



ת"ת - ב"ב"א - BIBLIA

BIBLIA Y MUJERES
BIBLE AND WOMEN
BIBBIA E DONNE
BIBEL UND FRAUEN

8

Exégesis judía

LA BIBLIA
Y LAS MUJERES

Literatura rabínica

Tal Ilan, Lorena Miralles-Maciá
y Ronit Nikolsky (eds.)



verbo divino



La Biblia y las mujeres
Colección de exégesis, cultura e historia

www.bibleandwoman.org

COORDINADORAS GENERALES

Mercedes Navarro Puerto

Madrid, España

Irmtraud Fischer

Universidad de Graz, Austria

Adriana Valerio

Universidad de Nápoles, Italia

Christiana de Groot

Calvin College, Grand Rapids, MI, EE.UU.

EDITORIALES

Editorial Verbo Divino

Área hispana

Kohlhammer

Área alemana

Il Pozzo di Giacobbe

Área italiana

Society of Biblical Literature/Brill

Área anglófona

Literatura rabínica

Tal Ilan, Lorena Miralles-Maciá y Ronit Nikolsky (eds.)

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala
Imagen de cubierta: *Moisés rescatado de las aguas del Nilo* (sinagoga de Dura Europos, 244-255 aEC).

© Editorial Verbo Divino, 2021

Tratamiento del texto: NovaText, 31192 Mutilva Baja (Navarra)
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 829-2021

ISBN: 978-84-9073-707-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

ÍNDICE

Abreviaturas	9
<i>Tal Ilan, Lorena Miralles-Maciá y Ronit Nikolsky</i> Introducción	11
<i>Tal Ilan</i> Mujeres que citan la Escritura en la literatura rabínica	49
1. GÉNERO, LEY BÍBLICA Y HALAJÁ RABÍNICA	69
<i>Dvora Weisberg</i> ¿Rehacer o deshacer? El levirato en la Biblia Hebrea y la literatura rabínica	71
<i>Olga I. Ruiz-Morell</i> «Con su consentimiento o sin él» (<i>mYebamot</i> 14,1): el divorcio en la literatura rabínica	87
<i>Christiane Hannah Tzuberi</i> Vista, pero no sentida: la mirada en la piel en el tratado <i>Negaim</i>	105
<i>Alexander A. Dubrau</i> La metodología talmúdica legal y el género: el caso de Rabbí Aquiba y Rabbí Yismael reconsiderado	123
2. MUJERES BÍBLICAS Y REPRESENTACIONES RABÍNICAS	143
<i>Cecilia Haendler</i> Las mujeres bíblicas en la Misná y la Tosefta	145

<i>Gail Labovitz</i> Agar (las Agares) en el imaginario rabínico: en la encrucijada del género, la clase social y la etnia en <i>Génesis Rabbá</i>	167
<i>Lorena Miralles-Maciá</i> Alteridades en el Midrás: <i>Levítico Rabbá</i> sobre las mujeres bíblicas	187
<i>Susanne Plietzsch</i> Belleza sobrenatural, madre universal e hija de Eva: Sara en <i>Génesis Rabbá</i> y en el Talmud de Babilonia	211
<i>Judith R. Baskin</i> Las profetisas en <i>bMeguilá</i> 14a-15a	229
<i>Yuval Blankovsky</i> Seducción «por el bien de los cielos»: mujeres bíblicas seductoras desde la perspectiva de los rabinos	245
<i>Natalie C. Polzer</i> Eva en <i>Abot de Rabbí Natán</i>	259
<i>Ronit Nikolsky</i> <i>Midrás Sara y Abrahán</i> : una interpretación rabínica perdida del poema sobre «la mujer de valor»	277
<i>Devora Steinmetz</i> Cambiados antes de nacer: Dina y José en la Biblia y el Midrás	309
<i>Moshe Lavee</i> La nacionalidad de las parteras en Egipto: recuperando un midrás rabínico en la Guenizá de El Cairo	319
Bibliografía	337
Índice de citas	355

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AB	The Anchor Bible
aEC	antes de la Era Común
AJS Review	<i>Association for Jewish Studies Review</i>
ARJ	<i>The Annual of Rabbinic Judaism: Ancient, Medieval, and Modern</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
Beit Mikra	<i>Beit Mikra: Journal for the Study of the Bible and Its World</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology: Journal of Bible and Culture</i>
CBR	<i>Currents in Biblical Research</i>
Contemplate	<i>Contemplate: The International Journal of Cultural Jewish Thought</i>
DSD	<i>Dead Sea Discoveries</i>
EC	Era Común
EncJud	<i>Encyclopedia Judaica. Second Edition. 22 vols. (edited by Fred Skolnik and Michael Berenbaum. Detroit: Thomson Gale, Macmillan Reference, 2007)</i>
EJJS	<i>European Journal of Jewish Studies</i>
FCBT	<i>A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud</i>
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
JANES	<i>Journal of Ancient Near Eastern Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JHS	<i>The Journal of Hebrew Scriptures</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JLA Studies	<i>Jewish Law Association Studies</i>
JNES	<i>Journal of New Eastern Studies</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>

JSem	<i>Journal for Semitics</i>
JSIJ	<i>Jewish Studies, an Internet Journal</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSP	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
JSQ	<i>Jewish Studies Quarterly</i>
Judaica	<i>Judaica: Beiträge zum Verstehen des Judentums</i>
LDiff	<i>Lectio Difficilior</i>
Lěšoněnu	<i>Lěšoněnu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects</i>
MEAHh	<i>Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección hebreo</i>
Mikan	<i>Mikan: Journal for Hebrew and Israeli Literature and Culture Studies</i>
ms.	manuscrito
Nashim	<i>Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues</i>
NDEJ	<i>Notre Dame English Journal. A Journal of Religion in Literature</i>
Passions in Context	<i>Passions in Context, Journal for the History of Philosophy of the Emotions</i>
Poetics Today	<i>Poetics Today: International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication</i>
Prooftexts	<i>Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History</i>
Qui Parle	<i>Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences</i>
RHT	<i>Revue d'histoire des textes</i>
RRJ	<i>The Review of Rabbinic Judaism. Ancient, Medieval, and Modern</i>
Sefarad	<i>Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes</i>
Shnaton	<i>Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies</i>
TABS	<i>Torah and Academic Biblical Scholarship – TheTorah.com</i>
Tarbiz	<i>Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies</i>
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament. 15 vols. (edited by Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry. Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2006).</i>
Tikkun	<i>Tikkun: A Quarterly Jewish Critique of Politics, Culture & Society</i>
Tradition	<i>Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought</i>
Trumah	<i>Trumah: Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
Women in Judaism	<i>Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

INTRODUCCIÓN

Tal Ilan, Lorena Miralles-Maciá y Ronit Nikolsky

1. PRÓLOGO

Este volumen del proyecto editorial internacional «La Biblia y las mujeres. Colección de exégesis, cultura e historia» está dedicado a la literatura rabínica. Su origen tuvo lugar en un coloquio internacional celebrado en la Universidad Libre de Berlín los días 4-5 de diciembre de 2017, con el título «Reception of Biblical Women and Gender in Rabbinic Literature». La mayoría de las contribuciones presentadas allí están incluidas en este libro en una versión reelaborada y ampliada. Otras autoras y otros autores fueron invitados específicamente a contribuir con nuevos estudios no presentados en el coloquio a fin de abarcar algunos aspectos ausentes, pero importantes, relativos a las mujeres bíblicas y la cuestión del género en la literatura rabínica. Esta literatura, también conocida como la literatura de los Sabios, engloba los *corpora* textuales judíos desde el período del judaísmo clásico (desde la Antigüedad Tardía hasta la Alta Edad Media), tal como se explica a continuación en esta Introducción.

La literatura rabínica está concebida y expresada en masculino. Cuando los rabinos dirigieron su atención hacia las mujeres, lo hicieron para regular cómo y hasta qué punto estas, las «otras» con quienes se veían obligados a convivir, inciden en las vidas de los hombres. Los rabinos consideraron el texto bíblico, la descripción de su pasado, como un espejo en el que se reflejaban sus ideales. En este pasado, situaron a las mujeres bíblicas en sus correspondientes lugares, bajo su control, conforme a la percepción rabínica del mundo. En sus interpretaciones, sometieron a las mujeres bíblicas a un proceso de «rabinización»: por un lado, se sirvieron de ellas para dirimir los asuntos legales que afectaban a las mujeres en su sociedad (por ejemplo, matrimonio, divorcio o sexualidad); por otro, desarrollaron nuevas líneas argu-

mentales para las tramas bíblicas, atribuyendo a las mujeres bíblicas características adicionales, y en ocasiones una nueva familia, o una identidad étnica o religiosa diferente. Como modelos de instrucción, los roles de las mujeres bíblicas fueron revisados y, en mayor o menor medida, reescritos desde una perspectiva rabínica. Estas mujeres ejemplificaban conductas o comportamientos dignos de imitación o de desaprobación, y así eran o no aceptadas en el «redil». Como en todas las sociedades patriarcales, los rabinos situaron a las mujeres bíblicas en la categoría del «otro». Para ellos, las mujeres eran consideradas parte de la misma sociedad, pero representaban la alteridad, no solo como oposición a las figuras bíblicas masculinas, sino también frente al ideal de hombre judío, personificado por los propios rabinos. Los rasgos de alteridad con los que los Sabios dotaron a las mujeres bíblicas arrojan luz sobre la pregunta acerca de cómo se debería comportar o no la mujer en la sociedad rabínica ideal, y qué valores deberían o no perseguir las mujeres desde un punto de vista masculino-rabínico. Este libro explora los aspectos legales que afectan a las mujeres, y los patrones psicológicos, físicos y conductuales femeninos que las mujeres bíblicas adquieren en la exégesis y la narrativa rabínicas: ¿Cuándo se les dio voz? ¿Por qué son silenciadas? ¿Qué nuevos roles asumen? ¿Cómo armonizan los rabinos las leyes bíblicas con sus intereses?, etc. Lo que vemos en los textos rabínicos no es una lectura de la ley bíblica, sino su actualización para adaptarse a los estándares rabínicos; no encontramos a las bíblicas Eva, Sara, Miriam, Rut, etc., sino más bien a las *rabinizadas* Eva, Sara, Miriam, Rut, etc.

