

# **SER MADRE, SER MUJER, SER HUMANA: LAS MUJERES EN EL ANTIGUO ISRAEL, LAS POLÍTICAS NATALISTAS Y LA LEGITIMACIÓN RELIGIOSA**

***BEING A MOTHER, BEING A WOMAN, BEING HUMAN: WOMEN IN ANCIENT ISRAEL, CHILD-BEARING POLICIES AND RELIGIOUS LEGITIMIZATION***

**Silvia Crochetti**

**Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Universidad Nacional de La Pampa**

## **Resumen**

El presente trabajo analiza la posición de la mujer en la sociedad hebrea, respecto a la maternidad. Se trabaja el texto bíblico como marco descriptivo y normativo de la situación y se relacionan datos provenientes del campo arqueológico respecto a la composición familiar. El fin es señalar el rol de la mujer hebrea, madre por imposición divina, reglada por el texto bíblico.

**Palabras claves:** biblia - maternidad - fertilidad - religión - sexualidad

## **Abstract**

The purpose of this paper is examining the role of women in the Hebrew society, in relation with motherhood. Biblical texts are approached as a descriptive and normative frame, and they are related with archaeological information concerning family composition. The objective is show the reproductive role of the Hebrew woman as mothers by divine imposition, ruled by biblical texts.

**Keys words:** biblia - motherhood - fertility religion - sexuality

**Sumario:** La etapa tribal. La etapa estatal. La demografía. La importancia de la regulación de población

**D**urante el proceso de formación y consolidación de los estados, sus grupos de control planificaron políticas demográficas con un claro corte natalista, conforme a la dinámica de sus sistemas políticos y económicos. El caso de Israel supone además otra razón: la necesidad de consolidar su propio espacio territorial.

De allí que el propio estado por medio de su aparato ideológico: la religión, creó un sistema de legitimación de la reproducción indefinida con una clara fijación de roles hacia la mujer.

La mayoría de las diferentes investigaciones en la historia del pueblo de Israel, requieren una mirada hacia el texto bíblico, para desentrañar la relación entre la producción escrita de un pueblo semita que pasó del nomadismo a la organización estatal plasmando su pasado pastoralista en un texto escrito. Esta recreación, contiene un gran número de rasgos comunes a las tribus semíticas del entorno.

En el presente trabajo nos proponemos abordar las tradiciones de la etapa nomádica hebrea, relativas a la mujer en el contexto familiar, y analizar como ciertas prácticas consolidadas durante la etapa tribal, se vieron modificadas durante el afianzamiento de la monarquía y la religión oficial fijó una tradición orientada a garantizar la reproducción de la población.

### **La etapa tribal**

La representación que los israelitas realizan de la etapa nomádica se relata en el Pentateuco, con datos autoreferidos, sin duda rasgos comunes de diferentes grupos pastoralistas de Cercano Oriente. El libro de Génesis recoge tradiciones del período, denominado etapa patriarcal, los escritos de los primeros redactores del texto bíblico conservan frescura de la tradición oral, reflejando una situación que prevalecía en Israel alrededor del siglo IX a. C. No obstante para la redacción final del Pentateuco se fundieron diversos escritos y tradiciones, originariamente autónomos. El número, denominación y sucesión cronológica de los diferentes grupos redactores son aceptados en el mundo académico. La tradición narrativa, denominada Jahvista, J, (por el uso del término Yahvé) fue compuesta en el reino de Judá alrededor del 950 a.C.; la segunda corresponde al nombre de Elohísta, E, redacción situada en el reino de Israel, durante el siglo IX a.C.; el escrito sacerdotal, P, es una composición del exilio babilónico aproximadamente 550 a.C. que incluye y reinterpreta J y E. El escrito deuteronomista, D, se considera una redacción aparte, del siglo VII a.C.<sup>1</sup>

Respecto a la utilización de la Biblia como fuente histórica, Liverani, sostiene que el análisis crítico, la deconstrucción de la fuente, el análisis

semiológico del texto, conduce al segundo principio de la teoría de la comunicación (el texto entendido como un mensaje, con un emisor, un objeto, un canal y varios destinatarios), y el trabajo historiográfico es poder reconstruir el proceso cultural que ha producido el marco de fondo con todas sus implicancias ideológicas.<sup>2</sup>

De allí que para relatar episodios de la época de los nomádica, regida por los patriarcas se presenten documentos de distintas escuelas redactoras. No obstante las reformas o cambios se basaron en una tradición, tradición real que imponía un dios único y universal; originario en un pasado remoto más allá de la continuidad histórica, dotado de un importante aparato simbólico. (Hobsbawm, E., 1988:6)

