



Revista Estudos Feministas

ISSN: 0104-026X

ISSN: 1806-9584

Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de
Comunicação e Expressão da Universidade Federal de
Santa Catarina

Ordorika, Ianire Angulo

Tres mujeres bíblicas capaces de construir una identidad femenina alternativa

Revista Estudos Feministas, vol. 30, núm. 1, e74666, 2022, Enero-Abril

Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Comunicação
e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina

DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n174666>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38170954007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UABM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Tres mujeres bíblicas capaces de construir una identidad femenina alternativa

Ianire Angulo Ordorika¹  0000-0003-3682-4151

¹Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, Granada, España. 18080



Resumen: La Biblia y el feminismo han mantenido a una relación difícil a lo largo de la historia. La cultura occidental nace en parte de la tradición judeocristiana, asumiendo como propia la milenaria percepción de la mujer que está presente en la Escritura. Muchos de los relatos bíblicos han sido utilizados para justificar y mantener una ideología patriarcal a lo largo de los siglos. Puesto que los relatos bíblicos siguen teniendo capacidad para construir la identidad de un grupo humano, conviene rescatar algunas protagonistas que no siempre han sido valoradas adecuadamente y que tienen capacidad para ofrecer una identidad femenina alternativa. Débora, la amada del Cantar de los Cantares y Judit son tres personajes bíblicos que rompen los clichés femeninos de su momento y ofrecen un modelo de mujer diverso al tradicional y que puede resultarnos muy actual.

Palabras clave: mujeres; Biblia; Antiguo Testamento; identidad alternativa.

Three Biblical Women Capable of Building an Alternative Female Identity

Abstract: Feminism and the Bible have maintained a difficult relationship throughout history. Western culture is born in part out of the Judeo-Christian tradition, assuming as its own the ancient perception of women that is present in Scripture. Many Biblical accounts have been used to justify and maintain a patriarchal ideology throughout the centuries. Since Biblical stories still can construct the identity of a human group, it is convenient to rescue some female protagonists who can provide an alternative female identity, although they have not always been adequately valued so far. The Beloved of the Song of Songs, Deborah, and Judith are three Biblical characters that break the female clichés of their time and provide a model of women different from the traditional and could be quite contemporary to us.

Keywords: Women; Bible; Old Testament; Alternative identity.

Três mulheres bíblicas capazes de construir uma identidade feminina alternativa

Resumo: A Bíblia e o feminismo têm mantido uma relação difícil ao longo da história. A cultura ocidental nasce em parte da tradição judaico-cristã, assumindo como sua própria a antiga percepção das mulheres que está presente nas Escrituras. Muitos dos relatos bíblicos tenham sido usados para justificar e manter uma ideologia patriarcal ao longo dos séculos. Uma vez que os relatos bíblicos continuam a ter a capacidade de construir a identidade de um grupo humano, é apropriado resgatar alguns protagonistas que nem sempre foram devidamente valorizados e que têm a capacidade de oferecer uma identidade feminina alternativa. Deborah, a amada do Cântico dos Cânticos e Judit são três personagens bíblicas que quebram os clichés femininos do seu tempo e oferecem um modelo de uma mulher que é diferente do tradicional e que pode ser muito atual para nós.

Palavras-chave: mulheres; Bíblia; Antigo Testamento; identidade alternativa.

Biblia y feminismo ¿una relación espinosa?

Resulta imposible hablar de manera unívoca sobre el feminismo. Bajo este término se amparan diversas posturas y percepciones que a veces podrían parecer incluso contradictorias. Uno de los mayores logros de nuestra sociedad moderna es el reconocimiento de la igualdad fundamental entre varones y mujeres, al menos a un nivel teórico y aunque estemos lejos de extraer todas sus consecuencias prácticas. En este proceso de toma de conciencia de que toda

la humanidad sale beneficiada en la medida en que varones y mujeres avanzamos juntos y de la mano, la Biblia no siempre ha sido un elemento generador de armonía.

Aquello que recuerda y narra la comunidad humana a la que pertenecemos construye quiénes somos. Las sociedades se edifican a partir de los recuerdos compartidos. Desde esta clave se acuñó el concepto “memoria colectiva” (Maurice HALBWACHS, 2004), esencial en la psicología social (Darío PÁEZ; Elza TECHIO; José MARQUES; Carlos Martín BERISTAIN; 2007, p. 697-698). Simplificando mucho la cuestión, hablamos de “memoria colectiva” como el conjunto de recuerdos que retiene y potencia un grupo humano determinado. A partir de estos recuerdos compartidos se elaboran las representaciones del pasado y, de este modo, se construye la identidad grupal. Se trata de algo más amplio que las meras marcas que imprime lo vivido en el presente, pues se genera con la intención de ser transmitido y conservado a lo largo de las generaciones.

La memoria no es aséptica, sino que condiciona las actitudes prácticas, los modos de comprender la realidad y los afectos en el presente. Así se prolonga en el tiempo, con frecuencia de modo muy inconsciente, aquello que va delineando la identidad del conjunto al que se pertenece. La memoria colectiva no solo va definiendo quiénes somos los pertenecientes al mismo grupo humano, sino que se emplea también para potenciar los vínculos entre los miembros y defender la identidad social. Para ello, el recuerdo selecciona lo positivo, omite lo negativo y reformula lo vivido. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que gran parte de la identidad, tanto personal como colectiva, se construye a partir de narraciones que marcan las fronteras con respecto a los otros y proponen comportamientos considerados morales (Jeffrey K. OLICK, 2006).

Vamos definiéndonos como parte de una sociedad en función de aquello que esta misma recuerda. La memoria colectiva determina el modo en que un grupo humano comprende qué implica ser mujer y cómo se debe situar en la realidad. Esta percepción se transmite de generación en generación y suele ser bastante inconsciente. Una gran parte de nuestra identidad se gesta desde aquí, por lo que es fácil aplicar los principios de esta memoria colectiva a la cuestión del feminismo (Amelia VALCÁRCEL, 2001).

Además, desde esta clave es innegable el papel de la Escritura en el mundo occidental. Este nace al abrigo de las tradiciones judeocristianas, pues, transmitidas de generación en generación a lo largo de los siglos, han construido nuestra identidad cultural. De ahí que muchos autores hayan culpabilizado a esta tradición de cómo el mundo occidental ha percibido a las mujeres a lo largo de la historia, así como de aquellos roles de género que se han asumido de modo inconsciente, casi por ósmosis. La Biblia ha estado detrás incluso de legislaciones civiles que penalizaban ciertos comportamientos cuando estos eran realizados por mujeres. A modo de ejemplo, es lo que sucedía en Portugal en la Edad Media (Edlene OLIVEIRA SILVA, 2011). Para no pocos estudiosos, la mitología greco-romana y los relatos bíblicos han sostenido y perpetuado el discurso patriarcal a lo largo de los siglos (Julia Danaide MIRANDA GARCÍA, 2012).

Si bien nos puede brotar una mirada de cierta benignidad hacia la misoginia característica de las sociedades antiguas, no sucede igual con los relatos que, brotando de ese contexto cultural, continúan siendo significativos hoy para muchas personas. Podemos aceptar que hace miles de años se considerara a la mujer como una propiedad más del varón, pero no es tan fácil consentir que esta percepción se siga transmitiéndose en unos textos que, en cuanto Palabra de Dios para un nutrido grupo humano, siguen teniendo autoridad.