Este volumen está compuesto por quince contribuciones que presentan diferentes aproximaciones a la cuestión de las mujeres bíblicas y el género, y que comprenden una amplia variedad de *corpora* rabínicos de diversos períodos (Misná-Tosefta, *midrashim* halájicos y hagádicos, Talmud y *midrashim* tardíos). Algunos artículos analizan la ley bíblica, las relaciones y regulaciones de género según la argumentación de los Sabios: Dvora Weisberg y Olga I. Ruiz-Morell, respectivamente, examinan el levirato y el divorcio en la literatura bíblica y rabínica; Christiane Hannah Tzuberi se centra en cómo interviene el género en la inspección de las afecciones cutáneas según los rabinos; y Alexander A. Dubrau analiza el ritual de la sospechosa de adulterio y la exclusión/inclusión de las mujeres en el ritual de la vaca roja en el midrás halájico y el Talmud de Babilonia.

Un segundo conjunto de estudios examina la representación rabínica de una figura o un grupo de mujeres, o bien el papel de las mujeres bíblicas en un determinado contexto rabínico: Cecilia Haendler hace un escrutinio de la información sobre las figuras femeninas en la Misná y la Tosefta; Gail Labovitz se centra en Agar en *Génesis Rabbá*; Lorena Miralles-Maciá ofrece una visión general sobre los aspectos más destacados de las mujeres bíblicas en *Levítico Rabbá*; Susanne Plietzsch analiza la figura de Sara en *Génesis*

Rabbá y el Talmud de Babilonia; Judith R. Baskin trata sobre las profetisas en un pasaje del Talmud de Babilonia; Yuval Blankovsky estudia una sección talmúdica sobre mujeres seductoras que, sin embargo, fueron vistas positivamente porque hicieron lo que hicieron «por el bien de los Cielos»; Natalie C. Polzer se centra en Eva en *Abot de Rabbi Natán*; Ronit Nikolsky inspecciona la forma en que la «mujer de valor» (Prov 31) está conectada con Sara en *Tanjuma-Yelammedenu*; Devora Steinmetz considera la tradición del cambio entre Dina y José antes del nacimiento; y Moshe Lavee cuestiona la nacionalidad de las parteras de Egipto en un midrás de la Guenizá de El Cairo. Tal Ilan, que es la autora de la primera contribución de este volumen, investiga los episodios rabínicos en los que las mujeres muestran una familiaridad con la Escritura. La sección siguiente de esta Introducción ofrece una descripción general de la literatura rabínica, ilustrada mediante referencias a la profetisa bíblica Miriam; dichas referencias se rastrean poniendo de manifiesto los enfoques y metodologías representados en este libro, que van desde la Biblia, pasando por las composiciones rabínicas tempranas y tardías, hasta la conquista árabe.

Según se ha indicado anteriormente, este libro reúne la mayoría de las contribuciones presentadas en el congreso internacional celebrado en Berlín, donde tuvimos la oportunidad de intercambiar opiniones y planear este proyecto. Irmtraud Fischer, una de las directoras generales de «La Biblia y las mujeres», se nos unió, al igual que algunas y algunos estudiantes y asistentes, que tomaron parte en muchos debates enriquecedores. Nos gustaría expresar nuestro agradecimiento a todas y todos por brindarnos la oportunidad de aprender mutuamente. También damos las gracias especialmente a Christiane Hannah Tzuberi y Marcel Gaida, que ayudaron a organizar el congreso y las sesiones.

Queremos expresar nuestra gratitud a las directoras del proyecto «La Biblia y las mujeres» por servirnos de guía: Irmtraud Fischer (Graz, Austria), Mercedes Navarro Puerto (Madrid, España) y Adriana Valerio (Nápoles, Italia)¹. También nos gustaría dar las gracias a las cuatro editoriales implicadas: Verbo Divino (Estella) para la versión en español, SBL Press (Atlanta) para la inglesa, Kohlhammer (Stuttgart) para la alemana e Il pozzo di Iacobbe (Trapani) para la italiana. Estamos agradecidas con las editoras del proyecto por aceptar este complicado reto, las traductoras y los traductores, y aquellas autoras y autores que han hecho un esfuerzo para entregar sus textos en dos idiomas. Somos muy conscientes del desafío inherente a este trabajo de traducción debido a las dificultades que entraña la literatura rabínica.

¹ Más información sobre este proyecto disponible en <http://www.bibleandwomen.org/ES/>

2. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA: EL CASO DE MIRIAM EN LA LITERATURA RABÍNICA

Con el término «literatura rabínica» se denomina el extenso corpus producido por los judíos en hebreo y arameo (las dos lenguas habladas y escritas por ellos) en la Tierra de Israel y Babilonia durante la Antigüedad Tardía (aproximadamente entre el final del siglo II y la llegada del islam en el siglo VII)². Durante el período en el que se compuso la literatura rabínica los judíos no solo vivían en la Tierra de Israel y Babilonia, sino también en otros centros de la diáspora, como Egipto, Norte de África, Asia Menor, Roma y otros emplazamientos de la franja mediterránea; y es probable que estos judíos también produjeran literaturas en estas y otras lenguas (principalmente en griego, pero quizá también en latín). Sin embargo, solo la literatura rabínica fue finalmente canonizada por los judíos de todo el mundo y pasó a tener carácter de autoridad.

La literatura rabínica comenzó con la Misná (ca. 200 EC), como un intento de codificación de las tradiciones legales bíblicas y posbílicas. La ideología detrás de esta composición era que Dios había entregado a los judíos en el Sinaí dos códigos legales, uno escrito y otro oral, y la Misná sería un intento de recopilación de este último para armonizarlo con el primero. Se trata de un esfuerzo continuo por justificar el origen divino de la ley judía, no solo la encontrada en la Biblia sino todas las tradiciones legales acumuladas a lo largo de los años hasta que la Misná fue compilada y editada al final del siglo II³.

Junto con la Misná, nos han llegado otras composiciones contemporáneas: la Tosefta y los *midrashim* halájicos, que son comentarios a los libros legales de la Torá (Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), en los que se busca demostrar que la ley oral ya está patente en la ley escrita. El midrás es, en principio, una forma rabínica de exégesis bíblica creativa. Todas estas composiciones, concretamente la Misná, la Tosefta y los *midrashim* halájicos, son conocidas como la literatura de los *tannaim* (literalmente: «memorizado-

² Para una buena introducción, véase Hermann L. STRACK y Günter STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrástica* (edición española preparada por Miguel Pérez Fernández; Estella: Verbo Divino, ²1996).

³ Existen muchas introducciones a la Misná. Dos ejemplos muy distintos son, por un lado, Jacob NEUSNER, *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1981); y por otro, Abraham GOLDBERG, «The Mishnah: A Study Book of Halakha», en Shmuel SAFRAI (ed.), *The Literature of the Sages. First Part: Oral Torah, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates* (Assen-Filadelfia: Van Gorcum-Fortress Press, 1987), 211-262. Más reciente es Shaye J. D. COHEN, «The Judaeen Legal Tradition and the Halakhah of the Mishnah», en Charlotte E. FONROBERT y Martin JAFFEE (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (Nueva York: Cambridge University Press, 2007), 121-143.

res» o «repetidores»). Todas fueron compuestas en la Tierra de Israel, y presentan las enseñanzas de Sabios anteriores o contemporáneos a Rabbi Yehudá ha-Nasí (también conocido como el Patriarca), el sabio que supuestamente editó la Misná. Todas estas composiciones pueden ser incluidas en la categoría de halajá (literalmente: «la manera de caminar», refiriéndose a los aspectos legales). No obstante, desde sus mismos comienzos la Misná no tuvo realmente éxito a la hora de crear un código legal filosófico e impersonal. Junto con sus partes legales, también encontraron su camino para incorporarse en el texto relatos no legales, precedentes legales, proverbios, dichos populares e incluso anécdotas históricas⁴. En todo esto, la Misná fue un auténtico antecesor de todas las demás composiciones rabínicas que combinan halajá y hagadá (literalmente: «lo que se dice»; es decir, las historias, incluyendo todo aquello que no es halajá).

Inmediatamente después de que concluyera el trabajo editorial de la Misná, el texto fue reconocido como canónico y se distribuyó por todo el mundo judío. Se fundaron casas de estudio en las que se enseñaba e interpretaba la Misná, y en dos centros distintos se produjeron los comentarios oficiales sobre el texto, los dos *talmudim* (plural de Talmud; literalmente: «estudio»). Uno se ubicó en Galilea, en la Tierra de Israel, no muy lejos de donde la propia Misná había sido editada, y otro en una tierra lejana y bajo otro imperio: Mesopotamia, la tierra de exilio de los judíos después de la destrucción del Primer Templo (siglo VI aEC), y donde continuaron residiendo. Los dos comentarios son el Talmud de Jerusalén (siglo IV-V) y el Talmud de Babilonia (siglo VI-VII). Resulta interesante, y tal vez incluso irónico, que algunos siglos más tarde esta segunda composición obtuviera el estatus de canónica y se convirtiera en la obra básica estudiada en la habitual casa de estudio judía (*bet ha-midrás*), una posición que todavía conserva en la actualidad.

Los rabinos que produjeron los *talmudim* pasaron a ser conocidos como los *amoraim* (literalmente: «los que dicen» o los «comentaristas»), y se describen a sí mismos como seguidores de los *tannaim*. Eran un amplio grupo de Sabios, así llamados, y produjeron además de los dos *talmudim* (que son básicamente halájicos, pero que incluyen una considerable cantidad de material hagádico) un gran número de composiciones (que, sin ser canonizadas, eran estudiadas y transmitidas); dichas composiciones son obras exegéticas y homiléticas sobre diversos libros de la Biblia. Estas son conocidas como los *midrashim* hagádicos y, aunque su composición se inicia en la Tierra de Israel al mismo tiempo que el Talmud de Jerusalén, su elaboración continuó más allá de la Antigüedad Tardía; incluso hay diversidad de opiniones sobre qué composiciones pertenecen a este género y cuáles serían posteriores.

⁴ Al respecto, véase Moshe SIMON-SHOSHAN, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

En este libro, seguimos los parámetros filológicos y estructurales más recientes empleados por las y los especialistas en la literatura rabínica, para reconstruir el trasfondo histórico de las distintas tradiciones y su interrelación, con especial atención a su cronología, aunque también a su geografía. En consecuencia, investigamos la posibilidad de trazar desarrollos ideológicos, teológicos y literarios que reflejen las circunstancias históricas cambiantes de las tradiciones en la recepción de las mujeres bíblicas.

