



ESTUDIOS BÍBLICOS

Mercedes Navarro

Violentas y violentadas

Biblia, violencia y mujer



verbo divino

Violentas y violentadas



Mercedes Navarro Puerto

Violentas
y violentadas
Biblia, violencia y mujer

eva

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

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala

Imagen de cubierta: adaptación coloreada de *La muerte de Atalía*, de Gustave Doré

© Mercedes Navarro Puerto, 2025

© Editorial Verbo Divino, 2025

Fotocomposición: NovaText, Huarte (Navarra)

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 1.735-2025

ISBN: 978-84-1063-178-6

ISBN Ebook: 978-84-1063-179-3

Cualquier forma de explotación de esta obra, en especial su reproducción, distribución, comunicación pública o transformación, 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 fotocopiar, escanear, distribuir o poner a disposición algún fragmento de esta obra (www.cedro.org; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

Para Raquel y Ester

Índice

Presentación	15
Introducción	17
La violencia humana y lo sagrado	19
Plan del libro	20
Justificación	21
 PARTE I. MUJERES VIOLENTAS EN LA BIBLIA	23
1. Mujeres violentas en la Biblia hebrea	
o Antiguo Testamento	25
Características del paradigma	25
1.1. Sara y Agar (Gn 16 y 21)	26
<i>Historia de su violencia</i>	26
<i>Análisis</i>	28
1.2. Lía y Raquel	29
<i>Historia de su violencia</i>	30
<i>Análisis</i>	31
1.3. Las hijas de Lot (Gn 19,30-38)	31
<i>Historia de su violencia</i>	31
<i>Análisis</i>	32

1.4. La mujer de Putifar (Gn 39)	34
<i>Historia de su violencia</i>	34
<i>Análisis</i>	35
1.5. Jael (Jue 4,17-22)	44
<i>Historia de su violencia</i>	44
<i>Análisis</i>	45
1.6. La mujer de Tebes (Jue 9,50-55)	49
<i>Historia de su violencia</i>	49
<i>Análisis</i>	50
1.7. Dalila (Jue 16)	51
<i>Historia de su violencia</i>	51
<i>Análisis</i>	52
1.8. Jezabel (1 Re 21)	54
<i>Historia de su violencia</i>	54
<i>Análisis</i>	55
1.9. Madres hambrientas (2 Re 6,26-29)	57
<i>Historia de su violencia</i>	57
<i>Análisis</i>	57
1.10. Atalía (2 Re 11,1-20)	58
<i>Historia de su violencia</i>	58
<i>Análisis</i>	59
1.11. Judit	60
<i>Historia de su violencia</i>	60
<i>Análisis</i>	61
1.12. Ester	64
<i>Historia de su violencia</i>	64
<i>Análisis</i>	65
1.13. La madre de los Macabeos (2 Mac 7)	67
<i>Historia de su violencia</i>	67
<i>Análisis</i>	68

2. Mujeres violentas en el Nuevo Testamento	71
Herodías y su hija (Mc 6,14-29)	71
<i>Historia de su violencia</i>	71
<i>Análisis</i>	72
 PARTE II. MUJERES VIOLENTADAS EN LA BIBLIA	75
1. Mujeres violentadas en la Biblia hebrea	
o Antiguo Testamento	79
1.1. Eva (Gn 2-3)	79
<i>Historia de su violencia</i>	79
<i>Análisis</i>	80
1.2. Las hijas de los hombres (Gn 6,1-4)	80
<i>Historia de su violencia</i>	80
<i>Análisis</i>	81
1.3. Sara	84
1.3.1. VIOLENTADA POR ABRAHÁN	84
<i>Historia de su violencia</i>	84
<i>Análisis</i>	85
1.3.2. VIOLENTADA POR AGAR	86
<i>Historia de su violencia</i>	86
<i>Análisis</i>	86
1.4. Agar	87
1.4.1. VIOLENTADA POR SARA	87
<i>Historia de su violencia</i>	87
<i>Análisis</i>	88
1.4.2. VIOLENTADA POR ABRAHÁN	88
<i>Historia de su violencia</i>	88
<i>Análisis</i>	89
1.5. Dina (Gn 34)	89
<i>Historia de su violencia</i>	89
<i>Análisis</i>	90