Si bien es cierto que la Biblia nace en el seno de unas comunidades religiosas, se trata de uno de los elementos más influyentes de la cultura occidental. De algún modo, ha dejado de pertenecer en exclusiva al ámbito creyente para convertirse en patrimonio universal de la humanidad. De ahí que sean muchos los que aboguen por una lectura profana de la Escritura diferenciada de la religiosa (José Manuel SÁNCHEZ CARO, 2012). Su influencia en la cultura no se limita a expresiones artísticas, como la literatura, música o pintura, sino que también late tras los valores compartidos y la percepción de la realidad. Así sucede con convicciones como la igualdad esencial de toda persona, la dignidad humana o la solidaridad, por más que se hayan desgajado de su raíz religiosa y se asuman de forma secular. Esto mismo sucede con la comprensión de la identidad femenina.

A modo de ejemplo, el relato del pecado de Adán y Eva (Génesis 3) no es solo relevante para creyentes judíos y cristianos, pues es ya patrimonio de toda la humanidad, más allá de la confesión religiosa. El modo en que este pasaje ha sido interpretado a lo largo de la historia ha servido con frecuencia para culpabilizar al género femenino de las desgracias de este mundo, así como para estigmatizar de tentadora a toda mujer por el simple hecho de serlo (Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, 2015).¹

Si el caso de Eva puede ser el más evidente, no faltan ejemplos de personajes bíblicos femeninos que han servido para reforzar un rol inferior y supeditado al varón. La gran paradoja

¹ La interpretación de la mujer primigenia como responsable de desobediencia y de un error fatal no ha sido la única carga que se ha volcado sobre los hombros de Eva a lo largo de los siglos. A pesar de esta estigmatización tradicional, los estudios bíblicos se mueven actualmente por otros derroteros.

es que los grandes movimientos, que reivindicaron la igualdad esencial entre varones y mujeres, también tuvieron su germen en la tradición judeocristiana que se refleja en la Escritura. Aunque no siempre se hayan interpretado de modo correcto, los relatos bíblicos de la creación expresan cómo todo ser humano goza de la misma dignidad por ser imagen y semejanza del Creador (cf. Génesis 1,27). Quienes, impulsadas por esta certeza bíblica, pedían el voto femenino, eran rebatidas por sus opositores a través de textos también bíblicos. Estas vivencias justifican suficientemente que la relación entre la Escritura y el feminismo sea, por lo menos, espinosa, por más que en las últimas décadas se haya impulsado con fuerza la teología feminista (Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, 2004; Angie SIMONIS, 2012, 16).

Una de las grandes inquietudes de quienes reflexionan sobre Dios desde una perspectiva de género es cómo interpretar los textos sagrados. La búsqueda de una hermenéutica en esta clave ha atravesado el despliegue de la teología feminista desde sus inicios (Ivone GEBARA, 1995). Con todo, esta cuestión es abordada por una disciplina dentro de la teología que tiene su metodología propia. Se trata de los estudios bíblicos en clave feminista.

Nacida en el seno de una cultura profundamente patriarcal, la Biblia ha sido interpretada también desde esta misma clave, silenciando o proyectando sobre las mujeres que la protagonizan prejuicios culturales. Consciente de esto, la interpretación feminista ha pretendido principalmente rescatar tradiciones femeninas olvidadas, recuperar aquellas que se han comprendido desde patrones androcéntricos, cuestionar ciertas traducciones de los textos bíblicos realizadas desde sesgos patriarcales o completar significativas ausencias femeninas de las tradiciones conservadas (Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, 1996; Carmen SOTO, 2004).

No debería sorprendernos que entre las líneas de la Biblia encontremos muchos personajes que pretenden reforzar y mantener el *statu quo* social del momento histórico en el que nacen, consolidando así el rol femenino propio de una sociedad profundamente patriarcal. Es, por ejemplo, lo que sucede con la descripción de la mujer ideal que aparece al final del libro de los Proverbios. Se trata de un elogio que, siendo coherente con el momento histórico en el que se compone, ha servido para perpetuar un modo social de situarse la mujer a lo largo de los siglos. De hecho, *La perfecta casada*, de Fray Luis de León (1957), es una reinterpretación de este poema, con el que termina el libro bíblico de los Proverbios (Josemi LORENZO ARRIBAS, 2001).

¿Quién encontrará a una mujer ideal? Vale mucho más que las piedras preciosas. Su marido confía plenamente en ella, pues no carecerá de nada. Le da beneficios sin pérdidas todos los días de su vida. Adquiere lana y lino y los trabaja con finas manos. Es como un barco mercante que trae de lejos sus provisiones. Se levanta cuanto aún es de noche para dar el sustento a su familia y las órdenes a sus criadas. Examina y compra tierras, y con sus propias ganancias planta viñas. Se arremanga con decisión y trabaja con energía. Comprueba si sus asuntos van bien y ni de noche apaga su lámpara [...] Su casa no le teme a la nieve, pues todos los suyos llevan vestidos forrados [...] Su marido es reconocido en la plaza, cuando se sienta con los ancianos del lugar (Proverbios 31,10-18.21.23).

Si bien lo más habitual es encontrar relatos bíblicos que refuerzan este rol, también nos encontramos con algunos personajes femeninos que rompen con el modelo que nos cabría esperar. Se trata de narraciones a las que no siempre se ha dado relevancia o que se han interpretado de modo muy alejado de lo que expresa el texto bíblico. Pero, si volvemos la mirada hacia esos pasajes del Antiguo Testamento,² descubriremos a mujeres cuyo protagonismo y actitud descalabran las expectativas sociales sobre ellas.

Aunque no sean los más conocidos, la Biblia ofrece personajes femeninos que no se restringen a las tareas del hogar. Mujeres que se desenvuelven con soltura en la vida pública, que no se presentan supeditadas a un varón del que dependan. Al revés, mujeres que se relacionan con ellos de igual a igual y hacen oír su voz con libertad y sin reparos. Sin caer en el error de valorarlas desde criterios anacrónicos, se las dibuja como quienes no necesitan depender infantilmente de otro para ser ellas mismas, como personas liberadas de esa inseguridad que se protege en expectativas ajenas y como capaces de enriquecer a los demás compartiendo sus ideas, opiniones y vivencias con voz propia.

Como ya hemos recordado, la identidad se construye a través de las historias que un grupo humano recuerda y narra (MIRANDA GARCÍA, 2012, p. 87). Contar las historias pasadas del grupo sirve como forma de construir esa memoria colectiva que nos da identidad grupal (Carlos GIL ARBIOL, 2008). Puesto que la Biblia es, sin duda, parte de ese pasado común que constituye nuestra cultura, se hace necesario recuperar aquellas figuras bíblicas que han sido acalladas a lo largo de ese proceso de selección inconsciente, en el que se elige qué se recuerda y qué se prefiere omitir, acallar o reinterpretar.

² Recordamos que la Biblia cristiana tiene dos partes diferenciadas. El Antiguo Testamento, que es previo al nacimiento de Jesús de Nazaret, y el Nuevo Testamento. En el caso de la Biblia católica, el Antiguo Testamento consta de 46 libros frente a los 27 del Nuevo Testamento. En adelante, recurriremos a las abreviaturas de los libros bíblicos para referirnos a los textos: Jueces (Jue), Cantar de los Cantares (Cant) y Judit (Jdt).

Cambiar la memoria supone ir transformando también la percepción de un grupo humano. La identidad femenina en las culturas occidentales se ha reforzado a lo largo de los siglos recurriendo a lecturas sesgadas de la Escritura. Aquellos personajes bíblicos femeninos que rompían con las expectativas sociales del momento han sido silenciados o mal interpretados a lo largo del tiempo. Recuperarlos y ponerlos en el lugar que merecen puede ser una ayuda para redefinir la identidad femenina en la actualidad. Puesto que la cultura occidental está configurada por el relato bíblico, la recuperación y el recuerdo de aquellas mujeres alternativas pueden reforzar un modo diverso de plantear el rol masculino y femenino en nuestra sociedad.