La Biblia Hebrea constituye claramente la base teológica, histórica y cultural del judaísmo. La literatura rabínica lo dio por sentado y construyó toda su visión del mundo apoyándose en la «veracidad» y el origen divino de cada palabra o sílaba de este texto. Cuando de algún modo estas se contradecían a sí mismas o no eran compatibles con la visión judía del mundo que tenían los rabinos, resolvieron las dificultades textuales armonizándolas y explicándolas. El género desempeñó un papel central en este proceso: por un lado, las normas relacionadas con el género habían cambiado drásticamente entre el Próximo Oriente Antiguo en el que se concibió la Biblia y el mundo romano en el que se compuso la Misná (y el ámbito persa-sasánida, donde más tarde surgiría el Talmud de Babilonia); por otro, la propia Biblia está llena no solo de explicaciones, visiones y dictámenes legales contradictorios que afectaban a las mujeres, sino también de muchas referencias a mujeres influyentes cuyas acciones contradijeron y continuaron contradiciendo las visiones de las generaciones judías posteriores sobre las jerarquías de género apropiadas. Una de estas mujeres es la profetisa Miriam, hermana de Moisés, que ya en la Biblia es una figura imponente: celebra la victoria de Israel sobre Egipto a orillas del mar Rojo y, al mismo tiempo, recibe el castigo de Dios en forma de *tzara'at* (¿lepra?) por olvidar su posición subordinada respecto a su hermano Moisés. En las líneas siguientes, trazaremos las trayectorias principales que hemos intentado resaltar en este libro, mostrando en cada caso cómo Miriam puede ejemplificar este fenómeno⁵. Pero primero, la Miriam bíblica.

En la historia del nacimiento de Moisés (Ex 2,4) se menciona a una hermana, que a orillas del Nilo cuida del bebé y después le recomienda a la hija del Faraón a su propia madre como nodriza. No podemos saber con seguridad si en esta historia se trata de la misma hermana a la que más tarde se alude explícitamente con el nombre de Miriam, aunque las fuentes posteriores conectan a las dos incuestionablemente. Es mencionada por primera vez como Miriam después del paso del mar Rojo. En este pasaje es designada

⁵ Algunas de las conclusiones aquí presentes se derivan de diferentes trabajos en los que Tal Ilan ha analizado las tradiciones de Miriam; véanse Tal ILAN, «Biblische Frauen in Schrift und Tradition in jüdischer Perspektive», en Christoph ELSAS, Edith FRANKE y Angela STANDHARTINGER (eds.), *Geschlechtergerechtigkeit: Herausforderung der Religionen* (Berlín: EB Verlag, 2014), 143-156; EADEM, *Massekhet Ta'anit* (FCBT II/9; Tübinga: Mohr Siebeck, 2008), 132-140; EADEM, *Massekhet Julín* (FCBT V/3; Tübinga: Mohr Siebeck, 2017), 418-423.

profetisa, descrita como la hermana de Aarón, y dirige a las mujeres de Israel en un canto y baile de victoria (Ex 15,20-21). A continuación, se la menciona en una enigmática tradición en Nm 12, donde se queja a Aarón sobre el matrimonio de Moisés con una mujer etíope (אשה כושית) y reclama para sí y para Aarón poderes proféticos iguales a los de Moisés (Nm 12,1-2). Entonces es castigada por su acción con la afección cutánea de la *tzara'at* (Nm 12,10). Rita Burns sugirió que estas tradiciones contendrían restos de la peligrosa memoria acerca de una líder del antiguo pasado que debía ser domesticada⁶. Esto se logró convirtiéndola en la hermana de otros dos líderes, y contando un relato acerca de cómo el propio Dios impuso la superioridad de Moisés (y Aarón) y castigó a la mujer. En la opinión de Burns, el modo en que se narra este relato en la Biblia es ya una domesticación de una tradición muy salvaje, sobre una mujer realmente fuerte e inusual.

De hecho, en los últimos estratos de la propia Biblia hay tradiciones en conflicto relativas a Miriam, una de ellas ciertamente decidida a su domesticación. En el Deuteronomio, solo se la menciona en una frase negativa. A partir de una discusión sobre la *tzara'at* leemos: «Recuerda lo que el Señor, tu Dios, le hizo a Miriam en el camino después de que salierais de Egipto» (Dt 24,9). Para quienes hubieran pretendido que el Deuteronomio reemplazara las versiones anteriores de la Torá⁷, este versículo eliminaría completamente el importante papel que jugó Miriam como profetisa, mientras que solo su castigo sería recordado. Sin embargo, el profeta Miqueas se refiere al trío Moisés, Aarón y Miriam como salvadores de Israel en igualdad de condiciones. Afirma con énfasis: «Te hice subir desde la tierra de Egipto, te liberé de la casa de servidumbre, y envié ante ti a Moisés, Aarón y Miriam» (Miq 6,4). Esta interpretación reconoce la historia bíblica del Éxodo y Números como vinculante, y no busca transformarla o sustituirla. Y, como es breve, no incluye juicio de valor alguno. Nótese, sin embargo, que en el orden de los tres hermanos, Miriam, la mujer, es situada la última. Si bien no conocemos el orden de nacimiento de Moisés y Aarón, sabemos que Moisés tuvo una hermana mayor, por lo que está claro que dicho orden no es cronológico. Obviamente se refiere a una posición de importancia descendiente. Moisés, el líder, va el primero, Aarón el sacerdote, segundo, y Miriam, la hermana, la mujer, la última.

Todas estas tradiciones son repetidamente debatidas e interpretadas a lo largo de toda la literatura rabínica. En las líneas siguientes nos acompañarán

⁶ Rita BURNS, *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam* (Atlanta GA: Scholars Press, 1987).

⁷ Según lo formula Moshe WEINFELD, *Deuteronomy 1–11* (AB 5.1; New Haven/Garden City: Doubleday, 1991), 19: «Esto no significa que el autor del Deuteronomio le conceda a este código un menor valor. Al contrario [...] el Deuteronomio se consideraría como la sustitución del antiguo libro de la alianza y no como su complemento».

conforme esbozamos los conceptos que han perfilado la concepción de este libro, y que demostrarán de manera concisa las ideas sobre el género que evidencian los artículos dedicados al tema por las diferentes y más esporádicas vías.

2.1. *Misná*

El género desempeña un papel significativo en la halajá rabínica, como se observa en el hecho de que uno de los seis órdenes (*sedarim*) de la Misná se conozca como «el Orden de las mujeres» (*Séder Nashim*). Aunque se ha demostrado que en realidad tiene menos que ver con las mujeres, y más con las relaciones entre un hombre y su esposa (cómo es adquirida, cuáles son sus responsabilidades para con ella, y cómo es divorciada)⁸, este orden ciertamente demuestra bien la relación entre lo escrito (es decir, las leyes bíblicas relativas a las mujeres) y lo oral (las leyes rabínicas sobre ellas). Hemos intentado incluir en este libro un cierto número de presentaciones de los tratados de este Orden que están basados en la ley bíblica. El primer Tratado de este Orden (*Yebamot*, situado aquí porque es el Tratado más largo de todo el Orden) se ocupa de una institución propiamente bíblica: el matrimonio de levirato, es decir, la obligación que tiene el hermano de un fallecido de casarse con su viuda sin hijos. La contribución de Dvora Weisberg en este volumen muestra cómo los rabinos de la Misná incorporan las visiones rabínicas sobre esta institución con la formulación bíblica. El segundo Tratado (*Ketubbot*) versa sobre los contratos matrimoniales, un tema que no es mencionado en la Biblia en absoluto y que, por tanto, supone una importante contribución de la ley oral a la Misná. En este libro, que se centra en la recepción bíblica, no analizamos este Tratado. Otros tratados de este Orden son una exquisita combinación de ley bíblica y posbíblica; sirva de ejemplo el de *Guittin* («Divorcio»; véase la contribución en este volumen de Olga I. Ruiz-Morell).

Una contribución de este volumen está dedicada a un Tratado de la Misná que no se encuentra en el Orden de mujeres y que, a primera vista, no tiene relevancia en cuanto al género. Esta contribución, a cargo de Christiane Hannah Tzuberi, está dedicada al Tratado *Negaim* («Afecciones cutáneas») y ofrece una interpretación rabínica de este fenómeno en el Levítico. La importancia de esta contribución muestra que el género está presente en el pensamiento rabínico, incluso allí donde la Biblia no lo percibe así. Tzuberi pone de manifiesto

⁸ Jacob NEUSNER, *A History of the Mishnaic Law of Women*, vol. 5 (Leiden: Brill, 1980), 13-16; véase también Judith R. WEGNER, *Chattel or Person: The Status of Women in the Mishnah* (Nueva York: Oxford University Press, 1988).

que, incluso aunque Miriam es castigada con una afección cutánea (*tzara'at*), no es mencionada en este Tratado misnaico.

Miriam no aparece en ninguno de los tratados misnaicos presentados en las contribuciones de este volumen, pero sí lo hace en el Tratado *Sotá* del mismo Orden. Este Tratado, según se ha mostrado⁹, sigue muy de cerca el ritual bíblico de la sospechosa de adulterio, descrito en Nm 5, cuyo marido receloso la lleva hasta el Templo para dilucidar su culpabilidad (o inocencia). El capítulo 1 de este Tratado misnaico comienza explicando que el ritual de la *sotá* se construye sobre el principio divino de «medida por medida» y desplaza elegantemente su foco desde un discurso halájico a la *hagadá* (que por supuesto hace que la justicia de Dios de «medida por medida» sirva como inspiración para el sistema de justicia humana). Según expone Cecilia Haendler en su contribución a este volumen, aquí es donde encontramos a Miriam, en su única aparición en la Misná. Ella es presentada como uno de varios ejemplos de este principio. En el lado negativo, la sospechosa de adulterio (*sotá*) es castigada en el Templo, detalle a detalle, por haber traicionado a su marido. En el positivo, Miriam es recompensada por la buena acción que realizó (al observar a su hermano, el niño Moisés, cuando estaba en la cesta en el río Nilo) mediante la buena acción que los israelitas hicieron en su beneficio. Cuando fue castigada por Dios con *tzara'at*, los israelitas la esperaron hasta que se recuperó antes de seguir avanzando (Nm 12,15). Adviértase que, según esta tradición, la hermana sin nombre que cuidó de Moisés en el Nilo es indudablemente identificada como Miriam, hecho que la literatura rabínica nunca se cuestiona.

2.2. Misná-Tosefta

Un principio importante en la forma en que son estudiadas las fuentes rabínicas es la comparación entre la Misná y la Tosefta, como se muestra en este libro en la contribución de Cecilia Haendler. Ambas composiciones son halájicas y *tannaítas*, y ambas están organizadas por tópicos, según los mismos seis órdenes. Sin embargo, una –la Misná– es canónica, pero la otra no. La relación entre estas dos composiciones es un tema de gran debate: ¿Es la Misná más o menos antigua? ¿Son complementarias u opuestas?¹⁰ Y desde nuestro punto

⁹ NEUSNER, *A History of the Mishnaic Law of Women*, 140; pero véase, en oposición a esta perspectiva y más recientemente, Ishay ROSEN-ZVI, *The Mishnaic Sotah Ritual. Gender, Temple and Midrash* (Leiden/Boston: Brill, 2012) esp. pp. 5-11.