Durante la etapa pastoralista, los hebreos se organizaron en clanes, *mishpaha*, unidades fuertemente coherentes por vínculos familiares o sociales. Para la filiación al clan de los adultos varones, se requería de un rito de alianza con el mismo; esta alianza al clan y al dios se formalizaba con el rito de la circuncisión, práctica muy antigua, anterior al período del Bronce Antiguo (3300 2300 a.C.);<sup>3</sup> Ya que los mismos hebreos lo practicaban con cuchillos de piedra<sup>4</sup>; pero que ritualizado alcanzaba un simbolismo de fuerte cuño patriarcal. El clan, *mishpaha* tenía necesidad de asegurar la propia descendencia, por la importancia de acceder a la propiedad de la tierra considerada inalienable, que se transmitía por herencia vía masculina. De allí uno de los significados del matrimonio, institución en la que la mujer era considerada como una propiedad del marido, su *ba'al*, amo, y su rol esencial lo constituía la maternidad, función que aseguraba la descendencia, contada exclusivamente por línea masculina. Estas uniones cumplían una doble función: garantizaban la pertenencia de la tierra y aseguraban la procreación. A tal punto era importante que en los casos en que no existiera un hijo varón, la hija mujer debía casarse dentro de la misma tribu (De Vaux, R. 1964: 34). Un ejemplo de ello lo constituye Num 27: 7 11.- un relato de combinación entre J y P.

En lo que respecta a la patrilinealidad, algunos autores, como Ad. Lods, (1906: vol. II, 8 23) sostiene la existencia de un antiguo estadio en el que el parentesco se contaba por línea femenina. El autor considera como ilustrativo la posibilidad de elección del nombre del recién nacido por parte de la madre. Resulta llamativo que en diversos capítulos del Génesis sea la madre quien dé nombre a los hijos: Eva lo hace con Caín, Abel y Set, al igual que las mujeres de Jacob. Estudios más recientes, David Bakan (1979), Sabina Teubal (1984) Lerner, (1990), apuntan a encontrar en los relatos del Génesis como inicio de una transición de una organización matrilocal y matrilineal a otra patrilocal y patrilineal.<sup>5</sup>

Las costumbres nómadas hebreas, que la comunidad judía heredó, se enmarcaban en un concepto de supervivencia con dependencia absoluta casi

de una inagotable necesidad de reproducción tanto de animales como de personas.

La actividad sexual debía realizarse con el propósito primordial de la procreación, lo que conllevaba unas prácticas maritales muy condicionadas, con la prohibición explícita de cualquier acto sexual que no se dirigiera al incremento de la prole, de ahí la condena al incesto Levítico, 18:6-17; 20:11-12; 20: 14 y 17; Deuteronomio 23:1, (Chenoll Alfaro, 1998:34).

El funcionamiento económico de los clanes, los que se mantuvieron en contacto con comunidades agrícolas sedentarias, llevó a un cambio en la alimentación, pero ello no parece haber contribuido notablemente a un descenso de la mortalidad general ni a un aumento de la longevidad (Hassan, 1975:44). Si además tenemos en cuenta que los hebreos constituían un grupo pastoralista, desde el punto de vista de la dinámica de la población los tamaños de los rebaños se veían limitados a su entorno ambiental; tal como lo sugiere Sato (1977) habría existido una tendencia entre los grupos de pastores a que las pautas humanas de reproducción y el comportamiento relacionado con la fecundidad en general fuera estableciendo una cierta coordinación necesaria con las posibilidades reproductivas de sus animales.

### La etapa estatal

Las tribus seminómades que conquistaron Canaán, durante el siglo XI a. C., se encontraron en un nuevo territorio, qué por sus caracteres físicos en cierta forma llevó a la dispersión de los grupos. La organización interna de las tribus requirió nuevas formas, de comunicación, e instituciones, que garantizaran a la larga una existencia sedentaria (Herrmann: 1985:150).

Para analizar nuestra área de estudio, el reino de Israel, debemos considerar el proceso de crecimiento de la población del área Palestina, el cual se encuadraría en un modelo de desarrollo lento, con relación a la curva anual alterna de producción de alimentos.<sup>6</sup> El ritmo de crecimiento de la población estaba condicionado a dos factores: 1) elevada mortalidad infantil que prácticamente anula la elevada natalidad; 2) una duración media de la vida tan baja que afecta seriamente a la fase fecunda. En una comunidad en la que se vive un promedio de 25 o 30 años, la pareja tiene que contar con un tiempo para engendrar un número tal de hijos que, una vez restados los que mueren en los primeros años, y en cualquier caso antes de que a su vez tengan hijos, queden por lo menos dos (Liverani: 1985:45 - 46).