Esto explica la urgencia de recuperar aquellas narraciones bíblicas que han estado más silenciadas y resultan menos conocidas, en las que sus personajes femeninos llaman la atención por tener voz propia y romper con las expectativas de la sociedad de ese momento. Se trata de mujeres fuertes y con autoridad que recorren la tradición judeocristiana y, aún hoy, pueden servir como relato alternativo capaz de tejer la identidad femenina desde otros parámetros. Vamos a dedicar las próximas páginas a tres de estas protagonistas bíblicas: Débora, la mujer del Cantar de los Cantares y Judit.

Débora: Líder carismática

Los textos bíblicos tienen un largo y complejo proceso de redacción, especialmente aquellos que recogen entre sus páginas tradiciones muy antiguas que anteriormente habían sido transmitidas de forma oral durante mucho tiempo. El libro de los Jueces es uno de estos casos (José Luis SICRE, 2018). Este sirve de transición entre el relato de la entrada en la tierra prometida, narrado en Josué, y el inicio de la monarquía en Israel, que se comienza a contar en 1 Samuel. Entre ambos momentos se van presentando una serie de líderes, denominados "jueces", que van a orientar la vida de las distintas tribus que configuran Israel.

Ningún relato es aséptico, menos aquellos con los que un pueblo ha narrado su identidad más profunda a lo largo de los siglos. Como ya hemos sugerido, estos textos recogen el pasado compartido y recordado que pretende establecer los rasgos identitarios colectivos, así como los valores y principios que se buscan transmitir de generación en generación. Entre las líneas de Jueces no es difícil descubrir dos intenciones fundamentales (SICRE, 2018). La primera es teológica, pues pretende evidenciar lo dañina que resulta la idolatría. La segunda tiene un sesgo político, ya que presenta a la monarquía como solución necesaria ante la degeneración tanto del pueblo como de los jueces que lo lideran. En función de estas finalidades, se repite constantemente un esquema teológico que, desde nuestra mentalidad, puede resultarnos chocante. Tras la salvación que Dios regala, el pueblo peca y, como consecuencia, es castigado. Esto lleva a Israel a caer en la cuenta de su error y, tras arrepentirse, le sigue el perdón divino (Antonio GONZÁLEZ LAMADRID, 2000). Sirva este texto como ejemplo de este esquema que se repite una y otra vez:

Los israelitas volvieron a hacer lo que desagradaba a YHWH; y YHWH fortaleció a Eglón, rey de Moab, por encima de Israel, porque hacían lo que desagradaba a YHWH. A Eglón se le juntaron los hijos de Amón y de Amalec; salió y derrotó a Israel, y tomó la ciudad de las Palmeras. Los israelitas estuvieron sometidos a Eglón, rey de Moab, dieciocho años. Entonces los israelitas clamaron a YHWH y YHWH les suscitó un libertador (Jue 3,12-15a)³.

Dentro de esta secuencia repetitiva, los jueces son parte de la expresión de perdón y salvación por parte de YHWH. Estos personajes se presentan como respuesta divina al clamor del pueblo que suplica. Entre esos líderes políticos y espirituales del pueblo se encuentra Débora, que es la protagonista de los capítulos cuarto y quinto de este libro (Jack M. SASSON, 2014; SICRE, 2018). En el capítulo cuarto se habla de ella en prosa, mientras que en el quinto se hace a través de un cántico poético. La extensión que se le dedica a esta mujer no es un dato anodino. En la Escritura, como en muchos aspectos de nuestra vida, la economía juega un papel determinante. Si algo se puede narrar en dos versículos en vez de en cuatro, se optará por reducir el relato. El simple hecho de dedicar mucho espacio a un personaje, como sucede con Débora, nos informa ya de su relevancia.

A pesar de esta importancia que le otorga a Débora el texto bíblico, la repercusión que este personaje ha tenido en el imaginario colectivo ha sido más bien pequeña. Este hecho parece estar relacionado con el modo en que se nos presenta a Débora, que ya resulta llamativo. "En aquel tiempo, Débora, una profetisa (*n'bi'āh*), mujer de Lapidot, era juez en Israel. Se sentaba bajo la palmera de Débora, entre Ramá y Betel, en la montaña de Efraín; y los israelitas subían donde ella en busca de justicia" (Jue 4,4-5).

Es muy probable que el hecho de ser presentada como profetisa y juez haya provocado que esta mujer haya sido incomprendida, infravalorada e incluso silenciada a lo largo de la historia. Varios comentaristas del s. XIX la presentaban como ejemplo de cómo Dios es capaz de

³ A lo largo del artículo recurriremos a YHWH para referirnos a Dios. Se trata de la transcripción a nuestra grafía de las cuatro letras hebreas que configuran el nombre de Dios revelado a Moisés (Éxodo 3,14). Aunque en nuestras biblias solemos vocalizarlo como Yahveh, preferimos recurrir a estas cuatro letras como expresión de respeto y reverencia.

llevar adelante su deseo a pesar de la limitación de sus mediaciones, de forma que incluso era capaz de gobernar y hablar a través de una mujer. Del mismo modo, se procuró interpretar a Débora desde los valores de dulzura, sumisión y discreción, valorados para la mujer de ese siglo, pero muy alejados del carácter que se desprende de este personaje a partir del texto bíblico (Carmen YEBRA, 2015).

Lo primero que se afirma de Débora es su condición de profetisa. Al calificarla con el término hebreo *nēbi'āh*, nos la están presentando como una mujer carismática. Calificar así a Débora no es una cuestión baladí. El papel del mediador es fundamental en las religiones antiguas. La divinidad se percibe tan sumamente alejada de la realidad humana que exige la existencia de personas especiales que ejerzan una tarea de mediación entre los fieles y Dios. En el caso del judaísmo bíblico, existían tres grupos fundamentales de mediadores. En primer lugar, estaba el monarca. Él era quien cumplía en Israel la tarea de gobierno que solo le correspondía a YHWH. En una percepción teocrática como la que refleja el Antiguo Testamento, el rey realizaba su función de modo delegado. Se esperaba que fuera el garante de la justicia social y que sus decisiones fueran acordes al deseo divino.

Al sacerdocio le correspondía también un papel mediador entre Israel y YHWH. En el caso del judaísmo bíblico, no se trataba de una decisión vocacional que el sujeto tomara. Los sacerdotes eran aquellos varones pertenecientes a una tribu determinada, la de Leví. A ellos les correspondía posibilitar a los creyentes la relación con Dios a través del culto. Si estos dos grupos de mediadores lo eran por estirpe, el tercer grupo corresponde a los profetas. Estos no lo son por nacimiento ni por adquirir ciertas capacidades, sino por elección divina (Pietro BOVATI, 2008; SICRE, 2011).

Y YHWH me dijo a mí: "Bien está lo que han dicho. Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande. Si alguno no escucha mis palabras, las que ese profeta pronuncie en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas de ello" (Deuteronomio 18,17-19).

Como se puede ver en el texto, el profeta en la Escritura es aquella persona alcanzada por Dios que transmite, con palabras y gestos, lo que Él quiere comunicar a su pueblo. Son personas carismáticas que la comunidad reconoce como mediadoras en su relación con YHWH. No es habitual en el Antiguo Testamento que se emplee el término *profetisa* (*nēbi'āh*) en femenino. Además de a nuestra protagonista, solo se le denomina así a María, la hermana de Moisés (Éxodo 15,20), a Julda (2 Reyes 22,14; 2 Crónicas 34,22), a Noadías (Nehemías 6,14) y a la mujer de Isaías (Isaías 8,3). Este hecho ya delata que estamos ante un personaje especial.