¹⁰ Véanse Jacob NEUSNER, *The Tosefta Translated from Hebrew: Zera'im* (Hoboken NJ: Ktav Publishing House, 1986) ix-xi; Shamma FRIEDMAN, *Tosefta Atiqta: Pesah Rishon* (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2002), 9-13 (hebreo); y más recientemente Robert BRODY, *Mishnah and Tosefta Studies* (Jerusalén: Magnes Press, 2014), 111-114; 141-154.

de vista, ¿es una de ellas más favorable a las mujeres que la otra? Y en ese caso, ¿por qué? En una serie de artículos escritos hace varias décadas, Judith Hauptman argumentaba que la Tosefta era más favorable a las mujeres que la Misná, y describió las tradiciones presentes en la Tosefta y ausentes de la Misná como «el camino no tomado» (*the way not taken*)¹¹. Hay que señalar, sin embargo, que esta imagen no es coherente. Ciertamente, podemos detectar lugares donde la Tosefta, debido a que es más extensa que la Misná, incluye material hostil hacia las mujeres, que está ausente en el paralelo misnaico, como, por ejemplo, la cita del texto de la oración que el hombre debe pronunciar cada mañana: «Bendito sea Él que no me hizo mujer» (*tBerajot* 6,18; véase su ausencia en *mBerajot* 9).

En el presente libro, Cecilia Haendler se encarga de comparar las representaciones de las mujeres bíblicas en la Misná y la Tosefta y se alinea de lleno con la postura de Judith Hauptman, concretamente en cuanto a que la Tosefta es más favorable a las mujeres. Afirma que «la Misná evita de forma sistemática mencionar a los personajes femeninos. Cuando elige textos entre el material de la Tosefta, la Misná lleva a cabo una selección de género y, cuando los añade, no piensa casi nunca en las mujeres bíblicas como ejemplos destacables y apropiados para sus reglas y su discurso». Haendler subrayó que sus conclusiones son tanto cuantitativas como cualitativas. En otras palabras, al menos cuando se trata de la recepción de mujeres bíblicas, la Tosefta es mucho más favorable a las mujeres que la Misná. También resulta cierto cuando se trata de nuestro ejemplo, Miriam.

Como en la Misná, en la Tosefta Miriam solo es mencionada en el Tratado *Sotá*, en la sección hagádica más extendida en toda la compilación. Según indica Haendler, su figura en la Tosefta es completamente diferente a la de la Misná: «... la Tosefta también otorga a Miriam un papel activo en la narración de la redención de Israel: en el episodio del pozo de Miriam (*tSotá* 11,1 y 11,8) se la describe como una persona justa y como «valedora» de Israel junto con sus hermanos, Moisés y Aarón».

La idea de que el agua fue suministrada a los israelitas en el desierto gracias a Miriam se repite con frecuencia y de distintas formas en la literatura rabínica, pero su formulación básica se encuentra en la Tosefta:

¹¹ Judith HAUPTMAN, «Mishnah Gittin as a Pietist Document», *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies C/1* (Jerusalén: World Union of Jewish Studies, 1990), 23-30 (hebreo); EADEM, «Maternal Dissent: Women and Procreation in the Mishnah», *Tikkun* 6/6 (1991) 80-81; 94-95; EADEM, «Women's Voluntary Performance of Commandments from which They are Exempt», *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies C/1* (Jerusalén: World Union of Jewish Studies, 1994), 161-168 (hebreo); EADEM, «Women and Inheritance in Rabbinic Texts: Identifying Elements of a Critical Feminist Impulse», en Harry FOX y Tizah MEACHAM (eds.), *Introducing Tosefta: Textual, Intratextual and Intertextual Studies* (Nueva York: Ktav Publishing House, 1999), 221-240; EADEM, «Women in Tractate Pesahim», en Daniel BOYARIN et al. (eds.), *Atara L'Haim: Studies in the Talmud and Medieval Rabbinic Literature in Honor of Professor Haim Zalman Dimitrovsky* (Jerusalén: Magnes Press, 2000), 63-86 (hebreo).

Dijo Rabbí Yosé ben Rabbí Yehudá: Cuando Israel salió de Egipto, les fueron designados tres buenos valedores. Estos son: Moisés, Aarón y Miriam. Por su causa les fueron concedidos tres dones [a Israel]: la columna de nube, el maná y un pozo; el pozo por Miriam; la columna de nube por Aarón; el maná por Moisés (*tSotá* 11,8).

Podemos comparar esta referencia a Miriam en la Tosefta, que (aunque no se cita directamente) se trata sin duda de un midrás (es decir, de una exégesis rabínica) de *Miq* 6,4, que en la literatura bíblica poséxodo representa la memoria positiva sobre Miriam, con la referencia a Miriam en la Misná, que alude específicamente a *Dt* 24,9, que constituye la memoria negativa sobre Miriam. En esta comparación, observamos que, incluso si en ambas composiciones Miriam es vista positivamente, el propio hecho de elegir entre las dos acerca de lo que se debería recordar de Miriam demuestra una diferencia básica entre ambas que también apreciábamos en la Biblia. Aquí de nuevo podemos afirmar que la Misná elige deliberadamente tradiciones desfavorables para las mujeres frente a la Tosefta. Esto lleva a pensar que probablemente quien canonizó la Misná era menos favorable a las mujeres que otros miembros del círculo rabínico; observamos que este fenómeno también se repite en otros actos de canonización en la literatura rabínica.

2.3. *Midrashim halájicos*

Según hemos mencionado, el tercer grupo de textos tannaítas son los *midrashim* halájicos, composiciones que intentan fundamentar toda la ley rabínica en el texto bíblico legal desde Éxodo hasta Deuteronomio. Se dividen entre dos escuelas de pensamiento acerca de la interpretación de los textos: la de *Rabbí Aquiba* (tal vez el rabino más prominente del siglo II, que supuestamente murió como mártir tras la desastrosa revuelta de Bar Kojba) y su némesis, *Rabbí Yismael*. Las composiciones que nos han llegado de este grupo se dividen claramente en dos atribuidas a *Rabbí Yismael* (sobre Éxodo: *Mejilta de Rabbí Yismael* y sobre Números: *Sifre Números*) y dos a *Rabbí Aquiba* (sobre Levítico: *Sifra* y sobre Deuteronomio: *Sifre Deuteronomio*)¹². Las y los especialistas identifican las diferencias entre ellos en base a dos técnicas exegéticas distintas: *Rabbí Yismael* emplea deducciones lógicas, mientras que *Rabbí Aquiba* prefiere analogías verbales extremas, fuera de contexto.

Como ha planteado *Tal Ilan*, también existen diferencias de género entre las dos escuelas. Mientras que la escuela de *Rabbí Aquiba* utiliza métodos

¹² Sobre estos textos, véase *Menahem I. KAHANA*, «The Halakhic Midrashim», en *Shmuel SAFRAI* et al. (eds.), *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (Assen-Filadelfia: Van Gorcum-Fortress Press, 2006), 3-105.

exegéticos para excluir a las mujeres, la escuela de Rabbí Yismael usa técnicas que son ligeramente diferentes para incluirlas¹³. Ilan argumenta que esta exclusión/inclusión se refleja también en la canonicidad de los textos. Aunque ninguno de los *midrashim* halájicos llegó a tener carácter de autoridad, Rabbí Aquiba se convirtió en un sabio mucho más influyente que Rabbí Yismael: a él se le atribuye el grueso del material misnaico, y muchas de las formulaciones de dicho material aparecen en los *midrashim* halájicos de Rabbí Aquiba. Obviamente, es su aproximación (excluyente) a las mujeres la que prevaleció. Una vez más, vemos que cuando la canonización podría haber elegido un acercamiento mucho más favorable a la mujer, terminó por elegir el menos amable.

En su contribución a esta obra, Alexander Dubrau aporta dos ejemplos de tradiciones relativas a la ley bíblica y la cuestión de género. Con el primero que sugiere, modifica en cierta forma las conclusiones de Ilan. Dubrau demuestra que, incluso cuando se aplica la metodología exegética de Rabbí Aquiba, en ocasiones sus analogías verbales pueden llevar a dictámenes más favorables a las mujeres. Resulta interesante que él también lo demuestre fijándose en el ritual de la *sotá*, que presenta en una sinopsis entre *Sifre Números* de la escuela de Rabbí Yismael y *Sifre Zutta* a Números de la escuela de Rabbí Aquiba (del que solo han perdurado algunos fragmentos). En su segundo ejemplo, Dubrau verifica las observaciones de Ilan.

Seguir a Miriam en los *midrashim* halájicos también puede poner de relieve las diferencias entre las dos escuelas, lo que demuestra de nuevo que la escuela de Rabbí Yismael es más favorable a las mujeres. Aquí mencionamos dos tradiciones que cumplen la función elemental de los *midrashim* halájicos, esto es, enseñar la ley rabínica a partir de la Biblia (y en este caso a partir de las acciones de Miriam). La primera de estas tradiciones concierne a la presencia sustancial de Miriam en las celebraciones que conllevan el paso del mar Rojo. Este episodio tiene un célebre final con el «Canto del Mar» compuesto por Moisés, en el que Miriam y las mujeres cantan y bailan con instrumentos musicales. El *midrás* en *Mejilta de Rabbí Yismael* tiene mucho que decir sobre esto, pero para nuestro propósito es particularmente importante una frase: «Y Miriam les entonaba (Ex 15,21). La Escritura nos dice que tal como Moisés cantaba para los hombres, Miriam cantaba para las mujeres» (*Shirá* 10). Aunque el relato bíblico en realidad no conlleva este hecho, este texto fundacional ha servido durante generaciones para justificar la separación de hombres y mujeres en la oración y las celebraciones judías.

El segundo texto de los *midrashim* halájicos que sirve a nuestro propósito de seguir a Miriam es una sinopsis de una tradición conectada con su crítica a

¹³ Tal ILAN, *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2008), 124-159.