Durante la transición entre la etapa tribal y la organización del estado, la etapa de los Jueces, (1125 1020 a.C.) constituyó un período de fuerte ligazón de lazos familiares y tradiciones. La unificación en época davídica (1004 965

a.C.) y la instalación de la monarquía durante Salomón, trajo la idea de un estado étnico, nacional con una identidad ideológica y religiosa distintiva, característica que con modificaciones políticas perduró en época postexílica y que configuró la entidad de estado nación de Israel.

Una de las dificultades coyunturales para alcanzar la formación de un estado y de una identidad religiosa cultural, fue para los hebreos la regulación de ciertas normas y prácticas rituales de corte primitivo asociadas al yahvismo, primitiva religión del grupo; con una forma de vida ajena al nomadismo, sustentada en nuevas prácticas políticas.

La religión debía normatizar el culto y es aquí donde la legislación mosaica no sólo registra sino también impone costumbres e instituciones ceremoniales, muchas de las cuales, y entre ellas las más fundamentales, son sin lugar a dudas bastantes anteriores a la época en que se dio al Pentateuco su forma final (siglo V a.C.).

En lo relativo a la dilatada antigüedad de las principales instituciones rituales de Israel, resulta ampliamente confirmada si la comparamos con las instituciones de otros pueblos; pues esa comparación revela en las costumbres hebreas no escasa huella de sus tiempos primitivos, huellas que de ninguna manera pudieron ser impresas por primera vez en ellas, en las costumbres hebreas, durante la codificación final de las leyes, sino que debieron ser incorporadas en épocas probablemente muy anteriores (Frazer, 1994:215).

De ahí que los primeros tiempos de la monarquía -Saúl, David- la forma de vida nómada imponía resistencias al poder monárquico. Ocurría que un sistema tribal de base igualitaria se negaba a aceptar un poder estatal, y es allí donde sólo ciertos ritos y formas religiosas fueron los elementos que sobrevivieron en la transición.

La época exílica y postexílica introdujeron en el yahvismo la idea revolucionaria de la intolerancia ante otros dioses y cultos. Fue proscrito el culto al toro y el concepto de fertilidad quedó adscripto a Yahvé gracias a la metáfora que hizo Oseas, quien transformó la idea de la alianza al convertirla en el matrimonio entre Yahvé e Israel, la novia. Los profetas, en sus inspiradas prédicas equipararon la depravación de Israel a “prostituirse” (Lerner 1990: 250). Estas metáforas sexuales patriarcales quedaron implantadas con fuerza en el pensamiento religioso (Meek, 1960: 217-22).

En el primer relato de la creación (Gen. I:27-28) se consagra una de las finalidades del matrimonio: el mandato divino de reproducirse, “creced y multiplicaos”, y la protagonista femenina, Eva, es considerada como “madre de vida”, “madre de todos los vivientes”; la destinada a parir los hijos con dolor, tener apetencia hacia el varón y ser controlada, todo ello constituye los castigos divinos hacia la mujer. “Esta forma laxa de inmortalidad presupone el dolor de la preñez y el alumbramiento para ella, mera receptora en opinión de

la época y de tiempos no muy lejanos- de la semilla varonil que devolverá al hombre como su hijo, el hijo de él, aunque el mismo Adán dará a la mujer un nombre más esclarecedor: Eva, *Hawwah, madre de los vivientes* ” (Chenoll Alfaro, 1996: 32).

En esta concepción la idea de vivir y procrear con esfuerzo y finalmente morir, es como lo señala N.J. Tromp (1969) “los muertos pierden la memoria, pierden la individualidad histórica y quedan reducidos al arquetipo impersonal de antepasado”.

El mito de los primeros capítulos del Génesis sirvió al pueblo hebreo para legitimar en su seno determinadas estructuras sociales, las patriarcales y las normas que dimanaban de ellas; igualmente, hacia el exterior, el mito sirvió para defender, frente al entorno próximo oriental, su particularidad religiosa.

En opinión de E. Weschler “comparando el destino de Eva con el de Lilit, que la madre habrá ganado sobre un cuerpo femenino gozante, regularizará imaginariamente en relación con la culpa, marcará el destino materno elidido del goce. O prostituta o madre (del hombre y sus hijos), mujer gozante o maternalizada (legitimación de un orden).<sup>7</sup>