No es este el único dato relevante que se nos ofrece de Débora. De ella se menciona que es la mujer de Lapidot. Este término hebreo Lapidot significa "antorchas", de ahí que, aunque lo habitual sea interpretarlo como el nombre de su marido, también puede estar definiéndose a Débora como "mujer de antorchas", remitiendo a una posible práctica adivinatoria (SASSON, 2014, p. 225-226). Siguiendo la hipótesis más habitual de considerar que se trata de su esposo, que este quede en un segundo plano frente a su cónyuge resulta desconcertante. Lo habitual hubiera sido que Débora se presentara en función del varón y no al revés. Pero lo más llamativo es que se trate de una jueza de Israel. Ella es la única figura femenina que aparece entre la lista de estos líderes del pueblo, que aunaban en sí la autoridad moral y la militar.

Los espacios en los que nos movemos son siempre muy significativos. Lo normal en la mentalidad bíblica es atribuir a las mujeres el ámbito doméstico, mientras el público se reserva a los varones. Tal y como se sigue haciendo en Oriente Próximo, las féminas debían salir de casa cubiertas, hasta el punto de no poder reconocer los rasgos de su rostro (Joachim JEREMIAS, 2000). Las solteras requerían un cuidado aún más especial. Estas se encontraban bajo la protección paterna y de su reputación social dependía de que el padre pudiera conseguir para ellas un matrimonio respetable. Esto, entre otras cuestiones, justifica las preocupaciones de tener una hija de las que da testimonio este texto bíblico:

Una hija es para el padre un secreto desvelo, aleja el sueño la inquietud por ella. En su juventud, miedo a que se le pase la edad, si está casada, a que sea aborrecida. Cuando virgen, no sea mancillada y en la casa paterna quede encinta. Cuando casada, a que sea infiel, cohabitando, a que sea estéril. Sobre la hija desenvuelta refuerza la vigilancia, no sea que te haga la irrisión de tus enemigos, comidilla en la ciudad, corrillos en el pueblo, y ante el vulgo espeso te avergüence (Eclesiástico 42,9-11).

Este pasaje pone en evidencia la percepción que se tiene de la mujer y las consecuencias que de ella se derivan. La necesidad de proteger el buen nombre del varón bajo cuya responsabilidad se encontraban, lleva a recluir a las mujeres en el ámbito doméstico, que resulta fácilmente controlable. Frente a esta costumbre de limitar al máximo posible la salida de la mujer de la casa paterna o del marido, Débora ocupa un espacio público. Según parece, este hecho podría estar facilitado por la peculiaridad del momento histórico en el que se sitúa

Débora (Gale A. YEE, 1993). Enmarcar a este personaje en un ambiente rural también implicaría cierto alivio en las costumbres respecto a la presencia pública (JEREMIAS, 2000).

El texto bíblico presenta a Débora sentada bajo una palmera, impartiendo ahí justicia entre los israelitas que acudían a ella. Si una mujer casada no debía salir de su casa sin mantener cubierto el rostro, mucho menos debía hablar con varones que no fueran su marido. De hecho, lo más conveniente era que las mujeres pasaran absolutamente desapercibidas cuando abandonaban el espacio doméstico. El comportamiento de Débora que presenta el texto bíblico rompe con esas normas sociales, lo que parece explicar la valoración negativa que este personaje va a recibir en el Talmud (Megillah 14b). En esta tradición judía, se reprocha el orgullo de dos mujeres bíblicas denominadas “profetisas”: Débora y Julda (JEREMIAS, 2000, p. 452).

La descripción que se nos hace de Débora dibuja a una mujer relevante y valorada socialmente, manteniendo una relación con su marido que no la anula y con una autoridad moral reconocida entre sus conciudadanos. Además, también se la presenta tomando decisiones aguerridas y valientes. Ella, en nombre de YHWH, manda al militar Barac enfrentarse contra el ejército cananeo liderado por Sísara. La reacción de Barac dice mucho de esta mujer, pues le pide que le acompañe, pues no irá sin la seguridad que ella le ofrece.

Barac le respondió: “Si vienes tú conmigo, voy. Pero si no vienes conmigo, no voy, porque no sé en qué día me dará la victoria el Ángel de YHWH”. “Iré contigo”, dijo ella, “solo que entonces no será tuya la gloria de la campaña que vas a emprender, porque YHWH entregará a Sísara en manos de una mujer”. Débora se levantó y marchó con Barac a Cades [...] Débora dijo a Barac: “Levántate, porque este es el día en que YHWH pone a Sísara en tus manos ¿No es cierto que YHWH marcha delante de ti?” (Jue 4,8-9.14).

En un contexto social patriarcal no deja de ser asombroso que el responsable del ejército se sienta seguro solo si Débora camina a su lado. Ella, como profetisa, expresa en nombre de Dios el momento exacto en el que el militar ha de atacar. La petición que hace el militar evidencia, en el fondo, un deseo de asegurarse los oráculos divinos al ser acompañado por la jueza. Esta falta de confianza y anhelo de controlar los designios de YHWH será sancionada arrebatándole a Barac la gloria de terminar con la vida de Sísara. Este morirá en manos de otra mujer: Yael⁴.

Como ya hemos dicho antes, mientras el capítulo cuarto narra la historia de Débora en prosa, el quinto lo hace en verso. En ese cántico no se hace referencia prácticamente a Barac, mientras Débora aparece en un lugar destacado y recibiendo un título especialmente llamativo: “Vacíos en Israel quedaron los poblados, vacíos hasta tu despertar, oh Débora, hasta tu despertar, oh madre de Israel” (Jue 5,7).

Débora es calificada como “madre de Israel”, un título que no es en absoluto habitual en la Escritura. El contexto bélico que caracteriza a este libro bíblico convierte a nuestra protagonista en una “mujer guerrera”. Esta condición ha provocado interpretaciones enfrentadas de este personaje.⁵ Sea como fuere, el texto bíblico nos describe a Débora desde parámetros que rompen con la mentalidad bíblica y que podrían resultarnos muy modernos. Estamos ante una mujer relevante en la vida pública, con carácter y voz propia, segura de sí misma desde la convicción de estar llevando adelante el plan divino y relacionándose con los varones de igual a igual, en enriquecedora complementariedad.

La amada del Cantar: Señora de su sexualidad

Una muestra de la difusión de los relatos bíblicos en torno a las mujeres y su interpretación patriarcal se evidencia en el libro de Leticia Dolera (2018). Esta actriz y directora de cine hace un repaso en clave de humor por los mitos sobre las primeras mujeres. En él no solo se ocupa de Eva, sino también de la leyenda sobre Lilit. Aunque este personaje mitológico es mencionado una única vez en la Escritura (Isaías 34,14), se desarrolló mucho más en la literatura judía extrabíblica (Anne BARING; Jules CASHFORD, 2005).

Ella fue, en realidad, la primera mujer creada por Dios antes que a Eva. Lilit fue creada del polvo de la tierra igual que Adán y, según la leyenda, se negaba a situarse bajo del primer varón cuando mantenían relaciones sexuales. Ella afirmaba que su origen era el mismo y, por ello, no estaba dispuesta a colocarse por debajo de su marido. Según sigue contando la leyenda, Lilit abandonó voluntariamente el Edén por negarse a obedecer a Adán, y pasó a convertirse en un demonio femenino que habita la noche. A ella se le culpabiliza, por ejemplo, de las poluciones nocturnas de los varones o de la muerte súbita de los bebés (Salomé GUADALUPE INGELMO, 2016).