Moisés en Nm 12. Presentamos la conclusión de esta tradición en un midrás de la escuela de Rabbí Aquiba y en otro de la escuela de Rabbí Yismael:

<i>Sifra, Metzora parashá 5,7-8 (Aquiba)</i>	<i>Sifre Números 99 (Yismael)</i>
7. Recuerda lo que el Señor, tu Dios, le hizo a Miriam (Dt 24,9). ¿Por qué está este [versículo] conectado al anterior? Esto demuestra que fue castigada por difamación (לשון הרע).	
8. [Este es un caso de] argumento <i>a fortiori</i> : si Miriam, que no habló en presencia de Moisés, [fue castigada] de esa manera, cuánto más aquel que calumnie a su semejante a la cara.	[Este es un caso de] argumento <i>a fortiori</i> : si Miriam, que no pretendía calumniar a su hermano sino alabarlo, y no reducir sino aumentar la procreación, y que [habló] para sí misma, fue castigada de este modo, cuánto más aquel que pretenda calumniar a su semejante y no alabarlo, y reducir en lugar de aumentar la procreación, y [hable] con otros en lugar de para sí mismo.

En *Sifre Números* esta perícopa se sitúa exactamente en la escena de la historia donde se relata la crítica de Miriam hacia Moisés (Nm 12,1-2). Sin embargo, en *Sifra* se cuenta al describir la afección de *tzara'at* (la enfermedad con la que Dios castiga a Miriam por hablar contra su hermano). Esto sugiere que la posición original de este texto es la de *Sifre Números*.

En los dos textos presentados en la tabla, se emplea el principio halájico del argumento *a fortiori* (tradicionalmente atribuido a los principios lógicos preferidos por la escuela de Rabbí Yismael), pero hay una diferencia. En *Sifre Números* se utiliza para enseñar una lección a partir de la historia de Miriam sobre cómo Dios castiga incluso a quienes ama y tienen buenas intenciones; y por tanto, podemos imaginar cuánto peor será el castigo de quienes no gozan de su favor y cuyas intenciones no son puras. De hecho, parece ser otra lección de «medida por medida», como la mencionada en la Misná, que había utilizado a Miriam y que también deriva originalmente de *Sifre Números*.

En *Sifra* a Levítico¹⁴, el principio halájico de *a fortiori* se utiliza para que esta historia sienta un precedente halájico. Viene a enseñar que la difamación

¹⁴ De la escuela de Rabbí Aquiba, véase también *Sifre Deuteronomio* 1, texto que consideramos secundario.

(לשון הרע) está sujeta a castigo (¿por Dios?). Por tanto, comienza con una introducción general sobre la difamación, ausente en la versión de *Sifre Números*. Después *Sifra* modifica el texto de *Sifre Números*, de modo que se centra en un único asunto: la difamación o calumnia, y más concretamente, a la cara de alguien. El mérito de Miriam queda completamente eliminado. Aquí vemos que, en comparación con la escuela de Rabbí Yismael, la escuela de Rabbí Aquiba es menos cuidadosa con el honor de Miriam.

2.4. Entre la literatura tannaíta y amoraíta

La literatura amoraíta está repleta de citas de tradiciones tannaítas, a veces con ligeras diferencias, pero en otras ocasiones con cambios sustanciales. Cuando las manifestaciones de las tradiciones tannaítas en las compilaciones amoraítas difieren de su forma original más allá de pequeñas «correcciones» o «errores», tales diferencias merecen ser explicadas. Las y los especialistas han argumentado que la mejor manera de hacerlo es desde los niveles cronológico y geográfico. Ya que la literatura amoraíta fue compuesta tanto en la Tierra de Israel como en Babilonia, las variantes entre las fuentes tannaítas y amoraítas en la Tierra de Israel podrían explicarse como el resultado de cambios cronológicos, pero las discrepancias entre ellas y la producción babilónica resultan tanto de la división cronológica como geográfica.

El género también desempeña un importante papel en el modo en que los textos tannaítas son reelaborados en los amoraítas¹⁵. En este volumen, Tal Ilan explica de qué manera una tradición tannaíta de *Sifre Deuteronomio* 307, sobre una mujer que cita la Escritura, es empleada de dos formas totalmente diferentes, tanto en un midrás hagádico de la Tierra de Israel (*Lamentaciones Rabbá* 3,6) como en el Talmud de Babilonia (*bAbodá Zará* 17b-18a). Por su parte, Alexander Dubrau demuestra cómo una tradición de los *midrashim* halájicos sobre la *sotá* en el libro de Números (5,5-31) es empleada, de forma muy sorprendente, en el Talmud de Babilonia (*bBerajot* 31b) en una sección hagádica sobre la bíblica Ana.

En las secciones anteriores hemos tenido ocasión de fijarnos en algunas tradiciones sobre Miriam, aunque no en todas, cuyos orígenes están en los *tannaim*. Muchas tradiciones tannaítas sobre Miriam aparecen en versiones revisadas y «mejoradas» en la literatura amoraíta. Aquí nos ocuparemos de una de ellas para demostrar uno de los principios del estudio de la literatura rabínica empleados por las y los especialistas en la actualidad.

¹⁵ Tal ILAN, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature* (Leiden: Brill, 1997), 85-120.

Se analizará la tradición sobre el pozo de Miriam, para poder demostrar cómo cambia a medida que se desplaza desde las fuentes tannaítas hacia las fuentes amoraítas. Según hemos visto, en la Tosefta se asocia a Miriam con un pozo que proveyó de agua a los israelitas en el desierto, junto a sus dos hermanos: Moisés, que les proporcionó alimento, y Aarón, que les aportó protección. Esta tradición se transmite después solo en el amoraíta Talmud de Babilonia (*bTaanit* 9a), cuyo *toma* y *daca* babilónico se presenta a continuación. La alusión al idioma en el que es transmitida cada parte muestra qué tradición recibieron los babilonios (en hebreo) y qué le añadieron ellos (en arameo).

Declaración (en hebreo): Dijo Rabbí Yojanán: La lluvia [es enviada por Dios] a un individuo, [pero] el sustento [solo] a la mayoría. La lluvia a un individuo, según está escrito: ... el sustento a la mayoría, según está escrito: ...

La tradición acreditada contradice la declaración (en arameo): Pero hay una réplica (מִיתִיבִי):

La tradición de *tSotá* 11,8 sobre Moisés, Aarón y Miriam, y su provisión de alimento para toda la comunidad es citada (en hebreo).

Explicación de cómo la tradición contradice la declaración (en arameo): Si dices (אֵלֶמָּא) [a partir de esta tradición] que el individuo puede aportar sustento [a toda la comunidad].

Contraargumento, apoyando la afirmación inicial (en arameo): Moisés es diferente (שְׂאֵנִי), ya que pidió por la mayoría, él es como la mayoría.

La afirmación que precede a este debate se atribuye al amora más importante de la Tierra de Israel, Rabbí Yojanán, quien sostiene que los méritos de un individuo lo preservarán de los efectos de la hambruna, pero estos no salvarán a la comunidad en su conjunto. El editor babilónico (designado a veces en la literatura académica como *stama*) ahora pregunta: ¿Acaso los méritos de Moisés, Aarón y Miriam no salvaron a toda la comunidad de Israel del hambre, la sed y otros peligros? Este argumento es presentado con la ayuda de una cita casi exacta de la tradición de *tSotá*. Dicha tradición está basada, como ya se ha mencionado, en el versículo de Miqueas, donde los tres hermanos son descritos como valedores iguales. Con objeto de armonizar el enunciado de Rabbí Yojanán con la tradición de *tSotá*, el editor anónimo babilónico cuenta con la afirmación de que Moisés era diferente: «Ya que pidió por la mayoría, él es como la mayoría». El individuo que sustentó a la nación, según esta respuesta, es únicamente Moisés. Aarón, y especialmente Miriam, han desaparecido. Los rabinos de Babilonia a menudo citan tradiciones tannaítas correctamente, pero las interpretan con nuevos énfasis. En nuestra opinión, el género desempeña un papel esencial en esta nueva interpretación.

El motivo por el que creemos que el género es importante aquí es que, incluso aunque la tradición entera de la Tosefta sobre los dones de los tres hermanos no es citada en fuentes amoraítas palestinas, una parte de esta apa-

rece tanto en el Talmud de Jerusalén como en los *midrashim* hagádicos de la Tierra de Israel. En el Talmud de Jerusalén leemos: «Dijo Rabbí Jiyya bar Abba: El que suba al monte Yesimón verá una especie de cedazo en el mar de Tiberias; este es el pozo de Miriam» (*jKilayim* 9,3,32c; *jKetubbot* 12,3,35b). En los *midrashim* hagádicos, también de la Tierra de Israel, esta tradición está relacionada con otra, según la cual las personas enfermas (con una afección cutánea [שחין] o con ceguera) bajaban hasta el mar de Tiberias y, al encontrar el pozo de Miriam, se curaban (*Levítico Rabbá* 22,4; *Ecclesiastés Rabbá* 5,5; *Tanjuma, Juqqat* 1). En otras palabras, la referencia al pozo de Miriam (y no al maná de Moisés o la protección de Aarón) fue transmitida independientemente de la tradición de la Tosefta. Incluso el Talmud de Babilonia la conoce como una tradición separada. En una tradición exclusiva de este Talmud, descubrimos lo siguiente:

Se enseñó en nombre de la Escuela de Rabbí Yismael: En recompensa por tres [hechos], tres [dones] fueron concedidos. Como recompensa por *cuajada y leche* (que Abrahán ofreció a los ángeles, Gn 18,8) se concedió el maná; como recompensa porque [Abrahán] *los estuvo esperando* (ibíd.) se concedió la nube; como recompensa por *que se traiga un poco de agua* (Gn 18,4) se concedió el pozo de Miriam (*bBaba Metzia* 86b).

En esta tradición, los tres dones –maná, nube (de protección) y agua– están relacionados entre sí, pero solo el agua está vinculada con uno de los tres hermanos, y de un modo muy específico: con Miriam en forma de pozo. Según parece, la asociación del maná con Moisés y la protección con Aarón, que aparece por primera vez en la Tosefta, era secundaria, y sirve para subestimar el papel de Miriam, quien, en una tradición inicial, fue la única de los hermanos asociada a un don otorgado al conjunto de la nación en el desierto. Por tanto, si finalmente el Talmud de Babilonia usa solo a Moisés para argumentar sobre el mérito de un individuo que sustenta a toda la comunidad, entonces es muy significativa en términos de género la desaparición de Miriam de una tradición que inicialmente era la suya. Tal Ilan denominó este fenómeno, en el que se privaba a las mujeres de su tradición para atribuirla a los hombres, «silenciamiento»¹⁶.

