reivindicación de los derechos de la casa de Saúl. Dice esta autora:

Los comentaristas generalmente prestan poca atención a esta parte del relato. La mencionan, si acaso, como una bella ilustración de la ternura maternal. Hasta David quedó impresionado, dicen, del heroísmo y nobleza del corazón de Rispá, y se complació en mostrar su respeto por las sensibilidades de una madre infeliz arreglando la sepultura de sus hijos. Esta lectura es sorprendentemente ingenua, pasando por alto los elementos

económicos y políticos del relato y la fusión de sexo y política en la persona de Rispa.<sup>40</sup>

En la historia de la subida al trono de David, Mikal y Abigail van entrando y saliendo de los relatos al ritmo que va marcando la trama. Mikal representa la casa de Saúl, Abigail, por su parte, representa la entronización y la inauguración de un tiempo nuevo. En los comienzos, Mikal, la hija de Saúl que está enamorada de David, le ayuda —desde dentro— a conseguir el trono y a eludir las amenazas que contra él urde Saúl. Cuando el éxito de David parece seguro, Mikal sale de la historia y aparece Abigail. En la guerra entre las dos dinastías, David reclama a Mikal, pero cuando, finalmente, se establece, primero en Hebrón y después en Jerusalén, se multiplican las concubinas y se elimina definitivamente a Mikal porque representa el pasado.

En la historia de la sucesión, dos mujeres tienen un papel destacado en la narración. Una, Betsabé, por su papel activo que se muestra en las intrigas que pone en marcha a favor de su hijo Salomón; la otra, Abisag, que es utilizada no sólo para probar la capacidad de David para gobernar, sino también como moneda de cambio (1Re 2,21).

En la historia del reinado de Salomón, las mujeres que se relacionan con él participan, consciente o inconscientemente, de la trama de alianzas políticas y luchas por el poder que caracterizan el reinado. Accede al poder gracias a las intrigas de una mujer, su madre, y su triunfo se expresa de una manera gráfica con la referencia al matrimonio con la hija del faraón de Egipto —aunque también su primer rival, Hadad el edomita, recibirá del faraón de Egipto una mujer (1Re 11,19)—. No sólo eso, en opinión de algún autor,<sup>41</sup> el episodio de las dos mujeres que acuden a él buscando solución a su conflicto, está estratégicamente colocado en el conjunto de la presentación del reinado, entre el relato del sueño de Salomón y la descripción de las medidas administrativas, económicas y religiosas. Frente al conflicto y la incapacidad para conocer la verdad que esta mujeres muestran, Salomón aparece como pieza clave de la conciliación y la solución del conflicto. El rey representaría así, al frente

40. Winters, 1993.

41. Cardoso, 1996.



del pueblo, el único capaz de garantizar la seguridad y el acuerdo entre los miembros del mismo.

Por último, en la historia de la decadencia del sistema monárquico, que se inicia a la muerte de Salomón, las mujeres —especialmente las madres de los reyes— van a mostrar por su conducta o su procedencia, las zonas oscuras del gobierno.

#### *La valoración del sistema político*

En el conjunto de la HD se percibe repetidamente una queja en relación a la anarquía y el desorden moral del sistema monárquico.

Curiosamente, en las historias del tiempo anterior al surgimiento de la monarquía y —lógicamente—, en un intento de justificar esa forma de gobierno, aquellas historias en las que las protagonistas son mujeres, contribuyen a expresar la gravedad de la crisis. J. Baskin hace notar: «As Jodum Hackett has shown, the larger, more active public and aggressive roles given to Deborah and Yael may well indicate works composed during periods of “social dysfunction” and decentralization, when woman emerge from the shadows as more directed, overtly, aggressive, or powerful figures. Certainly, such characterizations of women are found in literature about times of crisis».<sup>42</sup>

Dos mujeres extranjeras, Rahab y Yael, que en el orden normal de la enseñanza deuteronomista serían responsables de la idolatría, sirven precisamente ahora a los intereses de Israel. En la historia de la construcción del santuario idólatrico de Micá (Ju 17,5) es la madre la última responsable de todo porque, cuando recupera el dinero robado por su hijo, entrega una parte para hacer un ídolo de metal fundido. El desorden y la crisis del momento se visibilizan en este caso, no sólo en la corrupción del culto, sino también en la perversión de la relación madre - hijo, por cuanto la madre comienza el diálogo bendiciendo al hijo que le ha robado (Ju 17,2).