⁴ Este es otro personaje femenino de la Biblia que, mientras es ensalzado en el texto bíblico, la interpretación que se ha hecho de ella a lo largo del tiempo resulta controvertida. Según la época y el modelo femenino que se quiera ensalzar, se ha visto como un problema moral o como un acto heroico el que engañara a su enemigo y le ejecutara mientras dormía, clavándole una de las piquetas de su tienda.

⁵ Las “mujeres guerreras” se sitúan en la frontera entre los roles sociales de lo masculino y lo femenino, lo que siempre genera conflicto. Probablemente este sea el motivo por el que las interpretaciones feministas de Débora, Yael o, como veremos más adelante, Judit resulten controvertidas e incluso contradictorias.

Como es fácil imaginar, Lilit, que en la tradición judía se convirtió en el antimodelo femenino, en nuestro contexto social podría presentarse como ejemplo de mujer. Ella se reconoce igual al varón y no se deja someter por él. Además, tiene una palabra que decir sobre su sexualidad y no tiene reparo en iniciar una nueva vida fuera del ámbito seguro de la familia, con tal de no vivir sumisa de una forma que no corresponde a su dignidad creacional. Pero aquello que esta leyenda judía pretendía demonizar podemos encontrarlo de otro modo en un texto bíblico que rompe los patrones habituales al presentar la sexualidad femenina. A pesar de la distancia temporal y cultural que nos separa del Antiguo Testamento, la protagonista del Cantar de los Cantares podría encajar con este modo de percibir a la mujer.

Este libro bíblico es el que más repercusión ha tenido en la historia de la literatura y en los grandes místicos españoles, como Juan de la Cruz o Teresa de Jesús. Aunque es difícil fechar esta obra, lo más probable es que estuviera escrito ya en torno al 250 a.C. (Athalya BRENNER, 2001; Jesús LUZÁRRAGA, 2005). Se trata de un libro de poemas de amor erótico entre un varón y una mujer.

Tanto la tradición judía como la cristiana han percibido cómo en este libro bíblico, trascendiendo el amor de pareja, se encuentra reflejada la relación que Dios se empeña en establecer con el pueblo elegido. Pero, sea como fuere, no es posible prescindir del carácter claramente sexual del texto. De hecho, este fue el causante de que en el judaísmo se llegara a cuestionar su carácter sagrado. La controversia, que se zanjó a finales del s. I de nuestra era, con la drástica prohibición de que el Cantar fuera leído fuera del contexto religioso, en fiestas o como canción secular (Víctor MORLA, 1994).

Utilizando los giros y símbolos propios de la literatura oriental, los cantos de amor de la pareja se desarrollan en ocho capítulos, plagados todos ellos de eufemismos sexuales. Sirvan de ejemplo estos textos:

iEntre mi amado en su huerto y coma sus frutos exquisitos! He entrado en mi huerto, hermana y novia mía, a cosechar mi mirra y mi bálsamo, a comer de mi miel y mi panal, a beber de mi vino y de mi leche (Cant 4,16b-5,1).

iMi amado metió la mano por el hueco de la cerradura; mis entrañas se estremecieron. Me levanté para abrir a mi amado, mis manos destilaban mirra, mirra goteaban mis dedos, en el pestillo de la cerradura (Cant 5,4-5).

Aunque es imposible verificar esta hipótesis, algunos estudiosos se decantan por proponer la autoría femenina de este libro bíblico (Dianne BERGANT, 1994; BRENNER, 2001; LUZÁRRAGA, 2005). Esta teoría se apoya en diversos motivos. El primero de ellos es el protagonismo de la amada (Marvin H. POPE, 1977). Sesenta de los ciento dieciséis versículos del libro están puestos en su boca. Pero lo más relevante no es solo la cantidad frases que ella dice, sino que muestra tener una palabra propia e independiente de su padre y hermanos, que eran figuras de autoridad para una mujer en ese contexto social. Estos varones eran quienes velaban por el honor femenino, ejecutaban el contrato matrimonial y arreglaban los desposorios en una boda judía, pero la novia del Cantar no sigue precisamente sus consejos: "No miréis que estoy morena: es que me ha quemado el sol. Mis hermanos se enfadaron conmigo, me pusieron a guardar las viñas, ¡y mi viña no supe guardar!" (Cant 1,6).

El argumento definitivo para algunos autores a la hora de proponer una autoría femenina tiene que ver con el modo en que la amada expresa sus deseos sexuales, con la claridad que permite la poesía oriental, y toma la iniciativa respecto a la relación con el varón.

iAh, si fueras mi hermano, criado a los pechos de mi madre! Podría besarte en plena calle, sin miedo a los desprecios. Te llevaría, te metería en casa de mi madre y tú me enseñarías. Te daría vino aromado, beberías el licor de mis granadas [...] ¿Quién es esta que sube del desierto, apoyada en su amado? Debajo del manzano te desperté, allí donde tu madre te concibió, donde concibió la te que te dio a luz (Cant 8,1-2.5).

Los pueblos antiguos se orientan socialmente desde parámetros de vergüenza y honor (Bruce J. MALINA, 1995). En la cultura mediterránea del cambio de era, la familia era el principio organizador fundamental. El concepto de identidad personal con el que ahora estamos familiarizados no era el que regía, pues la persona era en función de su identidad colectiva. La pertenencia a una familia definía quién se era y, además, otorgaba la protección y el respaldo que todo ser humano requiere. De ahí la importancia capital que adquiere no solo formar parte del ese grupo humano, sino también ser aceptado y valorado por este. El honor era el valor social que alguien ostentaba y que se reflejaba en un comportamiento social coherente con su estatus. Como se puede deducir de forma fácil de esto, el honor depende del reconocimiento de los demás, en especial de los miembros del grupo familiar de pertenencia.

En esta concepción cultural, el honor se asemeja a las riquezas materiales. Así, se consigue bien por logros personales, o bien por línea genealógica, heredando, de algún modo, el honor que la familia ostenta. Al concebirse a semejanza de un bien limitado, el honor

también puede perderse, llevando a la vergüenza. Tanto el honor como la vergüenza adquieren concreciones muy distintas en el caso de un varón y de una mujer. Como sucede también hoy, los comportamientos y actitudes de las mujeres que merecen estima y reconocimiento social no son iguales a las de los varones. Si en nuestros contextos sigue pesando la presión social, cuánto más en una cultura colectiva como la bíblica, en la que no se concibe el ser humano de modo individual y este vive dependiente de lo que su grupo opine sobre él o ella.

El discurso del Cantar resulta alternativo en relación con estos valores culturales (BERGANT, 1994). Sin lugar a dudas, la actitud y el comportamiento de la protagonista femenina es digno de provocar la vergüenza familiar y hacerla perder el honor. El cuidado que los hermanos de la protagonista pretenden ejercer sobre ella y la mencionada ausencia del amado nos permiten concluir que nos encontramos ante una doncella que aún no ha contraído matrimonio. Ya hemos mencionado cómo se extremaba el cuidado para que las mujeres, especialmente las solteras, no salieran de la protección de la propia casa. En cambio, el Cantar describe a una mujer apasionada que, al no encontrar en su cama a su enamorado, sale al espacio público en su búsqueda y no tiene ningún reparo en hablar con varones desconocidos con tal de hallar a su novio.