2.5. Los *midrashim* amoraítas de la Tierra de Israel

El período amoraíta en la Tierra de Israel (200-400 EC) se caracteriza, como se ha indicado, por dos formas de producción literaria: la halájica (el Talmud de Jerusalén) y la hagádica (los *midrashim* hagádicos, especialmente

¹⁶ ILAN, *Silencing the Queen*, 35-42.

Génesis Rabbá y *Levítico Rabbá*, pero también *Pesiqta de Rab Kahana*, y tal vez también *Lamentaciones Rabbá*)¹⁷. Hay varias contribuciones en este volumen que debaten sobre la forma en que las mujeres bíblicas son representadas en los dos primeros *midrashim* mencionados. Lorena Miralles-Maciá examina el modo en que *Levítico Rabbá* representa a las mujeres bíblicas en general y Gail Labovitz investiga cómo la bíblica Agar es representada en *Génesis Rabbá*. El tipo de conclusiones que se pueden alcanzar cuando la investigación se concentra en las mujeres en general o en un determinado *midrás* no parece diferir demasiado. Miralles-Maciá concluye, en lo relativo a todas las mujeres que aparecen en *Levítico Rabbá*, que el *midrás* representó «a las mujeres según su percepción del «otro» frente a la norma (el varón judío) y de acuerdo con la importancia de las mujeres en el papel que desempeñaron en un pasado escrito en masculino». De manera similar, Labovitz observa respecto a Agar en *Génesis Rabbá*: «... está claro que las exégesis rabínicas de la historia de Agar y las leyendas adicionales sobre ella que se encuentran en *Génesis Rabbá* se inspiran, sin duda alguna, en las cuestiones de género, etnia y clase social. ... Sara y Agar rivalizan en la esfera social y religiosa, pero parece que lo hacen de un modo especialmente ligado al género...». En otras palabras, independientemente de que las mujeres provengan del ámbito judío o no, son percibidas como «la otra» debido a que la medida rabínica es la del varón judío.

Miralles-Maciá ya dedicó un espacio a Miriam en *Levítico Rabbá*. Por tanto, analizaremos brevemente qué papel desempeña este personaje en *Génesis Rabbá*. Ante todo, es conveniente aclarar que, en la Biblia, Miriam nunca es mencionada en el libro del Génesis. De este modo, cuando se alude a ella en el *midrás* a este libro, no se trata de una referencia directa sino más bien derivada. Miriam es mencionada tres veces en *Génesis Rabbá*: una vez, de forma neutra, citando la *Mejilta de Rabbi Yismael* (en *Génesis Rabbá* 80,10; véase *Mejilta, Shirá* 10) y dos veces, en un contexto muy positivo. Las dos tradiciones positivas son exclusivas de *Génesis Rabbá*, y no se derivan de fuentes anteriores.

Dichas tradiciones positivas relacionan a Miriam simbólicamente con Moisés y Aarón, como valedora de Israel en el desierto, como sucede en Miqueas. *Génesis Rabbá* 70,8 interpreta Gn 29,2:

Ante sus ojos halló un pozo en el campo. Tres rebaños de ovejas yacían junto a él, pues de aquel pozo abrevaban los rebaños. La piedra de la boca del pozo era muy grande (Gn 29,2). Jama bar Janina lo interpretó [...] Un pozo en el campo (ibíd.): este es

¹⁷ Sobre el *midrás* hagádico, véanse Marc HIRSCHMAN, «Aggadic Midrash», en Shmuel SAFRAI et al. (eds.), *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (Assen-Filadelfia: Van Gorcum-Fortress Press, 2006), 107-132; Myron B. LERNER, «The Works of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim», en Shmuel SAFRAI et al. (eds.), *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (Assen-Filadelfia: Van Gorcum-Fortress Press, 2006), 133-229.

el pozo. *Tres rebaños de ovejas yacían junto a él* (ibíd.): Moisés, Aarón y Miriam. *Pues de aquel pozo abrevaban los rebaños* (ibíd.): desde allí cada cual llevaría agua a su clan, tribu y familia. *La piedra de la boca del pozo era muy grande* (ibíd.): Dijo Rab-bí Janina: como la abertura de un pequeño cedazo.

En primer lugar, observamos que el verdadero pozo que vio Jacob cuando huyó de su hermano hacia Jarán es interpretado simbólicamente. Aunque en esta interpretación alegórica Miriam no es identificada con el pozo, sino con uno de los tres rebaños de ovejas, que yacen a su lado (sus dos hermanos representan los otros dos rebaños), parece que no habría duda de que se trata de su pozo, ya que se describe como con una piedra que lo bloquea, del tamaño de un cedazo. Estas son exactamente las dimensiones del pozo de Miriam que se puede divisar desde el monte Yesimón, según indica el Talmud de Jerusalén que se ha citado. El término «cedazo» (כברה) es bastante raro en la literatura amoráita de la Tierra de Israel, y la mayoría de las veces es empleado en citas de la Misná. Si se menciona un pozo y a Miriam junto a este término, probablemente se debe a que derivan de la misma fuente y describen lo mismo. Aquí podemos ver que *Génesis Rabbá* ha mantenido a Miriam junto al pozo, junto a sus dimensiones únicas y junto a sus hermanos, pero no como valedora del pozo. Podemos decir que aquí el pozo le es arrebatado.

El último texto singular en el que se menciona a Miriam en *Génesis Rabbá* es también una interpretación alegórico-simbólica de un versículo. Sobre Gn 40,9-10, donde el copero del Faraón cuenta su sueño, en *Génesis Rabbá* 88,5 se ofrece una interpretación alternativa a la encontrada en la Biblia:

Entonces el copero mayor [contó su sueño a José. Le dijo: En mi sueño] había una vid delante de mí (Gn 40,9): esta es Israel, [según se dice:] *Arrancaste una vid de Egipto* (Sal 80,9). *De la vid [salieron] tres sarmientos* (Gn 40,10): Moisés, Aarón y Miriam. *Apenas habían brotado las yemas* (ibíd.): las yemas son la redención de Israel. *Aparecieron las flores* (ibíd.): las flores son la redención de Israel.

A diferencia de la interpretación anterior, que era de carácter histórico, esta lectura alegórica es apocalíptica. Tal como los tres hermanos (Moisés, Aarón y Miriam) tenían la función de salvadores de Israel en el ámbito de la historia, en esta tradición actúan como actores importantes en la futura redención de Israel. Los tres sarmientos del sueño apocalíptico del copero del Faraón son los tres hermanos. No se sugiere aquí ninguna diferencia que implique el género. Así, podemos concluir con Labovitz que *Génesis Rabbá* ofrece un complejo mensaje sobre las mujeres bíblicas y el género. Aunque este midrás puede ser en algunas secciones muy negativo y crítico, también puede ser muy positivo, y otorgarle a Miriam un papel excepcionalmente importante en la historia salvífica (*Heilsgeschichte*) de Israel.

2.6. *Literatura amoraita entre la Tierra de Israel y Babilonia*

La transición de las tradiciones amoraitas desde la Tierra de Israel a Babilonia fue frecuente, por lo que las y los especialistas a menudo han mostrado la forma en que se sometieron a cambios, desde los más sutiles a los más drásticos. Han observado atentamente estos cambios y los han interpretado conforme a los diferentes contextos históricos y culturales en los que las dos literaturas fueron producidas, y han realizado un intenso trabajo para desvelar estos contextos diferentes¹⁸.

Tal Ilan ha sugerido que el género desempeña un importante papel en este proceso de transmisión, y ha demostrado que muchas historias del Talmud de Jerusalén que implican a mujeres contemporáneas al contexto rabínico sufren una devaluación en el camino de la Tierra de Israel a Babilonia: estas mujeres, en lugar de ser inteligentes o interesantes, como en el Talmud de Jerusalén, se vuelven tontas y aburridas en el Talmud de Babilonia¹⁹. Este hecho, según afirma, no se debe a que las mujeres judías de Babilonia estuvieran en peores condiciones que en la Tierra de Israel, sino más bien a que cada cultura rabínica que estuvo en el lado receptor (Misná frente a Tosefta, lo amoraita frente a lo tannaíta, Babilonia frente a la Tierra de Israel) consideró que algunas de las mujeres mencionadas en las tradiciones recibidas eran demasiado poderosas, por lo que trataron de atenuar su relevancia²⁰. En su artículo para este volumen, Ilan presenta un caso similar relacionado con una mujer –Matrona– calificada a menudo en el midrás hagádico *Génesis Rabbá* como muy versada en los textos bíblicos, cuando llega a Babilonia.

Ilan, sin embargo, sostiene que este proceso de devaluación al presentar a las mujeres desde los textos más antiguos a los más modernos no afectó a las figuras bíblicas, que siempre fueron percibidas como inimitables. De hecho, demostró que cuando las mujeres contemporáneas actuaban de formas inadecuadas a su género, según la percepción de los rabinos, fueron transformadas en figuras bíblicas del pasado mítico²¹. Así, Mical bat Cusí, que aparece en *Mejilta de Rabbi Yismael, Pisja* 17, como donante de filacterias, se transforma en el Talmud de Jerusalén en la bíblica Mical, hija de Saúl (*jBerajot* 2,3,4c; *jErubín* 10,1,26). ¿Puede sostenerse este argumento? Esto es lo que planteamos en este libro. En su artículo sobre Sara en *Génesis Rabbá* y el

¹⁸ Véanse, p. ej., Alyssa M. GRAY, *A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah* (Providence RI: Brown Judaic Studies, 2005); Ronit NIKOLSKY y Tal ILAN (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia* (Leiden: Brill, 2014).

¹⁹ Tal ILAN, «“Stolen Water is Sweet”: Women and their Stories between Bavli and Yerushalmi», en Peter SCHÄFER (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture III* (Tübinga: Mohr Siebeck, 2002), 185-223.

²⁰ ILAN, *Silencing the Queen*, 276-278.

²¹ ILAN, *Silencing the Queen*, 30, 198.

Talmud de Babilonia, Susanne Plietzsch argumenta que, mientras que *Génesis Rabbá* le otorga un papel a Sara tan prominente como el de Abrahán, o incluso más, «en el Talmud de Babilonia, el relativo predominio de Sara sobre Abrahán viene a menos»; de ello aporta muchos ejemplos para demostrarlo. Las tradiciones de Miriam también viajaron desde los *midrashim* amoraítas y el Talmud de Jerusalén a Babilonia. En el siguiente apartado, presentamos dos ejemplos al respecto.