La historia de Sara, es presentada como un complemento de Abraham, el devenir del relato cambia, antes y después de la alianza del patriarca con Dios, de ahí que su presencia esté íntimamente ligada a la procreación, ella misma conoce su esterilidad y que como bien transaccional del que su esposo se vale para obtener beneficios, es aquí cuando la esperanza en ser madre se convierte en un deseo que al no ser realizado en su propio cuerpo lo es en el de Agar, (Gen. 21: 9-21) y Dios dijo que dará prosperidad a Ismael, por ser la simiente de Abraham (Gen. 16:10-12 y 21:13). En su búsqueda por ser madre, por obtener un lugar ya no ante Abraham, sino ante sí misma, Sara logra ser madre, pero su hijo no será como Ismael, un salvaje hijo de la carne, sino un hijo de la alianza, un hijo concebido por intervención del espíritu que situará en su mismo plano a la pareja de Abraham y Sara, que convertirá a cada uno de ellos en padre y madre en función de la Palabra. Sara es el modelo de madre. Más allá de lo biológico en lo que su vientre es una tumba negada a la palabra, más allá de la maternidad corporal la historia de Sara comienza justo cuando termina la de Eva: allí donde la función de mujer se identifica con la de madre (Giménez Segura, 1991: 66).

En las vidas de Lía y Raquel, hermanas casadas con Jacob (Gen 21-30), el hijo es considerado un don divino, lo mismo que la fecundidad mientras que la esterilidad, exclusivamente femenina, es vivida como un castigo, por ello los hebreos recurrían a otras mujeres o esclavas para procrear.

Tanto la historia de Sara como la de Raquel, sintetizan desde lo simbólico una realidad del estado, ambas por un largo período no pueden ser madres, infligieron gran dolor, ellas ayudaron a demostrar que las relaciones de Israel

con pueblos extranjeros son sumamente complejas (S. P. Jeansonne, 1990:2).

La dificultosa maternidad de Raquel, (Gen 25:16 20; Jeremías 31.15), la lleva a alcanzar un hijo: Benomi “hijo de mi dolor”, reeditando el mito de Eva. Este matrimonio al igual que el de Lía se inscribe, en opinión de Lerner (1990:251) “en ciertos indicios de una transición desde una organización familiar matrilocal y matrilineal a otra patrilocal y patrilineal en algunas de las tribus.”

Entre otros mecanismos para reasegurar población, se condenaba el aborto causado violentamente por un tercero, concebido en forma similar a la legislación mesopotámica, (Ex. 21:22). El principio se basa en que los hombres podrían verse privados de un heredero, tan absurdo que la mujer violada prácticamente está obligada a casarse con su propio violador (Deut. 22: 28-29), una forma más de “proteger” la virginidad de la novia y de allí su función de madre-esposa.

Una de las historias que ilustran la desesperación por la maternidad es el relato en Jueces 21:1 25, respecto a la lucha entre la tribu entre Israel y Benjamín, ante el peligro de extinción de una tribu de Israel.

Probablemente el narrador haya superpuesto dos narraciones una proveniente de Jabes de Galad y la de Silo, para proporcionar mujeres a los bejaminitas supervivientes.

Los varones de Benjamin, carentes de mujeres y de niños, recurren a mujeres capturadas, unas cuatrocientas mujeres vírgenes llevadas de las casas de futuros maridos, es un ejemplo del uso como instrumentos intercambiables para ser usados por sus servicios reproductores. Sobre este episodio D. Bakan interpreta el tema de la guerra benjaminita como el conflicto y la victoria de la patrilocalidad sobre la matrilocalidad<sup>8</sup>.

Este relato J, sirve no sólo para dar cuenta de un estado de hecho, sino para fundar un derecho, para legitimar una reivindicación: el relato explicativo adopta el carácter de un relato justificativo jurídico.

La situación de la mujer, con relación a la maternidad no variaba respecto a la posición económica, (cuestión muy presente con relación a la dote) pero no en cuanto a la necesidad de procrear, de allí que toda mujer debiera casarse, y pasar del control masculino, padre, esposo o inclusive cuñado, bajo la instauración del levirato. El matrimonio de Levirato, del latín *levir*, traducción del hebreo *yabam* (cuñado) era un matrimonio forzoso para las viudas, consistía en el deber moral que tenía un hermano de casarse con la viuda de otro hermano fallecido, sin dejar herederos; el primogénito de este matrimonio llevaba el nombre del extinto y le sucedía en todos los bienes, esta situación adquiere categoría de prescripción en Deuteronomio, 25:5-10, *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, ejercerá su levirato tomándola por esposa, y el primogénito que ella dé a luz llevará el nombre de su hermano difunto; así su nombre no se borrará de Israel. Pero si el cuñado se niega a tomarla por mujer, subirá ella a la puerta donde los ancianos y dirá: Mi cuñado se niega a perpetuar el nombre de su hermano en Israel, no quiere ejercer conmigo su levirato. Los ancianos de su ciudad llamarán a ese hombre y le hablará. Cuando al comparecer diga: No quiero tomarla, su cuñada se acercará a él en presencia de ancianos, le quitará su sandalia del pie, le escupirá a la cara y pronunciará estas palabras: Así se hace con el hombre que no edifica la casa de su hermano; y se le dará en Israel el nombre de Casa del descalzado.*

Aunque como se verá más adelante la práctica real data de época premosaica, esta institución se reconoce en el Cercano Oriente bajo diversas formas.