En mi lecho, por las noches, he buscado al amor de mi alma. Le busqué y no le hallé. Me levantaré, pues, y recorreré la ciudad. Por las calles y las plazas buscaré al amor de mi alma. Le busqué y no le hallé. Los centinelas me encontraron, los que hacen la ronda en la ciudad: "¿Habéis visto al amor de mi alma?" (Cant 3,1-3).

La protagonista femenina de este libro bíblico resulta trasgresora para los parámetros sociales de esa época. Ella no es recatada, ni tímida ni pasiva a la hora de expresar su deseo sexual al varón (MORLA, 1994; David CARR, 2000). De hecho, como se evidencia en estos versículos, la amada se siente señora de su sexualidad, esto es, dueña de "su viña", pues esta plantación siempre simboliza el sexo femenino (Anselm C. HAGEDORN, 2003; LUZÁRRAGA, 2005): "Salomón tenía una viña plantada en Baal Hamón. Encomendó la viña a los guardas, cada uno le traía por sus frutos mil siclos de plata. Mi viña, la mía, está aquí; los mil siclos, Salomón, para ti; y da doscientos a los guardas" (Cant 8,11-12).

Si la leyenda de Lilit ofrece un modelo al margen de la Biblia, la amada del Cantar se podría convertir en paradigma bíblico de una mujer que expresa su deseo sexual y se presenta de igual a igual con el varón. Ella, señora de su cuerpo y de su sexualidad, rompe con las expectativas sociales del contexto patriarcal en el que nace la Escritura.

Judit: Liberadora del pueblo

Cuanto podía ofreceros era una opinión sobre un punto sin demasiada importancia: que una mujer debe tener dinero y una habitación propia para poder escribir novelas; y esto, como veis, deja sin resolver el gran problema de la verdadera naturaleza de la mujer y la verdadera naturaleza de la novela (Virginia WOOLF, 2008, p. 6).

A principios del s. XX Virginia Woolf escribió un ensayo titulado "Una habitación propia". En él afirmaba que, en ese contexto social, una mujer necesitaba dinero y una habitación propia para poder dedicarse a la escritura. Tener un espacio de intimidad es mucho más importante de lo que podríamos considerar y, por ello, Woolf lo consideraba una condición necesaria para encontrarse con una misma, pensar y ganar en autonomía y voz propia. En la Biblia nos encontramos con Judit, una mujer que va a tener ese cuarto propio que la escritora añoraba y que da nombre a un libro bíblico.

El libro de Judit resulta ser tremendamente irónico. Se trata de una gran parábola donde, para llamar la atención de quienes escuchan el relato, se introducen graves y evidentes errores históricos (Philip F. ESLER, 2002). Además, se pretende representar la lucha entre YHWH y sus fieles contra cualquier potencia y realidad que pretende erigirse como divinidad. Los primeros ocho capítulos de Judit muestran el despliegue desmesurado de fuerzas militares de un imperio que, con su poderío, aspira a enseñorearse del mundo, convencido de "¿qué otro dios hay fuera de Nabucodonosor?" (Jdt 6,2). Frente a tanta majestad y poder se encuentra un pueblo frágil pero elegido por Dios. A pesar de la apariencia, el tirano será vencido por una pequeña aldea liderada por una mujer, cumpliéndose así la paradójica preferencia divina: "No está en el número tu fuerza, ni tu poder en los valientes, sino que eres el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados" (Jdt 9,11).

Betulia, la aldea de Judit, es paso obligado para que el ejército enemigo acceda a Jerusalén. A pesar de la profunda confianza de los habitantes del pueblo, el asedio los lleva a duras privaciones. De ahí que terminen marcando un plazo de tiempo en el que, si YHWH no actúa en su favor, se rendirán:

Llamadles ahora mismo y entregad toda la ciudad al saqueo de la gente de Holofernes y de todo su ejército. Mejor nos es convertirnos en botín suyo. Seremos sus esclavos, pero salvaremos la vida y no tendremos que ver cómo, a nuestros ojos, se mueren nuestros niños y expiran

nuestras mujeres y nuestros hijos [...] Ozías les dijo: "Tened confianza, hermanos; resistamos aún cinco días, y en este tiempo el Señor Dios nuestro volverá su compasión hacia nosotros, porque no nos ha de abandonar por siempre. Pero si pasan estos días sin recibir ayuda cumpliremos vuestros deseos". (Jdt 7,26-27.30-31)

En este momento, al comienzo del octavo capítulo, es donde aparece nuestra protagonista. Judit es descrita de modo solemne, presentándola con la genealogía más extensa de todo el Antiguo Testamento (Jdt 8,1). De este modo, no solo se confirma su linaje judío retrotrayéndose hasta Jacob, sino que la sitúa como una más entre los grandes héroes bíblicos. Más interesante es el modo en que Judit es descrita.

Judit llevaba ya tres años y cuatro meses viuda, recogida en su casa. Se había hecho construir un aposento sobre el terrado de la casa, se había ceñido de sayal y vestía ropas de viuda; ayunaba desde que había enviudado, a excepción de los sábados y las vigiliass de los sábados, los novilunios y sus vigiliass, las solemnidades y los días de regocijo de la casa de Israel. Era muy bella y muy bien parecida. Su marido Manasés le había dejado oro y plata, siervos y siervas, ganados y campos, de los que ella era dueña, y no había nadie que pudiera decir de ella una palabra maliciosa, porque era muy temerosa de Dios. (Jdt 8,4-8)

Judit no solo se describe como piadosa, sino también como una viuda que no se ha vuelto a casar. Esto la sitúa como alguien independiente frente a cualquier varón (Deborah F. SAWYER, 2001). Así lo confirma el hecho de que tampoco se mencione a ningún hijo. De haber tenido descendencia masculina, lo habitual hubiera sido que la madre dependiera de ellos. La ausencia de hijos queda, además, confirmada por la consideración de que era dueña de sus propiedades, pues, de haberlos tenido, los bienes les pertenecerían a ellos. El texto bíblico nos presenta así a una mujer absolutamente autónoma e independiente.

En la cultura semita, la mujer era siempre propiedad de un varón. Como ya hemos planteado, al principio se encuentra bajo la tutela y responsabilidad de su padre y de los varones de la casa paterna. Una vez tomada en matrimonio, pasa a ser otra propiedad del esposo,⁶ incorporándose a la familia política como un miembro más. La muerte del varón, que le aseguraba los recursos materiales necesarios para sobrevivir, era una de las causas por las que las viudas configuraban uno de los grupos sociales más vulnerables (Roland de VAUX, 1976, p. 74-76).

Otro de los motivos que abocaban a la pobreza a las viudas era la desvinculación con la familia política. Tal y como hemos explicado, la mentalidad bíblica no entiende la identidad de otro modo que no sea colectiva. La mujer, al desposarse, abandonaba la familia propia para integrarse en la de su esposo. Si al fallecer este el matrimonio no había tenido descendencia, su viuda carece de vínculos que le conserven unida a un grupo humano al que se incorporó de forma artificial. Queda, de este modo, desprotegida socialmente de modo absoluto y con la única solución posible de regresar a la casa paterna, suponiendo que pueda volver a ser acogida ahí de nuevo.