2.6.1. De los *midrashim* hagádicos al Talmud de Babilonia

Comenzamos con la tradición de *Génesis Rabbá* recién referida sobre el sueño del copero del Faraón en una sinopsis con su paralelo babilónico. La tradición babilónica se presenta como *tannaíta*, pero no tenemos prueba a partir de alguna composición *tannaíta* conocida de que lo sea. Podemos observar que la cuestión de una interpretación histórica frente a una apocalíptica está presente tanto en el Talmud de Babilonia como en *Génesis Rabbá*. No entraremos a analizar todos sus detalles²², sino solo aquellos que señalan el papel de Miriam. Las secciones del texto en cursiva (independientemente de los versículos bíblicos) son aclaraciones de un discurso rabínico más amplio, que no examinaremos.

<i>bJulin</i> 92a	<i>Génesis Rabbá</i> 88,5
<p><i>Rabbí Eliézer: La vid es el mundo; los tres sarmientos, los Patriarcas; sus flores, las Matriarcas; las uvas, las tribus.</i> Dijo Rabbí Yehoshúa: ¿Acaso (Dios) le muestra a una persona lo que ya ha ocurrido? (Dios) solo le muestra a una persona lo que está destinado a que ocurra. [En este sentido] más bien: <i>Una vid</i> (Gn 40,9): esta es la Torá.</p> <p><i>Tres sarmientos</i> (ibíd. 10): estos son Moisés, Aarón y Miriam. <i>Apenas habían brotado las yemas, aparecieron las flores</i> (ibíd.): estos son el <i>Sanedrín</i>. <i>Sus racimos maduraron en uvas</i> (ibíd.): estos son los justos de cada generación.</p>	<p><i>De la vid [salieron] tres sarmientos</i> (Gn 40,10): estos son Moisés, Aarón y Miriam. <i>Apenas habían brotado las yemas</i> (ibíd.): las yemas son la redención de Israel.</p>

²² Véase ILAN, *Hullin*, 418-423.

Rabbi Eleazar de Modiim: La vid es Jerusalén; los tres sarmientos, el Templo, el rey y el sumo sacerdote; sus flores, los aprendices de sacerdote; sus uvas, las libaciones.

Rabbi Yehosúa ben Leví lo interpreta en relación con los dones (divinos); como dijo Rabbi Yehosúa ben Leví: *Una vid* (ibíd. 9): esta es la Torá; *los tres sarmientos* (ibíd. 10): **estos son el pozo, la columna de nube y el maná.** *Apenas habían brotado las yemas, aparecieron las flores* (ibíd.): estos son los primeros frutos (*bikkurim*). *Sus racimos maduraron en uvas* (ibíd.): estas son las libaciones.

Rabbi Yirmeyá bar Abba: La vid es Israel; los tres sarmientos, las tres festividades; sus flores, el tiempo de Israel para ser fértil y proliferar, según se dice: Y los hijos de Israel fueron fértiles y se multiplicaron (Ex 1,7).

Aparecieron sus flores... (Gn 40,10): Ha llegado el tiempo de la redención de Israel, según está escrito: *Su sangre salpicó mis vestiduras, y se manchó todas mis ropas* (Is 63,3). *Sus racimos maduraron en uvas* (Gn 40,10): Ha llegado el tiempo de que Egipto beba el cáliz de veneno (véase Is 51,17.22).

Había una vid delante de mí (ibíd., 9): esta es Israel, según está escrito: *Arrancaste una vid de Egipto* (Sal 80,9).

Aparecieron sus flores (Gn 40,10): las flores son la redención de Israel. *Sus racimos maduraron en uvas* (ibíd.): la vid hizo brotar sus yemas, floreció inmediatamente, las uvas que brotaron maduraron inmediatamente.

En el Talmud de Babilonia, el midrás sobre el sueño del copero del Faraón tiene un marco influido por el género. La primera interpretación, atribuida a Rabbi Eliézer, afirma que «La vid es el mundo; los tres sarmientos, los Patriarcas; sus flores, las Matriarcas». Los parámetros cósmicos de esta interpretación son que, si bien los tres pilares del mundo son los Patriarcas, las Matriarcas son necesarias para que puedan brotar y florecer y dar fruto. Y, de hecho, la interpretación termina con las palabras: «*Sus racimos maduraron en uvas*: estas son las tribus». El papel de las Matriarcas en esta historia de salvación de Israel es asegurar su supervivencia mediante la procreación.

La última de la serie de interpretaciones de este versículo concluye este marco influido por el género con la afirmación de Rabbí Yirmeyá bar Abba, que describe las flores de la vid como el tiempo de Israel para ser fértil y proliferar. El patrón general es el mismo: Israel se sitúa en el centro, y su floración representa la fecundidad de Israel. Este proceso es facilitado primero por las Matriarcas y después, en las generaciones posteriores, por las mujeres de Israel. Los hombres son los pilares del judaísmo; las mujeres, las garantes de su supervivencia, hasta que llegue el tiempo de la salvación.

El caso de Miriam, situado en medio de este midrás, rompe completamente este patrón. Miriam no es introducida en la parte de «facilitadora» de la metáfora, sino en la parte correspondiente a los «pilares del mundo». Al igual que Abrahán, Isaac y Jacob en el primer midrás, ella aparece en el segundo midrás, junto con sus dos hermanos, representando los tres sarmientos de la vid, que florecen y dan su fruto. Lo mismo se puede decir sobre la cuarta interpretación, atribuida a Rabbí Yehosúa ben Leví, que menciona a Miriam como a sus hermanos solo implícitamente: «*Una vid*: esta es la Torá; *tres sarmientos*: estos son el pozo, la columna de nube y el maná».

La estructura fundamental del midrás sobre el sueño del copero, según se conserva en *Génesis Rabbá*, indica que este fue el núcleo de la composición babilónica. La salvación de Israel en el desierto incluía a una mujer líder, que era responsable del elemento más esencial para la supervivencia en ese entorno hostil: el agua. El texto babilónico no ha eliminado a esta mujer, sino que la ha situado en medio del midrás, en cuyos extremos las mujeres son vistas como facilitadoras más que como líderes que sostienen la nación, reduciendo así la importancia de su papel.

Lo que el texto babilónico no ha llegado a hacer, lo hacen explícito, sin embargo, dos de sus manuscritos. En el ms. Hamburg 169 solo Moisés y Aarón son mencionados. Miriam desaparece. Si bien podríamos considerar su ausencia como un error de transcripción, por una ejecución precipitada, no podemos decir lo mismo del texto del ms. Munich 95, donde junto a Moisés y Aarón, en lugar de a Miriam encontramos a Josué. Ambos copistas evidentemente sintieron la incomodidad del Talmud de Babilonia con una mujer situada como uno de los pilares del mundo.

2.6.2. *Del Talmud de Jerusalén al Talmud de Babilonia*

El siguiente ejemplo del Talmud de Jerusalén sobre Miriam, en comparación con su paralelo (bastante fiel) en el Talmud de Babilonia, servirá para demostrar asimismo este argumento. *jYoma* 1,1,38b es un extenso texto que lamenta la muerte de los justos y enseña lo que podemos aprender de ello. Entre los justos, Miriam también es mencionada. Este texto se repite en el

Talmud de Babilonia, pero en un contexto diferente. Presentamos los dos pasajes en una tabla sinóptica.

<i>jYoma</i> 1,1,38b ²³	<i>bMoed Qatán</i> 27b-28a
<p>Contexto: Yom Kippur</p> <p>Dijo Rabbí Jiyya bar Ba: Los hijos de Aarón murieron el primero de Nisán. ¿Por qué se menciona su muerte en Yom Kippur? Para enseñarte que tal como Yom Kippur hace expiación por Israel, la muerte de los justos también la hace.</p> <p>Dijo Rabbí Ba bar Bina: ¿Por qué la Escritura presenta la muerte de Miriam junto al episodio de la vaca roja? Para enseñarte que tal como las cenizas de la vaca roja hacen expiación por Israel, la muerte de los justos también la hace.</p>	<p>Contexto: Y nunca se sitúa [el féretro de una difunta] en la calle por honor (<i>mMoed Qatán</i> 3,8).</p> <p>Respuesta babilónica: Los de Nehardea dicen: Esto solo se enseña en relación con las [que murieron] al dar a luz; pero respecto a otras mujeres, se sitúa.</p> <p>Respuesta de la Tierra de Israel: Rabbí Eleazar dice: Incluso [respecto a] otras mujeres, según está escrito: <i>Miriam murió allí, y allí fue enterrada</i> (Nm 20,1): junto a la muerte, el entierro.</p> <p>Otra tradición sobre Miriam del mismo amora: Rabbí Eleazar [también] dijo: Miriam también murió con un beso, según está escrito «aquí» (Nm 20,1) y «allí» (Dt 34,5), como Moisés. ¿Y por qué no se dice de ella <i>por la boca Dios</i> (ibíd.)? Porque es obsceno.</p> <p>Tradición importada: Dijo Rabbí Ammi: ¿Por qué se sitúa la muerte de Miriam junto al episodio de la vaca roja? Para enseñarte que tal como la vaca roja hace expiación por Israel, la muerte de los justos también la hace.</p>

²³ Véase *Levitico Rabbá* 20,12; *Pesiqta de Rab Kahana* 26,11.

Dijo Rabbí Yudán ben Rabbí Salum: ¿Por qué la Escritura presenta la muerte de Aarón junto a la ruptura de las Tablas (de la Alianza)? Para enseñarte que las muertes de los justos resultan duras para el Santo, bendito sea, tal como lo es la ruptura de las Tablas.

Reformulación babilónica de la tradición importada: Dijo Rabbí Eleazar: ¿Por qué se sitúa la muerte de Aarón junto a las vestiduras sacerdotales? Tal como las vestiduras sacerdotales hacen expiación, la muerte de los justos también la hace.

Las diferencias entre las dos manifestaciones de la tradición sobre la muerte de Miriam como ejemplo de que la muerte de los justos hace expiación por Israel son bastante llamativas, incluso aunque se trate claramente de la misma tradición. En el Talmud de Jerusalén el contexto es el Tratado *Yoma* (o según se denomina en este Talmud: *Kippurim*), dedicado a Yom Kippur. El editor amoraíta de este Talmud examina por qué se menciona la muerte de los hijos de Aarón en la Tienda del Encuentro en Yom Kippur, en el mes de Tishré, cuando habían muerto en el mes de Nisán (véase *Séder Olam Rabbá* 7²⁴). El amora Rabbí Jiyya bar Ba lo explica como resultado de que la muerte de los justos hace expiación por Israel. Resulta una conclusión bastante curiosa a la luz del hecho de que, según el testimonio bíblico explícito, «Nadab y Abihú... ofrecieron al Señor un fuego extraño... y un fuego emanó del Señor y los consumió» (Lv 10,1-2). Por supuesto, esta será una de las razones para que el Talmud de Babilonia omita esta tradición.