1.6. Tamar (Gn 38)	92
<i>Historia de su violencia</i>	92
<i>Análisis</i>	93
1.7. La hija de Jefté (Jue 11,29-40)	101
<i>Historia de su violencia</i>	102
<i>Análisis</i>	102
1.8. La mujer tinnita de Sansón (Jue 14)	112
<i>Historia de su violencia</i>	112
<i>Análisis</i>	113
1.9. La concubina del levita (Jue 19)	114
<i>Historia de su violencia</i>	115
<i>Análisis</i>	116
1.10. Las jóvenes de Silo (Jue 21)	130
<i>Historia de su violencia</i>	130
<i>Análisis</i>	131
1.11. Ana, madre de Samuel (1 Sm 1,1-28)	135
<i>Historia de su violencia</i>	135
<i>Análisis</i>	136
1.12. Betsabé (2 Sm 11 y 12)	137
<i>Historia de su violencia</i>	138
<i>Análisis</i>	138
1.13. Tamar, hija de David (2 Sm 13)	141
<i>Historia de su violencia</i>	141
<i>Análisis</i>	142
1.14. La reina Rispá (2 Sm 21,10)	144
<i>Historia de su violencia</i>	144
<i>Análisis</i>	145
1.15. Las diez esposas del rey David (2 Sm 15,16)	146
<i>Historia de su violencia</i>	146
<i>Análisis</i>	146

1.16. La violencia simbólica contra las mujeres	147
<i>Historia de su violencia</i>	147
<i>Análisis</i>	148
1.17. La degradación de la «extranjera»	149
 2. Mujeres violentadas en el Nuevo Testamento	 151
2.1. La suegra de Simón (Mc 1,29-31)	152
<i>Historia de su violencia</i>	152
<i>Análisis</i>	152
2.2. La hija de Jairo (Mc 5,21-24.34-43)	154
<i>Historia de su violencia</i>	154
<i>Análisis</i>	155
2.3. La mujer con flujos de sangre (Mc 5,25-33)	157
<i>Historia de su violencia</i>	157
<i>Análisis</i>	158
2.4. Una mujer inteligente (Mc 7,24-30)	160
<i>Historia de su violencia</i>	160
<i>Análisis</i>	161
2.5. La mujer profeta en Betania (Mc 14,3-9)	163
<i>Historia de su violencia</i>	163
<i>Análisis</i>	164
2.6. Mujeres que «alteran» (Lc 24,13-35)	165
<i>Historia de su violencia</i>	166
<i>Análisis</i>	166
2.7. Safira (Hch 5,1-16)	167
<i>Historia de su violencia</i>	167
<i>Análisis</i>	168
2.8. Jezabel, profetisa rival (Ap 2,18-29)	169
<i>Historia de su violencia</i>	170
<i>Análisis</i>	170

Reflexiones finales	175
Modelos de violencia en las mujeres bíblicas	175
Los tonos del espectro	177
 Bibliografía	 179

Presentación

Este libro tiene carácter recopilatorio. Durante muchos años me ha interesado el tema de la violencia en la Biblia y, en particular, la manera en que se manifiesta en relación con las mujeres. Este interés me ha llevado a menudo a escribir sobre algunas figuras, por ejemplo, las que aparecen en el libro de Jueces, como queda reflejado en mi obra *Violencia, sexismo, silencio. Inconclusiones en el libro de los Jueces*. Pero la relación entre la violencia y las mujeres bíblicas la he tratado en otras publicaciones en las que he tratado transversalmente el tema. Dicha transversalidad junto con la dispersión del material me llevó a articularlo y completarlo a fin de ofrecerlo de manera unitaria y panorámica. No es un libro exhaustivo, pero sí bastante completo.

Vivimos unos tiempos violentos, como lo fueron otros antaño, y las mujeres siguen siendo esa mitad de la humanidad que sufre numerosos tipos de violencia. No está de más volver a la Biblia, una de las fuentes más importantes y propias de la cultura occidental, global, con la idea de que nos ayude a pensar y, ojalá, a actuar de manera civilizada y humanista.

Introducción

La Biblia, como otros textos sagrados milenarios, es una colección de libros nacidos en la historia, es decir, en contextos geográficos y sociales concretos. Tiene la particularidad de haberse convertido en libros que han recibido y absorbido culturas diversas, creando, a su vez, una cultura propia configuradora de otras a lo largo de muchos siglos. En esta particularidad juega un papel especial la concepción de lo sagrado. La Biblia hebrea conforma la religión judía. Los evangelios, surgidos en un medio religioso y cultural judío, sin embargo, son compuestos en un contexto más alejado de lo judío, denominado enseguida cristiano debido a que su protagonista es Jesús el Cristo, considerado posteriormente por sus seguidores y seguidoras (inadecuadamente) el fundador de una nueva religión, la religión cristiana. Ciertamente, los evangelios no son fácilmente separables (en el sentido histórico e ideológico) de los otros escritos que forman el llamado Nuevo Testamento o Biblia cristiana. Aquí incluiremos los evangelios sinópicos (Marcos, Mateo y Lucas) en el marco judío del mundo de la historia, o del relato narrado, y el cuarto evangelio, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis.