La precariedad que padecían las viudas era tal que en la Biblia existe una legislación que, aunque nos pueda resultar llamativa, pretende precisamente protegerlas y forzar un nuevo lazo de parentesco con la familia política que les obligue a seguir acogiéndola y considerándola un miembro del grupo. Se trata de la conocida como ley del levirato, que dice así:

Si unos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un hombre de familia extraña. Su cuñado se llegará a ella y la tomará por esposa y cumplirá con ella como cuñado, y el primogénito que ella dé a luz perpetuará el nombre de su hermano difunto; así su nombre no se borrará de Israel. (Deuteronomio 25,5-6)

Junto a la pretensión de conservar el nombre del difunto, tras la obligación de que el cuñado se despose con la viuda, se encuentra también la búsqueda de conservar a esta en conexión con la familia del esposo y, de este modo, mantenerla dentro del espacio seguro y protector del grupo familiar. Esta ley aseguraba así la manutención de la viuda, pues en este contexto cultural, la supervivencia de las mujeres dependía del sustento que sus tutores masculinos le otorgaban. Al contraer matrimonio, la esposa se comprometía a atender todas las necesidades de la casa. Por su parte, el marido tenía la obligación de asegurar el vestido, el alimento, el lugar en el que vivir, así como otro tipo de responsabilidades como la de darle sepultura (JEREMÍAS, 2000, p. 460).

Permanecer en estado de viudez era posible solo si se tenían recursos económicos que le permitieran ser autónoma, tal y como se dice de nuestra protagonista. Ella, como anhelaba Virginia Woolf, tenía dinero y un cuarto propio en la terraza de la casa. Quizá estas circunstancias le capacitan a Judit para tener una voz clara y personal ante los líderes de su aldea.

⁶ No se trata de una exageración hablar de la esposa como una propiedad del marido. De hecho, en la versión del decálogo que aparece en el libro del Éxodo, al prohibir codiciar lo ajeno, la mujer aparece entre los bienes del otro, entre su casa y su siervo (Éxodo 20,17). La versión del Deuteronomio otorga una prevalencia a la mujer, situándola la primera al enunciar la lista de bienes ajenos que no se deben desear (Deuteronomio 5,21).

Entonces mandó llamar a Jabrís y Jarmís, ancianos de la ciudad, por medio de la sierva que tenía al frente de su hacienda. Vinieron y ella les dijo: "Escuchadme jefes de los vecinos de Betulia. No están bien las palabras que habéis pronunciado hoy ante el pueblo, cuando habéis interpuesto entre Dios y vosotros un juramento, asegurando que entregaréis la ciudad a nuestros enemigos si en el plazo convenido nos os enviaba socorro el Señor. ¿Quiénes sois vosotros para permitir hoy poner a Dios a prueba y suplantar a Dios entre los hombres? ¡Así tenéis al Señor Omnipotente, vosotros que nunca llegaréis a comprender nada! (Jdt 8,10-13)

Judit impugna duramente la actitud de los ancianos del pueblo, que se presentan como quienes ostentan la responsabilidad social y religiosa de la ciudad. No solo es capaz de cuestionar su decisión, sino que la verdad y la autoridad moral de sus palabras, profundizadas en esa "habitación propia", hacen que los jefes de Betulia no tengan más remedio que aceptar con humildad su sabiduría:

Ozías respondió: "En todo cuanto has dicho, has hablado con recto juicio y nadie podrá oponerse a tus razones, ya que no has empezado hoy a dar muestras de tu sabiduría, sino que de antiguo conoce todo el pueblo tu inteligencia y la bondad de los pensamientos que forma tu corazón [...] Ahora, pues, tú que eres una mujer piadosa, pide por nosotros al Señor que envíe lluvia para llenar nuestras cisternas, y así no nos veamos acabados" (Jdt 8,28-29.31)

La valoración que hace Ozías sobre Judit no se limita a las duras palabras que ha dirigido a los ancianos del pueblo. Aunque estas sean juiciosas e irrefutables, solo confirman una sabiduría que es reconocida por los habitantes de Betulia desde mucho tiempo atrás y que está acompañada de bondad y de una sincera religiosidad. El reconocimiento y la valoración que tienen de nuestra protagonista los responsables de la ciudad los llevan a pedir su intercesión ante YHWH. Es indudable la estima social de la que goza Judit.

Además de sentirse con la libertad necesaria para rebatir de manera pública las decisiones de los varones que gobiernan, Judit se decide a tomar la iniciativa y a trazar un plan que le permita al pueblo verse libre de las garras del ejército asirio. Astuta y valiente, se pone en riesgo para salvar a la población.

Nuestra protagonista va a aprovechar su belleza para engañar al general enemigo, Holofernes, aprovechando sus excesos con el alcohol para degollarlo. Aunque no sea la lectura más habitual, hay quien ha descubierto en el texto bíblico pistas para interpretar este asesinato como un sacrificio ritual coherente con la actitud piadosa de Judit (Ora BRISON, 2015). En coherencia con la ambigüedad característica de las guerreras (YEE, 1993), es frecuente que Judit sea un personaje discutido a la hora de valorarla como "feminista" (Pamela J. MILNE, 1993; Helen EFTHIMIADIS-KEITH, 2010). Para muchos autores, esta forma de liberar al pueblo refuerza el imaginario de la mujer como seductora y capaz de acabar con el varón si este se deja hechizar por ella. A pesar de ser cierto que Judit mantiene el estereotipo del peligroso poder sexual femenino, consideramos que esta cuestión no puede acallar los numerosos elementos que rompen las expectativas sociales en torno a las mujeres y que resultan dignos de ser rescatados.

La valiente acción de Judit consiguió salvar a Betulia y le hizo ganar aún más reconocimiento y valoración por parte de sus compatriotas. Así describe la Escritura el regreso de nuestra protagonista a su vida cotidiana.

Pasados aquellos días, se volvió cada uno a su heredad. Judit regresó a Betulia, donde vivió disfrutando de su hacienda; fue en su tiempo muy famosa en toda aquella tierra. Muchos la pretendieron, pero ella no tuvo relaciones con ningún hombre en toda su vida, desde que su marido Manasés murió y fue a reunirse con su pueblo. Vivió hasta la avanzada edad de ciento cinco años, transcurriendo su ancianidad en casa de su marido. A su sierva le concedió la libertad. Murió en Betulia y fue sepultada en la cueva de su marido Manasés. La casa de Israel la lloró durante siete días. Antes de morir, distribuyó su hacienda entre los parientes de su marido Manasés y entre sus propios parientes. (Jdt 16,21-24)

A pesar de este éxito, no cambia su modo de plantearse la existencia. Así, el texto bíblico dibuja a una mujer que no solo libera a los otros, sino que se mantiene libre de ataduras más sutiles, como son la fama y la estima ajena.

Judit nos ofrece un modo de presentarse como mujer alternativo al tradicional. Ella es una invitación a ser quien cada uno está llamado a ser, haciéndose cargo del sufrimiento ajeno. Responsable de la suerte de sus prójimos, cuenta con ellos, pero no hipoteca su libertad. Se mantiene independiente tanto de un varón que la mantenga y le dé identidad propia como era lo habitual en esa cultura, como de los reconocimientos y la valoración de quienes le rodean.

A modo de conclusión: Relatos generadores de identidad

Las historias que narramos y que se transmiten de generación en generación son las que construyen quiénes somos y cómo nos entendemos a nosotros mismos. Con todo, la memoria colectiva hace siempre una selección de aquello que es relatado, potenciando o silenciando

así aquello que responde mejor a los valores que el grupo humano busca mantener. De ahí la conveniencia de rescatar a aquellas mujeres bíblicas que nos ofrecen modelos femeninos diversos y que han sido silenciadas o manipuladas a lo largo de los siglos. Es lo que hemos pretendido hacer con Débora, la amada del Cantar de los Cantares y Judit.