La violencia y la dureza de muchas historias en las que las mujeres son protagonistas durante los relatos de Jueces - Samuel, sirven también a la causa promonárquica incrementando los ejemplos de decadencia moral.

42. Baskin, 1998: 34.

Ahora bien, cuando llega el momento de desacreditar sin paliativos esta forma de gobierno, el autor deuteronomista va a subrayar la responsabilidad de los varones que se relacionan con mujeres extranjeras (1Re 11,1-13) y la de esas mismas mujeres, en la corrupción de la monarquía. Pero, además, la presentación de algunas reinas y «reinas-madre», va a subrayar no su crueldad —Jezabel o Atalía— sino también su responsabilidad en relación al culto idolátrico.

#### *La imagen de Dios*

Los historiadores deuteronomistas dejan clara una y otra vez, su más profunda convicción teológica: Yahvé, el único Dios de Israel, ha elegido a este pueblo por puro amor gratuito. La ley de Moisés es expresión del compromiso que ambos han adquirido y garantía de una vida estable y tranquila en la Tierra. Y los profetas, con sus anuncios y denuncias, son los testigos de la constante presencia de Dios en medio de su pueblo.

A lo largo de la HD, las historias y sus protagonistas permiten que esta teología y su fracaso se escuche y se reivindique. Las historias de mujeres, como no podía ser de otro modo, son también historias que tienen que ver con el discurso teológico. Ahora bien, ¿puede sostenerse que cada modelo de mujer que hemos presentado tiene una participación singular en la presentación de las convicciones teológicas deuteronomistas? Vamos a proceder a analizar la contribución de las mujeres de cada modelo a la expresión de las convicciones teológicas de la HD. Nos fijaremos, pues, en lo que «dice» cada uno de los grupos.

#### *Lo que dicen las mujeres «tradicionales»*

Entre las mujeres del modelo «tradicional» para quienes la fecundidad es un valor fundamental, hemos destacado a aquellas que, siendo estériles, conciben gracias a la acción de Dios, que es el único que puede convertirlas en madres. Ana, que se convertirá en madre de Samuel, suplica un hijo varón (1Sa 1,11) y se compromete con voto a consagrarlo a Yahvé. El nombre del hijo recordará a todos que es fruto de una súplica concedida (1Sa 1,20). La madre de Sansón, que recibe la maternidad como un auténtico don que ni siquiera ha pedido, es la única interlocutora válida del mensaje de vida que el ángel transmite y la única capaz de discernir con lucidez que la visita y el don son, con toda seguridad, signos de vida (Ju 13,23). Por otro lado, aunque ella no hace ningún voto, es ella

la que recibirá instrucciones sobre todo lo relativo a su condición de *nazir*. Para la mujer de Sunam, el hijo también es don, esta vez un don que llega por mediación de el profeta Eliseo, y que parece reavivar un anhelo del que la mujer está desengañada hace tiempo (2Sa 4,16). Notemos, además, que la acción de Dios en estos tres casos tiene lugar en espacios domésticos o de la intimidad de la mujer. La madre de Sansón y la sunamita están en sus casas y Ana, aunque está en Silo, esta apartada del resto y reza en silencio. Y, por último, advirtamos que tanto en el caso de Sansón como en el de Samuel, el don de Dios es regalo no sólo para las madres concretas, sino para todo Israel porque tanto uno como el otro están destinados a ser protagonistas de momentos decisivos de la historia del pueblo. Estas «historias de héroes» ahondan en la convicción de que Dios es el que conduce la historia de Israel.

Además, otra mujer de este grupo, la viuda de Sarepta (1Re 17,7-23), que ve cómo la vida se aleja de su casa —no hay alimento y muere su hijo— la recibe de Dios, por medio del profeta.