Tanto en los libros de la Biblia hebrea como en los evangelios y algunos otros textos del Nuevo Testamento la presencia de la violencia es más que obvia: violencia externa, violencia interna, violencia familiar, violencia individual y de grupo, violencia intergénero

e intragénero, violencia política y social, violencia estructural, de estado, de la naturaleza, popular, lingüística, racial, simbólica, ideológica, religiosa/sagrada, regulada, legal e ilegal... Resultaría enormemente complejo analizar cada una de estas formas de violencia, algo que no constituye el objetivo de este trabajo. Sin embargo, en todos los casos de los que nos vamos a ocupar, la violencia contra las mujeres y la violencia de las mujeres incluyen muchas de las formas enumeradas. La violencia es un fenómeno, inscrito en la naturaleza y en la humanidad, de una enorme complejidad que no quisiéramos reducir simplistamente. La literatura narrativa antigua y la moderna (sobre todo del siglo XIX) dan cuenta de dicha complejidad y mucha de ella está influida, en gran medida, por los relatos bíblicos que han marcado la cultura de lo que llamamos el «mundo civilizado» u occidental.

Es conveniente volver a los relatos originales con una cierta frecuencia, pues a menudo la recepción de los mismos a lo largo del tiempo y en sus distintas expresiones lleva a olvidarlos, con independencia de si somos o no creyentes, a que no nos importen dichos orígenes. Cuando la recepción tiene consecuencias negativas, en nuestro caso para las mujeres, la conveniencia se convierte en urgente necesidad. Por ejemplo, si la recepción de la historia de Dalila y Sansón refuerza el mito de la mujer fatal o la recepción tergiversada de María Magdalena sirve para tolerar la prostitución, claramente urge recuperar las historias originales para, al menos, informar de las enormes diferencias entre ellas y los resultados de su recepción. Valen, igualmente, los ejemplos en los que la recepción de ciertas historias de mujeres bíblicas tiende a ocultar o minimizar las consecuencias de la ira y la violencia femeninas.

Este libro quiere ofrecer información de primera mano sobre las historias bíblicas de mujeres violentas y sobre las violentadas, pero también de sus contextos y peculiaridades. Se trata de historias insertas en un contexto religioso que da identidad a un pueblo, que configura su cultura y da sentido a comportamientos de todo tipo¹.

¹ Para una buena síntesis de las relaciones entre violencia y género en la Biblia véase Isabel ALFARO TERCERO, «Creados a imagen de un Dios violento», en *Creer en un único Dios ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?*, ed. por Enrique GÓMEZ GARCÍA y Enrique SOMAVILLA RODRÍGUEZ (Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2023), 101-126.

Comenzaré con unas breves anotaciones sobre las relaciones de la violencia con lo sagrado y con la ley, que servirán de introducción a las dos partes en que he dividido el libro. La primera parte responde a los casos de mujeres violentas en la Biblia hebrea y en los evangelios, y la segunda a los casos de mujeres violentadas, que son más numerosos en ambos corpus bíblicos. Terminaré con unas reflexiones.

La violencia humana y lo sagrado

A menudo tenemos la tentación de analizar los factores que acrecientan o moderan la violencia como si ellos la generaran dando lugar a concepciones esencialistas ajenas a la experiencia, a la génesis de las emociones y las conductas violentas. La violencia es humana y va unida a la pulsión de muerte, como fue analizado y argumentado por Freud, así como también por otros muchos filósofos e historiadores a lo largo del tiempo. La ira, la rabia, el odio, el miedo, la envidia, la agresividad, la frustración, la percepción de injusticia, la ambición y otras emociones humanas pueden desembocar en reacciones y conductas violentas. Todas ellas provienen del ser humano, de sus contextos y sus circunstancias. Cada persona en su entorno encuentra estímulos, ambientes, detonantes que despiertan e incitan algunas de estas emociones. Cuando tales estímulos van unidos a entornos identitarios, la violencia puede llegar a ser una característica conductual pretendidamente justificada. Por tanto, hay que partir de que la violencia forma parte de los seres humanos tanto de forma individual como grupal y social.

Teniendo esto en cuenta, podemos referirnos a los ambientes y contextos como favorecedores de violencia o, por el contrario, moderadores de la misma sin caer fácilmente en la trampa proyectiva de atribuir supuestas características esenciales a los mismos. Es el caso de las religiones, y en el que nos concierne, de la religión judeocristiana. Ninguna religión es en sí misma generadora de violencia, como tampoco lo es esencialmente generadora de paz. La realidad es muchísimo más compleja.