A partir de esta afirmación sobre los hijos «justos» de Aarón, se presenta otra que está relacionada con la justa Miriam. Su muerte se relata en el capítulo 20 de Números. El capítulo 19 está dedicado al ritual de la vaca roja, que es incinerada y cuyas cenizas constituyen el componente principal de la posición purificadora que se rocía sobre cualquiera que haya contraído impureza por contacto con un cadáver. La proximidad de los dos capítulos es interpretada por el amora Rabbí Ba bar Bina como indicación de que la muerte de la justa Miriam tiene una fuerza purificadora para el conjunto de la comunidad de Israel.

De la muerte de Miriam, el texto pasa a la muerte de Aarón. Aquí de nuevo se aplica el criterio de la proximidad textual. El amora Rabbí Yudán, hijo de Rabbí Salum, afirma que la muerte de Aarón se sitúa junto a la ruptura de las Tablas de la Ley por parte de Moisés para mostrar cómo los dos eventos fueron causa de dolor para Dios. Una vez más, surge un problema con esta afirma-

²⁴ Sobre esta composición, véase Chaim MILIKOWSKY, «Seder Olam», en Shmuel SAFRAI et al. (eds.), *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (Assen-Fialdelfia: Van Gorcum-Fortress Press, 2006), 231-237.

ción, ya que la muerte de Aarón no se menciona realmente junto a la ruptura de las Tablas, aunque en un pasaje la distancia entre ambas alusiones es solo de cuatro versículos (Dt 10,2.6). Esta es una cuestión que, por supuesto, también abordará el Talmud de Babilonia.

La versión babilónica de esta tradición es un ejemplo típico de cómo trata sus fuentes. La única parte de esta tradición que ha permanecido intacta es la referente a Miriam. Empieza por omitir completamente la tradición que designa a los hijos de Aarón como justos. De hecho, la tradición entera no es mencionada en el contexto de Yom Kippur, sino más bien en el contexto de los rituales funerarios de las mujeres. La cita de *mMoed Qatán* 3,8, que afirma que durante el funeral de una mujer no se depone el féretro para hacer su panegírico, es seguida de una observación babilónica anónima, atribuida a las gentes de la ciudad babilónica de Nehardea, lo que sugiere que la *misná* se refiere solo a un cierto grupo de mujeres que habrían muerto al dar a luz. Este es un excelente ejemplo en el que una práctica babilónica entra en lidia con una ley (y tal vez una praxis) importada desde la Tierra de Israel. Aquí Rabbí Eleazar, obviamente un amora de la Tierra de Israel, interviene rechazando la restricción babilónica y empleando el versículo sobre la muerte de Miriam («Miriam murió allí, y allí fue enterrada» [Nm 20,1]) para justificar dicho rechazo.

En este punto, ocurre un fenómeno muy típico de los desarrollos del Talmud de Babilonia. Los editores sienten que es su deber agrupar una serie de tradiciones que conocen por otras vías sobre la muerte de Miriam. La primera parece ser una tradición exclusivamente babilónica²⁵, tomada de algún otro lugar en este Talmud (*bBaba Batra* 17a). En esta tradición, Miriam, con sus dos hermanos, era la líder elegida por Dios. Los tres murieron de manera similar, como hacen los justos, mediante un beso de muerte de la boca de Dios. Esta interpretación se basa en los versículos que describen las muertes de Moisés y Aarón «según la boca de Dios» (עַל פִּי ה'). Rabbí Eleazar además afirma que Miriam también murió por el beso de Dios. Lo deriva de los principios lingüísticos (גזירה שווה) en los que una palabra relativa a la muerte de Miriam también está presente en la descripción de la muerte de Moisés: «allí» (שם). Rabbí Eleazar explica la diferencia entre el modo en que se describe la muerte de ella en la Escritura y la forma en que es relatada la de sus hermanos, basada en la afirmación de que la imagen de Dios besando a una mujer resulta obscena. Esta es una observación con un marcado sesgo de género, pues solo por el hecho de besarla (y no así en el caso de sus hermanos) las acciones de Dios se consideran obscenas.

²⁵ Aunque en el Talmud de Babilonia se cita como si fuera una tradición tannaíta, ya que comienza con las palabras «nuestros Rabbíes enseñaron» (תני רבין). Se trata de una estrategia típicamente babilónica en la que presenta sus propias tradiciones como si fueran antiguas y veneradas.

A continuación de esta tradición babilónica, se inserta nuestro pequeño fragmento de la tradición del Talmud de Jerusalén. El editor comienza con Miriam, ya que su muerte vincula esta breve tradición con las anteriores. Su tradición viene seguida, como en el Talmud de Jerusalén, de otra sobre la muerte de Aarón. Nótese, sin embargo, que el editor del Talmud de Babilonia «corrige» esta segunda tradición: en lugar de la ruptura de las Tablas, que no se encuentra directamente junto al relato de la muerte de Aarón, el Talmud de Babilonia lo asocia con las vestiduras sacerdotales. En Nm 20,28 leemos: «Moisés despojó a Aarón de sus vestiduras y se las puso a su hijo Eleazar, y allí mismo murió Aarón...».

Desde el punto de vista de la figura de Miriam, su tradición se transmite fielmente del Talmud de Jerusalén al Talmud de Babilonia, pero se asocia al carácter de los funerales femeninos, con marcado sesgo de género y de segregación, y se señala que la muerte de una mujer, incluso de las justas, no puede ser descrita en los mismos términos que la de un hombre a causa de su obscenidad sexual; ciertamente esto le resta algo de la justicia universal que se le atribuye a Miriam en el Talmud de Jerusalén. Sin duda, continúa siendo considerada una justa, pero solo hasta donde pueden serlo las mujeres.

2.7. *El Talmud de Babilonia*

El Talmud de Babilonia es una composición única: combina halajá con hagadá como ningún otro corpus, y se recrea incorporando antologías hagádicas dedicadas a un determinado tema, evento o héroe bíblico. Hace acopio de tradiciones más antiguas (tannaítas y también amoraítas, de la Tierra de Israel e incluso de otras partes del propio Talmud de Babilonia), pero al reunir las crea un contexto completamente nuevo y las dota de un rango de significado diferente. Estas antologías, como todas las secciones delimitables del Talmud de Babilonia, son denominadas *sugyot* (o *sugya* en singular) y son unidades literarias únicas que merecen un riguroso análisis literario²⁶. En este libro, hay dos contribuciones dedicadas a dos *sugyot* hagádicas separadas en las que las mujeres bíblicas tienen un papel principal. Yuval Blankovsky analiza una *sugya* en *bHorayot* que reúne a varias mujeres bíblicas que sedujeron a héroes de la Biblia, pero que fueron consideradas favorablemente. Demuestra que el grueso del material sobre estas mujeres ya se encuentra en *Génesis Rabbá*, pero allí está disperso a lo largo de la composición. Es el Talmud de Babilonia el que aúna todas las tradiciones en una *sugya* y les añade otras mujeres a su elección. Por su parte, Judith Baskin analiza una *sugya* en *bMeguilá*

²⁶ Para una buena introducción general sobre el Talmud de Babilonia, véase David WEISS HALIVNI, *Midrash, Mishnah and Gemarah* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1986).

que reúne todas las tradiciones anteriores sobre las profetisas, y añade algunas reflexiones e ideas sobre las mujeres bíblicas a las que clasifica como tales, aunque la Biblia no sugiera nada parecido sobre dicha condición.

Miriam es mencionada en la *sugya* sobre las profetisas en *bMeguilá* 14a, como aquella que vaticinó sobre el nacimiento de Moisés. Esta tradición es importada del midrás halájico *Mejilta de Rabbi Yismael (Shirá* 10). También se cita íntegramente una vez más en el Talmud de Babilonia, de la que ahora nos ocupamos²⁷. Igual que sucede con las otras *sugyot* hagádicas babilónicas analizadas en este libro, una extensa *sugya* hagádica, que consiste en una exégesis sobre la referencia a Miriam en el Tratado misnaico *Sotá* (*bSotá* 11b-13a), reúne un número sorprendente de tradiciones sobre ella. Aquí se organizan según el orden de los versículos en Éxodo, de modo que crean una especie de biografía para ella. Ya que esta *sugya* fue analizada en detalle en un artículo publicado hace muchos años por Devora Steinmetz²⁸, solo citaremos un listado de las tradiciones aquí agrupadas, para después concluir con algunas observaciones generales.

1. (11b) Sobre Ex 1,15-17: Miriam y su madre, Jocábed, son identificadas como las parteras, Sifrá y Puá. Sus nombres son interpretados conforme a lo que hicieron: Sifrá (שפרה) –Jocábed– porque hizo mejores (משפרת) a los recién nacidos o porque permitió a Israel multiplicarse (שפרו ורבו) en sus días; Puá (פועה) –Miriam– porque arrullaría (פועה) y criaría al niño o porque gritó (פועה) inspirada por el Espíritu Santo y profetizó el nacimiento de Moisés. Esta idea ya se expresa en el midrás halájico *Sifre Números* 78.

2. (11b-12a) Sobre Ex 1,21: acerca de la afirmación de que Dios recompensó a las parteras con «casas» (בתים) los rabinos argumentan que se trata de genealogías de sacerdotes y reyes, e identifican a Miriam como aquella destinada a criar a los reyes. Esta idea se elabora mediante un complejo e imaginativo midrás sobre la genealogía de Caleb en 1 Cr 1,18 y 4,5-7, que interpreta los nombres de todas las mujeres del registro aplicándoselos a Miriam; así se afirma que Miriam se casó con Caleb y se convirtió en madre adoptiva de la casa real davídica. Esta idea también es tomada de *Sifre Números* 78. En este volumen, esta tradición se explica con cierto detalle en la contribución de Christiane Hannah Tzuberi.

3. (12a) Sobre Ex 2,1: el hecho de que Amrán, el padre de Miriam y Moisés, «fue» se explica como que él «fue» tras el consejo de su hija. Miriam habría reprochado a su padre el haber apartado a su madre por causa de la orden del Faraón de matar a todos los recién nacidos israelitas. Esta tradición apare-

²⁷ Se alude a ella también en otro pasaje; véase *bBaba Batra* 120a.

²⁸ Devora STEINMETZ, «A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash», *Prooftexts* 8 (1988) 35-68 (sobre el Talmud babilónico, véase 40-48). Véase también Bracha ELITZUR, «Marriage and Childbirth in Exegesis of Chazal on Miriam the Prophetess», *Massekhet* 14 (2018) 11-46 (hebreo).