Por otro lado, es posible que las mujeres que aparecen en el ciclo de Elías y Eliseo, al acercar la figura del profeta al ámbito de lo doméstico (la casa, el alimento...) y de las luchas femeninas (la fecundidad y la prosperidad de la familia), estén desplazando el espacio de lo sagrado desde lo público —lo institucional— hacia lo privado.<sup>43</sup>

Por último, las mujeres del tiempo de la conquista no participan del espacio público masculino que es la guerra y el asentamiento, pero sí están en las asambleas en las que se proclama la Ley de Moisés (Jos 8,35).

¿Qué dicen, entonces, estas mujeres sobre el Dios de Israel? Las mujeres de este grupo le reconocen como aquel que, no sólo da la vida, sino que la sustenta y defiende. Un Dios que escucha la oración de quien se siente necesitado y que dirige la historia de su pueblo. Este Dios, además, no se recluye en el templo de Jerusalén y en el culto, sino que se puede encontrar en el espacio doméstico donde se desarrolla la vida de la mujer y sin la mediación de los sacerdotes.

43. Winters, 1993.

*Lo que dicen las mujeres transgresoras*

En las historias de mujeres «transgresoras», que hemos considerado así porque se conducen con independencia y autonomía de los varones, también se perciben mensajes deuteronomistas de carácter teológico.

En primer lugar, al menos cuatro mujeres se enfrentan a los varones, bien para confesar la fe en el Dios de Israel, como Rahab (Jos 2,9-13), bien para exigir de ellos o el cumplimiento de una ley de Israel —la pitonisa de Endor (1Sa 28,9) o Tamar (2Sa 13,12-14; 13,16)—, o de un voto, como la hija de Jefté (Ju 11,36).

Pero entre las mujeres transgresoras encontramos también una consideración muy interesante del papel de la profecía y de la misión de los profetas. Cualquier lector del conjunto de la HD puede percibir que la notoria presencia de profetas, esto es, personas que en medio de la realidad que les toca vivir tienen una palabra de Dios que interpreta los hechos. Desde las primeras páginas del libro de Josué hasta el reinado de Joaquín, asistimos a un desfile de hombres y mujeres, que solos o en comunidad, viviendo en la corte o en medio del pueblo, antes y durante la monarquía, desempeñan esta función de intérpretes de la Palabra de Dios en la historia de Israel.

Entre las mujeres «transgresoras» por su autonomía frente a los varones, encontramos varias que, o bien son llamadas «profetisas», o bien profieren palabras o gestos que deben interpretarse como profecía.

El autor del libro de los Jueces dice que Débora era profetisa y juez (Ju 4,4). Por tres veces (Ju 4,6-7; 4,9; 4,14) su palabra interpreta y aclara cómo Dios dirigirá el enfrentamiento contra Yabín. A diferencia de otros jueces, ella no interviene personalmente en la contienda, se limita a interpretar el protagonismo de Dios en ella. Por eso, tampoco el éxito de la misma se le atribuye a ella, sino a Dios a quien el pueblo bendice (Ju 5).

Abigail (1Sa 25,28-31)<sup>44</sup> y Ana (1Sa 2,10) con sus palabras interpretan los acontecimientos en clave religiosa. Abigail adelanta lo que será

44. «Abigail cumple perfectamente la función de profetisa (la vimos anticipando el oráculo de Natán) y David puede decir de ella que “el Señor te ha enviado a mi encuentro”. Lo esencial del profeta es que es “enviado” por Dios y “habla” en su nombre. Las dos condiciones se cumplen en el caso de Abigail. Pero la genialidad del autor consiste en no presentarla claramente como profetisa; se limita a insinuar. Abigail, como Amós, podría haber dicho: “No soy profetisa ni hija de profetisa”. Pero, igual que Amós, transmite la palabra del Señor y salva a David de cometer un error gravísimo», Sicre, 1997: 169-170.

después la profecía de Natán (2Sa 7); Ana, anuncia el sentido de la misión de Samuel.

Además, hay una enseñanza en relación con la profecía: las mujeres muestran bien la postura que ha de tomarse ante el profeta e incluso, como en el caso de Julda (2Re 22), hacen notar el valor legitimador de la palabra profética.