Según Louis Epstein: La familia había pagado por ella (la viuda del hijo) y era propietaria de ellos (...) propiedad de la familia (...) no se la podía apartar a un lado. Esta mujer que se había comprado y por la que habían pagado, capaz de ser una esposa y engendrar hijos, no podía quedar sin marido <sup>9</sup>.

De esta forma ante el fallecimiento de un miembro varón de la familia, los acuerdos previos al matrimonio continuaban siendo respetados se impedía el traspaso de la propiedad familiar, la inversión de la dote resguardada y desde el punto de vista de la mujer cierta “protección y las ventajas sociales de seguir perteneciendo a la familia del marido”<sup>10</sup>.

La familia patriarcal hebrea no se concebía sin hijos, existía una utilidad inmediata ya que los hijos ayudaban al trabajo, además desde su concepción social, la mayor desgracia no era vivir sin hijos, sino morir sin dejarlos<sup>11</sup>.

En tanto la viuda esta forzada a guardar *leviro* durante un tiempo preestablecido, lapso en el cual no podía mantener relaciones amorosas con otro hombre, por considerarse adulterio (Gen 38:24).

Entre los hebreos la adopción de la norma, aparece en el relato bíblico, en dos pasajes, comenzando en tiempos de Jacob, cuando uno de cuyos hijos falleció. Ante tales circunstancias, su hermano fue obligado por Jacob a contraer nupcias con Tamar, la nuera viuda (Génesis 38: 1-30).

En este relato de época temprana, la ley de levirato aparece como más estricta que en el Deuteronomio: el cuñado no puede apartarse de la misma y el deber alcanza sucesivamente a todos los hermanos supervivientes. Cuando Tamar se decide a actuar para que le sean restablecidos sus derechos, Sela ha crecido, pero además Judá se encuentra viudo. La unión de Tamar con Judá podría tener antecedentes de épocas en que el Levirato incluía al suegro, en realidad Tamar no desea retornar a su casa paterna como viuda, sus deseos e intenciones apuntan a tener hijos de la misma casa que su marido, y al serle negado el mismo, ingenia un ardid para asegurarse la maternidad.



Es aquí donde se perciben dos tipos de mujeres en la sociedad hebrea, aquella que había logrado la maternidad, gozaba de mayor seguridad y de mayores privilegios que aquella que sólo había tenido hijas mujeres o no había tenido descendencia, el status dado por la procreación era un derecho al que las mujeres hebreas no estaban dispuestas a renunciar. Algunas interpretaciones han dado a este acto el carácter de preservación de la función protectora de la familia, en realidad esa “protección”, tiene que ver con el interés masculino por preservar el patrimonio dentro de la propia familia, ya que en Israel no estaba permitido a la viuda regresarse a su casa paterna con su herencia.

El otro relato acerca de la práctica del Levirato, se encuentra en el Libro de Rut, donde el levirato se entrecruza con prácticas como el “rescate”.

En la historia de Rut aparecen elementos de obligaciones diversas por un lado la del levirato y por el otro el rescate de la tierra familiar, de allí que se suponga que la narración representa un estadio particular en el desarrollo histórico de las costumbres relacionadas con el matrimonio, la herencia y la redención. El matrimonio de Boz y Rut corresponde a un período de Israel anterior al que representan las leyes del Pentateuco sobre herencia, redención y matrimonio de levirato, un período de transición entre la redención matrimonio como un asunto del clan y el matrimonio de levirato como asunto de la familia inmediata.<sup>12</sup> Desde su condición de mujer Rut, “da continuidad a esa suerte de herencia femenina que se trasmite de madre a nuera, generación tras generación. La vida de cada madre y su fertilidad adquiere sentido con y por esa transmisión”<sup>13</sup>.

Del análisis de los relatos, se desprende el interés por perpetuar la descendencia masculina, por lo cual el hijo, probablemente el primero, es considerado hijo del difunto.

Sin duda que para la sociedad hebrea el Levirato era interpretado como una forma de protección ya que, el interés mayor, el único por el que propiamente existe la mujer es la procreación. Este oficio es coextendido con su ser femenino, de modo que si no lo ejerce está como muerta, no es visible<sup>14</sup>.