Los rasgos con los que se dibuja a las mujeres en la Escritura resultan coherentes con la percepción social que de ellas se tenía en ese contexto cultural y temporal. Pero, a pesar de esta tendencia habitual, hemos comprobado que la Biblia también presenta modelos femeninos que rompen con los estereotipos que cabría esperar. Aunque no cumplan con la totalidad de características que hoy valoraríamos, existen mujeres fuertes, con autoridad y voz propia, sanamente autónomas y con una seguridad personal que resulta desconcertante. La Biblia, libro sagrado para un alto número de personas en la actualidad, encierra un potencial que no siempre hemos sabido sacar a la luz.

Referencias

- BARING, Anne; CASHFORD, Jules. *El mito de la diosa: Evolución de una imagen*. Madrid: Siruela, 2005.
- BERGANT, Dianne. "'My Beloved Is Mine and I Am His' (Song 2:16): The Song of Songs and Honor and Shame". *Semeia*, Atlanta, 68, p. 23-40, December, 1994.
- BRENNER, Athalya. *The Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- BOVATI, Pietro. "*Così parla il Signore*": *Studi sul profetismo biblico*. Bologna: Edizioni Dehoniani, 2008.
- BRISON, Ora. "Judith: A Pious Widow Turned Femme Fatale or More?". In: BRENNER-IDAN, Athalya; EFTHIMIADIS-KEITH, Helen (Orgs.). *A feminist Companion to Tobit and Judith*. London/New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015. p. 175-199.
- CARR, David. "Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and It's Interpretation". *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 2, n. 119, p. 233-248, June, 2000.
- DOLERA, Leticia. *Morder la manzana: La revolución será feminista o no será*. Barcelona: Planeta, 2018.
- EFTHIMIADIS-KEITH, Helen. "Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical/Old Testament Interpretation". *Journal of Theology for Southern Africa*, Kwazulu-Natal, n. 138, p. 91-111, November, 2010.
- ESLER, Philip F. "Ludic History in the Book of Judith: The Reinvention of Israelite Identity?". *Biblical Interpretation*, Leiden, v. 2, n. 10, p. 107-143, June, 2002.
- GEBARA, Ivone. *Teología a ritmo de mujer*. Trad. REQUENA IBAÑEZ, Miguel Ángel. Madrid: San Pablo, 1995.
- GIL ARBIOL, Carlos. "La 'Reconstrucción' de la Biblia: Los apócrifos y la memoria". In: AAVV. *Biblia y Cultura*. Bilbao: Publicaciones Universidad de Deusto, 2008. p. 51-70.
- GONZÁLEZ LAMADRID, Antonio. *Las tradiciones históricas de Israel*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- GUADALUPE INGELMO, Salomé. "La sangre es la vida. A la caza del vampiro semítico". *Isimu. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, Madrid, n. 2, p. 143-164, Enero, 2016.
- HAGEDORN, Anselm C. "Of Foxes and Vineyards: Greek Perspectives on the Song of Songs". *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 3, n. 53, p. 337-352, December, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.
- LEÓN, Luis de. *La perfecta casada*. Madrid: Espasa Calpe, 1957.
- LORENZO ARRIBAS, Josemi. "Fray Luis de León. Un misógino progresista en la 'querrela de las mujeres'. Relectura de La perfecta casada". In: SEGURA GRAÍÑO, Cristina (Orgs.). *Feminismo y misoginia en la literatura española: Fuentes literarias para la Historia de las mujeres*. Madrid: Narcea, 2001. p. 59-79.
- LUZÁRRAGA, Jesús. *Cantar de los cantares: Sendas del amor*. Estella: Verbo Divino, 2005.
- MALINA, Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la Antropología cultural*. Estella: Verbo Divino, 1995.

- MILNE, Pamela J. "What Shall We Do with Judith? A Feminist Reassessment of a Biblical 'Heroine'". *Semeia*, Atlanta, n. 62, p. 37-58, December, 1993.
- MIRANDA GARCÍA, Julia Danaide. "El Homo Sapiens simbólico: Los discursos de la mitología patriarcal en la cultura occidental". *Feminismos*, Alicante, n. 20, p. 81-105, diciembre, 2012.
- MORLA ASENSIO, Víctor. *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- OLICK, Jeffrey K. "Products, Processes, and Practices: A Non-reificatory Approach to Collective Memory". *Biblical Theology Bulletin*, Baltimore, v. 1, n. 36, p. 5-14, February, 2006.
- OLIVEIRA SILVA, Edlene. "As filhas de Eva: religião e relações de gênero na justiça medieval portuguesa". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 35-51, Janeiro-Abril, 2011.
- PÁEZ, Darío; TECHIO, Elza; MARQUES, José; BERISTAIN, Carlos Martín. "Memoria colectiva y social". In: VVAA. *Psicología social*. Madrid: Mc Graw Hill, 2007. p. 693-716.
- POPE, Marvin H. *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday & Company, 1977.
- SÁNCHEZ CARO, José Manuel. "La Biblia, libro de la Iglesia, libro de la Humanidad". *Salmanticensis*, Salamanca, v. 59, n. 1, p. 15-39, enero, 2012.
- SASSON, Jack M. *Judges 1-12: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- SAWYER, Deborah F. "Gender Strategies in Antiquity: Judith's Performance". *Feminist Theology*, London, v. 10, n. 28, p. 9-26, September, 2001.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. "De la exégesis androcéntrica a la exégesis feminista de Génesis 1-3". In: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (Orgs.). *La exegesis feminista del s. XX: Investigación y movimiento*. Estella: Verbo Divino, 2015. p. 141-161.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Pero ella dijo: Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid: Trotta, 1996.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Los caminos de la Sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- SICRE, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- SICRE, José Luis. *Jueces*. Estella: Verbo Divino, 2018.
- SIMONIS, Angie. "Introducción". *Feminismos*, Alicante, n. 20, p. 9-21. 2012.
- SOTO, Carmen. "Palabra". In: NAVARRO, Mercedes; DE MIGUEL, Pilar (Orgs.). *Diez palabras clave en teología feminista*. Estella: Verbo Divino, 2004. p. 265-309.
- VALCÁRCEL, Amelia. *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Santiago de Chile: CEPAL, 2001.
- VAUX, Roland de. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976.
- WOOLF, Virginia. *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral, 2008.
- YEBRA, Carmen. "Las mujeres en el libro de los Jueces y su representación en el grabado del siglo XIX". In: SEIJAS, Guadalupe (Orgs.). *Mujeres del Antiguo Testamento: de los relatos a las imágenes*. Estella: Verbo Divino, 2015. p. 125-158.
- YEE, Gale A. "By the Hand of a Woman: The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4". *Semeia*, Atlanta, n. 61, p. 99-132, January, 1993.

Ianire Angulo Ordorika (iangulo@uloyola.es) es doctorada en Teología, especialidad en Sagrada Escritura, en la Universidad Pontificia Comillas en el 2018. Aunque ha impartido docencia en diversos centros, es profesora de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía en Granada desde el 2014.

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO DE ACUERDO CON LAS NORMAS DE LA REVISTA

ORDORIKÁ, Ianire Angulo. "Tres mujeres bíblicas capaces de construir una identidad femenina alternativa". Revista Estudios Feministas, Florianópolis, v. 30, n. 1, e74666, 2022.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

No se aplica.

FINANCIACIÓN

No se aplica.

CONSENTIMIENTO DE USO DE IMAGEN

No se aplica.

APROBACIÓN DE COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN

No se aplica.

CONFLICTO DE INTERESES

No se aplica.

LICENCIA DE USO

Este artículo tiene la licencia Creative Commons License CC-BY 4.0 International. Con esta licencia puedes compartir, adaptar, crear para cualquier finalidad, siempre y cuando cedas la autoría de la obra.

HISTORIAL

Recibido el 11/06/2020

Presentado nuevamente el 14/12/2020

Aprobado el 17/12/2020