¿Qué dicen del Dios de Israel las mujeres «transgresoras»? Estas mujeres reivindican un Dios que manifiesta su elección y su amor incondicional en la Ley de Moisés, que sella la alianza entre Dios y su pueblo. Además, reclaman y legitiman el profetismo como una característica que significa a los miembros del pueblo de Israel y que habla de la presencia constante de Dios en medio de la historia de su pueblo. Por último, como las mujeres del modelo anterior, muestran una religión poco institucionalizada y más carismática.

#### *Lo que dicen las víctimas del sistema*

Las mujeres anónimas y víctimas de la configuración religioso-social de la sociedad en la que surge la HD, están en algunos casos relacionadas con la idolatría.

El cumplimiento de la «ley del exterminio» (De 20,16-17), la aniquilación total del enemigo, —para que no os enseñen a hacer las mismas cosas horribles que ellos hacen en honor de sus dioses, y os hagan pecar contra el Señor vuestro Dios—, incluye a todas las mujeres.

La entrega de la mujer del levita a los habitantes de Gibeah ha sido interpretada a partir de Le 18,22 que prohíbe las relaciones sexuales entre varones, como si se tratara de una manera de evitar la violación de ese precepto. Hay quien cree que el v. 23 «no os portéis mal. Puesto que este hombre ha entrado en mi casa, no cometáis esa infamia», tiene que ver con la violación de las leyes de hospitalidad. Otros creen, sin embargo, que no es sino una manera de humillar al levita<sup>45</sup> y de vengar su honra. En todo caso, parece que la mujer se sacrifica para que la ley de Israel no se viole.

Por otro lado, en la solución dada a la eventual extinción de la tribu de Benjamín, que en el conjunto del mensaje de la HD significa la

45. Navarro, 2005.

destrucción del Israel que en tribus se ha repartido por la Tierra, el tratamiento dado a las mujeres de Yabés de Galaad, las que mueren y las vírgenes entregadas a los benjaminitas, hace de ellas víctimas de las decisiones de los varones.

Por último, del castigo a los hijos de Elí «malvados que no conocían a Yahvé, ni las normas de los sacerdotes respecto al pueblo» (1Sa 2,12), se resiente también una mujer, la de Pinjás que «oyó la noticia de que el arca había sido capturada y la muerte de su suegro y su esposo, se encogió y dio a luz, pues le habían acometido sus dolores» (1Sa 4,19). No sólo eso, muere en el parto no sin antes dejar en su hijo la marca de la tragedia vivida: «lo llamó Ikabod —sin gloria—, diciendo la gloria de Dios ha sido desterrada de Israel» (1Sa 4,21).

Lo que el silencio y la violencia ejercida sobre estas mujeres denuncia es el pecado de Israel, que se burló de los mensajeros de Dios, despreció sus palabras y se mofó de sus profetas, y así cumplió la profecía de Samuel: «ese día os lamentaréis a causa del rey que os habéis elegido pero entonces Yahvé no os responderá» (1Sa 8,18).

#### CONCLUSIONES

El mapa de personajes femeninos que se despliega por toda la HD nos ha conducido por los grandes jalones narrativos y teológicos de este gran conjunto literario. Hemos pretendido retratar los rostros, recuperar los nombres y las historias, ahondar en el servicio que todas estas mujeres han podido prestar a los objetivos del deuteronomista.

En primer lugar, el abanico de rostros, tipologías e historias nos ha ofrecido un vivo retrato del Israel instalado en la tierra. Un pueblo marcado por las relaciones familiares de sus miembros, por la lucha titánica por la supervivencia y por la firme convicción de ser el pueblo elegido por Yahvé.

Madres, hijas, concubinas y esposas han mostrado un mundo doméstico donde el pulso vital de la HD se percibía en el drama fecundidad-esterilidad, en la lucha por el pan o en la memoria de los varones muertos.

Las mujeres que han salido al espacio público sin contar con los varones, han hecho valer la ley de Israel y han reivindicado la profecía como un carisma propio de todos los miembros del pueblo.

Por último, todas han participado de los éxitos y fracasos de la monarquía.