El matrimonio de Levirato, se lo considera como una práctica tradicional desde la etapa nómada, que según el relato bíblico, permanece durante el período de organización del estado. Si bien los grupos sacerdotales tienden a dejar en el olvido prácticas ligadas al culto a los antepasados que entren en contradicción con el yahvismo,<sup>15 16</sup> Esta costumbre que se pierde en el relato bíblico -, se enlaza con una de las ideas centrales de la sociedad hebrea: toda mujer debía casarse, y de esta forma pasar del control de sus padres al de sus maridos y/o cuñados, además de centrar la vida femenina en la procreación.

No casarse es una idea completamente extraña en el Antiguo Testamento. El episodio de la hija de Jefté (Jueces 11:35-39), relata de una tradición primitiva enriquecida, anterior al Deuteronomio, en la cual el redactor sitúa en

primer plano la fidelidad de Jefté a su voto hacia Dios.

La familia hebrea tenía irremediabilmente que engendrar hijos, si esta situación no resultaba factible se podía recurrir a la adopción<sup>17</sup> (Gen 15: 2-3; 30: 3-8), ya que la desgracia mayor para una mujer lo constituía el divorcio causado por esterilidad.

En relación con la función de procreación durante la etapa patriarcal y durante época estatal la poligamia era usual (Det.21: 15-17). Es válido reconocer que no existía normativa explícita de contraer un solo matrimonio; esto se corresponde en las vidas de los patriarcas, o en los harenes reales. Para épocas postexílicas, hay normativas monogámicas, en el libro de Tobías -probablemente redactado en el siglo V a.C.-, se consagra el modelo ideal de matrimonio monógamo.

### La demografía

Para la historia antigua resulta complejo y con márgenes de error esperables, el análisis demográfico, no obstante contamos con trabajos de reconstrucción de la población en los distintos períodos. Respecto al tamaño de la población “israelita” en los sitios del oeste del Jordán se estima en aproximadamente 20.000 personas durante el Hierro I, 1200-1150 a.C. (no están incluidos los grupos no sedentarios), mientras que la población israelita asentada a finales del siglo XI es estimada en 55.000 (Finkelstein:1988: 330-350; para uso del término israelita ver *ibid.*: 27-33). Es importante notar que el incremento de la población asentada en el Hierro I emana del crecimiento natural (Lee:1972: 339-342) y del incremento derivado del proceso de sedentarización creciente que toma lugar entre los grupos pastoriles. En el siglo VII a. C., solamente en los sitios de la zona montañosa central, se ha estimado una población asentada de aproximadamente 135.000 habitantes (Finkelstein: 1989: 43-74).

En lo que respecta a la residencia familiar, desde la arqueología Lawrence Stager sostiene que la vivienda de la familia nuclear era un espacio pequeño menor a 50 m<sup>2</sup> y Shiloh (1980) dedujo que las viviendas del Hierro II (1000-586 a.C.) en Tell Beit Mirsim son asentamientos comparables a las casas de las familias nucleares; Sin embargo su media promedio de la familia es de 8 miembros, utilizando 10 m<sup>2</sup> de área cubierta por persona como indicador.

Esto llevó a Stanger a considerar que en una sociedad con una tasa alta de nacimiento y mortalidad no sería inusual formar pareja, con una media seis nacimientos, de los cuales quizá sólo dos niños sobrevivan llegando a la media familiar de cuatro. Esta típica “casa patriarcal”, llevó a reasegurar el sistema de descendencia patrilineal.<sup>18</sup>

Siguiendo el modelo de tablas de vida, como indicativo del período, Burch

(1972) sugiere alguna indicación de cómo varía la media familiar. Se considera que para la familia nuclear el tamaño doméstico, la expectativa de vida es de 20 y 40 años, con una posibilidad de niños que no superan los siete. En las familias extendidas la posibilidad es de entre 9 y 14, partos. De lo que resulta esperable fomentar una clara legitimación religiosa de la natalidad.<sup>19</sup>

En íntima relación encontramos en todo el Pentateuco, una gradual restricción del papel público y económico de las mujeres, fruto de su tradición nomádica, a una progresiva regulación de su sexualidad a medida que las tribus judías pasaban de ser una confederación a un estado y una consagración a estrictas leyes culturales (Lerner, 1990:263).

No obstante ello, dichas leyes se encontraban muy arraigadas y se transmitían de generación en generación, con leves modificaciones. Respecto a la redacción de estas normas, las opiniones coinciden en que fue durante el reinado de Josías cuando definitivamente Jerusalén se convirtió en santuario legítimo en el Judá 622 a.C.- y fueron redactadas después de la destrucción del templo en 587 a.C.

Con la desintegración política del reino surgió una forma de unidad vinculada a la figura de Yahvé, posible por la canonización del Pentateuco, bajo el profeta Esdras.

Las mismas condiciones históricas que crearon la posibilidad de un avance cultural y conceptual de este tipo influyeron también en la manera en que se estructuraron los conceptos y las ideas patriarcales dentro del monoteísmo judío. (Lerner, 1990:250)

La función procreadora de la mujer es la que determina, por otra parte su función en la sociedad. Hacia el interior de la familia, que constituía el núcleo esencial en el que se movía la mujer, la estima de la mujer aumentaba cuando llegaba a ser madre, sobre todo de un hijo varón (Gen 16:4, 29:31- 30). Sumando una particularidad del pueblo hebreo, la presencia de un único dios masculino. En todas las culturas del entorno, las mujeres estériles apelaban a una diosa para que las curara de su anomalía, pero en el Antiguo Testamento, Yahvé toma para sí esa responsabilidad. Comenzando con Sara, donde el redactor J sostiene:

*Isaac suplicó a Yahvé a favor de su mujer, pues era estéril y Yahvé le fue propicio y concibió su mujer, Rebeca (Gen. 25:21)*

*Vio Yahvé que Lía era aborrecida y la hizo fecunda (Gen.29:31)*

*Entonces se acordó Dios de Raquel...y ella concibió (Gen. 30: 22-23)*

La concepción, acto invisible y misterioso, relacionado a la mujer y a la diosa, es convertida en labor masculina.

## La importancia de la regulación de población

Durante los periodos preestatales nos encontramos con una relación entre géneros más igualitaria, la mujer está presente en el aporte a la economía familiar, la transmisión de la cultura y su función procreadora en espacios donde lo público y lo privado no constituían ámbitos tan diferenciados. Los escritos más antiguos reflejan la tradición de mujeres sabias: Débora, Miriam, Yael.

La aparición del estado y los condicionantes sociales y geográficos, la intensificación de la actividad agrícola, que produce excedentes y la creación de una estratificación social; conlleva a una dicotomía entre el mundo privado y el público, surgimiento de elites militares, administrativas y religiosas. Es aquí donde aparece el primer grupo redactor del Pentateuco.

Este grupo redactor, fundamentalmente ligado a la actividad administrativa comienza a relegar las funciones femeninas, por lo cual encuentra para la mujer tan sólo la función procreadora.

El proceso de formación del estado trajo aparejado el endeudamiento que podía llevar a la esclavitud o venta de algún miembro familiar, ejemplo de ello Deuteronomio.

La propiedad de la tierra centra la función procreadora: la transmisión hereditaria por vía patrilineal lleva a la conformación de normativas para el comportamiento de la mujer en el ámbito sexual.

El peso de los impuestos, las mayores exigencias de fuerza de trabajo, las constantes guerras, exigen un gran número de vidas. Paralelamente el sistema conforma un aparato simbólico, donde se separa el poder de procreación del de creación. Dios bendecirá “la simiente de Abraham”, y conducirá a las mujeres al camino de reproducción indefinida, aunque no formasen parte del proyecto divino.

### Notas

1. Sobre crítica bíblica: Schmidt, W., 1983, *Introducción al Antiguo Testamento*, Madrid. Thompson, T.L., *Early History of the Israelite People*, Leiden, 1994
2. LIVERANI, Mario, 1999, *Nouovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico*, en: *Biblica* 80, pp. 488 505.
3. la cronología del presente trabajo corresponde a la fijada por MAZAR, A., 1990, *Archaeology of the land of the Bible 10.000 586 B.C.E.*, The Anchor Bible Reference Library, New York.
4. Jos. 5: 2-3; Ex. 4: 25
5. La idea se sustenta en los matrimonios de Lía y Raquel. Los años de servicio de Jacob en casa de Labán por cada una de sus hijas constituyen ejemplos de la idea.
6. En esta línea Spaiser, *Anchor Bible*, sostiene que el matrimonio de Raquel, la idea de transferir los *terafim* (dioses domésticos)
7. Para demografía y asentamientos, E. Boserup, *The conditions of agricultural growth*, 1965; *Population and technological change*, Chicago, 1981, Gophna, Portugali, J., *Settlement and demographic processes in*