Pero no sólo eso. Al terminar este rastreo por las imágenes femeninas de la literatura de la llamada Historia Deuteronomista notamos que la riqueza y la cantidad de perfiles nos permiten decir con J. Baskin: «As Eve Sedgwick has shown for a different corpus of literature, these stories featuring women are not necessarily about women but about relations between men».<sup>46</sup>

Efectivamente, gracias a las mujeres que hemos colocado bajo el título «tradicional» hemos percibido mejor algunos perfiles de hombres como Sansón, David o Amnón, porque en sus relaciones con las mujeres han mostrado rasgos de su personalidad —la debilidad de Sansón, la hipocresía de David y la violencia de Amnón— en alguna manera disimulados en las demás relaciones.

No sólo eso, hemos percibido en la literatura de la HD un intento de hablar con una única voz y una única personalidad pública, la de los hombres. Y así, aunque, hemos asistido al sacrificio del colectivo femenino —junto con los niños y animales— y a su dependencia de los varones, hemos dado la palabra a muchas mujeres que en la HD la toman.

Por último, todo este recorrido por las imágenes femeninas ha querido ser una oportunidad de hacer visibles personajes de gran calado en esta colección bíblica, mujeres que, o bien por anónimas, o bien por ser contempladas como «espejo de los varones», no han podido brillar con luz propia.

Tomamos de C. Lanoir unas palabras que nos ayudan a sintetizar los resultados de este trabajo:

La femme reconnue dans HD est une femme active, fidèle, à la fois indépendante et maternelle, qui peut se conquérir une autorité grâce à sa lucidité et à une sorte de sagesse populaire qui lui donne l'éloquence suffisante pour dialoguer avec un roi ou un prophète. Elle est observante de la loi et attachée à son peuple (c'est le cas de la femme de Shounem qui déclare en 2 Re 4,14: «je vis tranquille au milieu de mon peuple»). Même

46. Baskin, 1998: 39.

si elle prend parfois quelques libertés, elle accepte l'autorité du chef de famille ou du roi.<sup>47</sup>

### BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, S., 1993, "The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel", *Journal of Biblical Literature* 112, pp. 385-401.
- ALBERTZ, R., 1999, *Historia de la religión de Israel en la época del Antiguo Testamento I y II*, Trotta, Madrid.
- AXEL KNAUF, E., 2002, "The Queens' Story. Bathsheba, Maacah, Athaliah and the 'Historia of Early Kings'", *Lectio Difficilior* 2, on-line: [http://www.lectio.unibe.ch/02\\_2/axel.htm](http://www.lectio.unibe.ch/02_2/axel.htm) (consulta 12/03/2008).
- BAL, M., 1988, *Death and dissymetry. The politics of coherence in the book of Judges*, The University of Chicago Press, Chicago - London.
- BASKIN, J. (Ed.), 1998, *Jewish women in t historical perspective*, Wayne State University Press, Detroit.
- BERMÚDEZ, K. - KAPLAN, A., 2004, "Mujeres, diversidad y diálogo. De caminos y fronteras", *Asparkia: investigació feminista* 15, pp. 27-42.
- BIRD, P. A., 1989, "The harlot as an heroine: narrative art and social presupposition in three old testament texts", *Semeia* 46, pp. 119-135.
- CARDOSO, N., 1996, "Prostitutas-Madres-Mujeres. Obsesiones y profecías en 1 Reyes 3,16-28", *Ribla* 25.3, pp. 28-40.
- CHENOLL ALFARO, R. R., 2002, "Mujeres en guerra. Tradiciones y símbolos en el Antiguo Testamento" en Alfaro Bech, V. - Rodríguez Martín, Victoria E. (Eds.), *Desvelar modelos femeninos: valor y representación en la antigüedad*, Servicio de publicaciones. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga, pp. 51-74.
- DALMASSO, M. T., 2001, "Discurso filmico y construcción de identidades: figuras de mujer", *Revista Latina de Comunicación Social* 44, en línea <http://www.ull.es/publicaciones/latina/2001/latina44septiembre/4402dalmaso.htm> (Consulta 11/03/2008).
- DE PURY, A. - RÖMER, TH - MACCHI, J. D., 2000, *Israel constructs its history. Deuteronomistic historiography in recent research*, Continuum International Publishing Group, Sheffield.