- Israel's coastal plain from the calcolithic to the middle bronze age*, 1988; Finklesltein, I., *The great transformation: the "conquest" of the highlands frontiers and the rise of the territorial states*, 1995
- 8.En: D. Schoffer y E. Weschler, 1993 *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*, pp. 35.
- 9.David Bakan, *And they took themselves wives*, p. 97 - 101.
- 10.EPSTEIN, L.M., *Mariagge, Laws in the Bible and de Talmud*, Cambridge, Harvard University Press 1942, pp. 77,
- 11.EPSTEIN, L.M. pp. 79.
- 12.LODS, A., *Israel desde los origenes hasta mediados del siglo VIII (a.C.)*, México, UTHEA, 1956, pp. 188
13. BURROWS, M., *The mariage of Boaz and Ruth*, JBL, LIX, pp. 445 - 453
- 14.GIMENEZ SEGURA, M., *Judaísmo, psicoanálisis y sexualidad femenina*, Barcelona, Anthoropos, 1974, pp. 74.
15. GARCIA ESTEBANEZ, E., *¿Es cristiano ser mujer?* Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 92.
- 16.LODS, A., ob. cit. pp. 394.
- 17.La adopción es relatada pero no existe disposición al respecto. Las situaciones de describen en Gen 48:5, Jacob adoptando los hijos de José; Noemí adoptando al hijo de Rut, Rut: 4:16s;
- 18.Sobre el "folk model" de reconstrucción de la sociedad del antiguo Israel (De Vaux, 1961; Geus, 1976; Gottald, 1979). Sobre la articulación entre folk model y las geneologías Malamat, 1962 -67.
- 19.Como dato comparativo Hassan (1981:234) tasa de crecimiento demográfico: Mesopotamia 0,007 (primeras dinastías); Egipto, 0,059% (3000 150 a.C.); M. Egeo, 0,004 0,15 (Neolítico Bronce Final).

## BIBLIOGRAFIA

- BOAT, L., 1992, *Reading the Old Testament, an introduction*, New York, Paulist Press.
- BOSERUP, E. 1965, *The conditions of agricultural growth s/d.*
- BURCH, T., 1972, "Some demographic determinats :an analytic approach", pp. 91 102, en: *Household and family in past time*, eds. P. Laslett y R. Wall. Londres,
- CHENOLL ALFARO, R., 1996, "Eva y las hijas de Israel", en: *Saber y vivir: mujeres, antiqüedad y medioevo*, Málaga.
- DE VAUX, R., 1964, *Historia antigua de Israel*, Madrid
- EPSTEIN, L.M., 1942, *Mariagge, Laws in the Bible and de Talmud*, Cambridge, Harvard University Press.
- FINKELSTEIN, I. 1984, *The Iron Age "Fortresses" of the Neguev Highlands*: pp. 27 52, *Sedentarization of the nomands*. Tel Aviv.
- FRAZER, J.G., 1994, *El folklore en el Antiguo testamento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCIA ESTEBANEZ, E., 1992, *¿Es cristiano ser mujer?* Madrid, Siglo XXI, 1992.
- GOPHNA, PORTUGALI, J., 1988, *Settlement and demografic proceses in Israel's coatal lain form the calcolithic to the middle bronze age s/d.*
- GIMENEZ SEGURA, M., 1974, *Judaísmo, psicoanálisis y sexualidad femenina*, Barcelona, Anthoropos.
- GRAVES, R., 1998, *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza.
- HARRIS, M. ROSS, E., 1999, *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*. Madrid, Alianza.
- HASSAN, F., 1975, "Determination on the size, density and growth rate of hunting". Cathering Populations, en: S. Polgar, comp., *Population, Ecology and social evolution*, La Haya, Mouton. pp. 27 52.
- HERMANN, S., 1985, *Historia de Israel*, Salamanca, Sígueme.
- HOBSBAWM, E., 1988, "Inventando tradiciones", en: *Historias* 19, México, octubre- marzo.
- JEANSONE, S.P., 1990, *The women of Genesis. From Sarh to Potiphar's wife*, Mineapolis, Fortress Press.

- LERNER, G., 1990, *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica.
- LIVERANI, M., 1985, *El Antiguo Oriente*, Barcelona, Crítica Grijalbo.
- 1999, “Nouovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico”, en: *Biblica* 80, pp. 488 505.
- LODS, Ad. 1906, *La croyance á la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israelite*, París, Fischbacher.
- LODS, A., 1956. *Israel desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a. C.)*, México, UTHEA.
- KELLER, W., 1985, *Historia del pueblo judío*, Madrid, Sharpe..
- MAZAR, A., 1990, *Archaeology of the land of the Bible*, New York, ABRL.
- MEEK, T.J., 1960, *Hebrew origins*, New York, Harper Torchbook.
- ROGERSON, J.W., 2000, *Una introducción a la Biblia*, Barcelona, Paidós.
- SATO, S. 1977, *The camel ecology of the Rendille*. Ethnographic Museum of Japan.
- SCHMIDT, W., 1983, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme.
- SCHOFFER, D y E. WESCHLER, 1993 *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*.s/d.
- SPEISER, E.A., 1964, *Genesis*, New York, Doubleday,
- STAGER, L. 1985, “The archaeology of the family in Ancient Israel”, en: *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, 260, p. 1 28.
- THOMPSON, T.L., 1994, *Early History of the Israelite People*, Leiden, New York.