47. Lanoir, 2005: 104.



- DÍAZ SOLOAGA, P., 2007, "Valores y estereotipos femeninos creados en la publicidad gráfica de las marcas de moda de lujo en España", *Análisi* 35, pp. 36-37.
- DIBO, G., 2002, "Una práctica de negociación no violenta. La negociación de Abigail con David (1 Sam 25)", *Ribla* 41.1, pp. 29-38.
- DUMAIS, M., 1987, *Las mujeres en la Biblia*, Ediciones Paulinas, Madrid.
- ESCARTÍN, M. J. - SUÁREZ, E., 2001, "Trabajo social y género. Algunas claves para nuevas estrategias de intervención social", *Santiago* 93, pp. 102-128.
- ESTEBAN SANTOS, A., 2005, "Mujeres terribles (heroínas de la mitología griega)", *Cuadernos de filología clásica: estudios griegos e indoeuropeos* 15, pp. 63-93.
- EXUM, J. CH., 1993, *Framented women. (Sub)versions feminists of biblical narratives*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- , 1996, *Plotted, shot and painted. Cultural representations of biblical women*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- FUCHS, E., 2000, *Sexual politics in the biblical narrative. Reading the Hebrew bible as a woman*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- GARCÍA BACHMAN, M., 2002, "Un rey muy viejo y una muchacha muy linda; una violencia casi imperceptible", *Ribla* 41.1, pp. 50-57.
- GUR-KLEIN, T., 2003, "Sexual hospitality in the Hebrew Bible?", *Lectio Difficilior* 2, on-line: [http://www.lectio.unibe.ch/03\\_2/gur.pdf](http://www.lectio.unibe.ch/03_2/gur.pdf) (consulta 06/10/2009).
- LANOIR, C., 2005, *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le livre des juges*, Labor et Fides, Genève.
- MARTÍN GAITE, C., 1987, *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española actual*, Espasa Calpe, Madrid.
- NAVARRO PUERTO, M., "El sacrificio del cuerpo de la mujer en la Biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (la mujer del levita)" en Arriaga, M. - Estévez, J. M. (Coord.), 2005, *Cuerpos de mujer en sus (con) textos anglogermánicos, hispánicos y mediterráneos: una aproximación literaria, socio-simbólica y crítico-alegórica*, Arcibel Editores S. L., Sevilla, pp. 227-242.
- PAKALA, J., 2007, "The Monotheism of the Deuteronomistic History", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 21, pp. 159-178.
- PRESSLER, C., 1993, *The view of women found in the deuteronomic laws*, De Gruyter, Berlin - New York.

- RIZZANTE, A. M. - GALLAZZI, S., 2002, "Y violaron también su memoria", *Ribla* 41.1, pp. 17-28
- RÖMER, T. - SCHMID, K., 2007, *Les dernières rédactionws du pentateuque, de l'hexateuque et de l'ennéateuque*, Leuven University Press - Peeters, Leuven.
- RÖMER, T., 2000, *The future of the deuteronomistic history*, Peeters, Leuven.
- SCHOLZ, S., 2004, "Gender, Class, and Androcentric Compliance in the Rapes of Enslaved Women in the Hebrew Bible", *Lectio difficilior* 1, on-line [http://www.lectio.unibe.ch/04\\_1/Scholz.Enslaved.htm](http://www.lectio.unibe.ch/04_1/Scholz.Enslaved.htm) (consulta 12/03/2008).
- SICRE, J. L., 1996, "La investigación sobre la historia deuteronomista. Desde Martin Noth hasta nuestros días", *Estudios bíblicos* 54, pp. 361-415.
- , 1997, *Primer libro de Samuel*, Herder, Barcelona.
- STONE, R., 1996, *Sex, honour and power in the deuteronomistic history*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- TAMARKIN, P., 2006, "The levite's concubine: new light on a dark story", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20, pp. 125-146.
- TORRE, I., noviembre 2001-febrero 2002, "La mujer «ventanera» en la poesía de Carmen Martín Gaité", *Especulo. Revista de estudios literarios* 19, on-line [www.ucm.es/info/especulo/numero19/ventana.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero19/ventana.html) (consulta 12/03/2008).
- WINTERS, A., 1992, "La memoria subversiva de una mujer", *Ribla* 13.3, pp. 77-86.