Una vez que hemos prevenido la tentación de proyectar la violencia en la religión o en algunos de sus elementos, como por ejemplo la figura de D*s, estamos en mejores condiciones para

referirnos a rasgos que el ser humano de forma individual y colectiva atribuye y fija en lo sagrado.

Queda en el aire la pregunta por el D*s violento que atraviesa historias, normas y libros de la Biblia, sobre todo del Antiguo Testamento. Este libro no se ocupa directamente de ello, pero se puede encontrar en algunas de las historias de las que nos vamos a ocupar².

Plan del libro

Para simplificar la estructura de este trabajo, como he indicado, lo he dividido en dos partes. La primera está dedicada a las figuras femeninas que ejercen violencia tanto en los libros de la Biblia hebrea como en los relatos evangélicos. La segunda se ocupa de las mujeres víctimas y objeto de violencias diversas. Esta parte será más amplia debido a que en la Biblia se cuentan más mujeres violentadas que violentas. Si duda, como suele ser habitual, se trata de una división funcional orientada a una mejor comprensión del tema. No obstante, los relatos de los que nos vamos a ocupar no admiten esta división de manera tan clara y tajante. Lo mismo puede decirse de los dos ítems mediante los cuales iré presentando a cada personaje: en primer lugar, la *historia de su violencia*, y en segundo el *análisis*. El primer ítem presenta al personaje y el segundo abunda en su contexto y trata de explicar aspectos que no se ven a primera vista.

No todos los personajes son narrativamente *redondos* o complejos, pero algunos destacan porque son a la vez víctimas y victimarios. Hay mujeres violentas y objeto de violencia a la par y encontramos víctimas que ejercen la violencia justificándola por el hecho de haberla sufrido. En realidad, nada que no sepamos, nada que no siga ocurriendo. Las tratamos por separado, repito, por razones metodológicas y analíticas, pero sabemos que empíricamente (narrativamente) no son aspectos separables de cada personaje.

² Como bien ha visto, entre otros, Adriano FABRIS, «La violencia en el Dios de la Biblia», en *Religión y violencia*, ed. por Patxi LANSEKOS y Francisco DÍAZ DE VELASCO (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008), 121-137, la perspectiva antropocéntrica no resuelve el problema de las contradicciones de la imagen divina en la Biblia hebrea. Es todo bastante más complejo.

Justificación

¿Por qué traer al presente historias tan lejanas?, ¿por qué, independientemente de la cuestión de si todas merecen el estatuto de figuras históricas, pueden ser importantes hoy? ¿No contamos ya con suficientes ejemplos de víctimas históricas y de mujeres violentas que pueblan las páginas de nuestros libros? Sinceramente, no es suficiente. Todavía queda mucho que rescatar acerca de las mujeres, tanto en la historia narrada por el patriarcado como en esas historias que, tergiversadas, siguen presentes en nuestro imaginario colectivo como estereotipos activos. Lo curioso de los estereotipos es que, al tener una parte de razón y cumplir el objetivo de economizar la complejidad y diversidad de la realidad, acaban fijándose de tal manera que se convierten en algo más convirtiéndose en tipos y referentes a los que seguir o, por el contrario, a los que evitar. Los estereotipos tienen su lado negativo cuando fomentan la pereza del pensamiento, la credulidad y la ausencia crítica.

Hay mujeres violentas fijadas como referentes de mujeres fatales que han sido distorsionadas, como Dalila, Jezabel o la hija de Herodías, al privarlas de sus contextos y esconder a los verdaderos autores (aunque no sean ejecutores directos) de sus actos violentos. Solemos lincharlas interna y externamente a la par que disculpamos a los personajes y a los sistemas que las han utilizado como brazo ejecutor. No pretendemos justificar lo injustificable, sino redistribuir justamente las responsabilidades. La influencia de los estereotipos sigue vigente. Baste como ejemplo narrativo el prostíbulo llamado *Jezabel* que frecuentan los comandantes en la novela *El cuento de la criada* de Margaret Atwood y en la serie basada en ella. Las resonancias negativas del nombre son percibidas en la primera impresión, aunque la narradora juega con él. Muchas y muchos lectores y espectadores tal vez entiendan los trasfondos de dicho nombre, pero estoy segura de que no es el caso de la mayoría. Los imaginarios colectivos de una cultura tienden a mantenerse incluso cuando se rompen los hilos que los conectan a sus fuentes. Aquí pretendo, entre otras cosas, volver a relacionar nombres, estereotipos, referentes, ya sean moralmente positivos o negativos, con sus fuentes, es decir, con los relatos bíblicos.

Procederemos según el orden de los libros bíblicos.

PARTE I
MUJERES VIOLENTAS
EN LA BIBLIA

1

Mujeres violentas en la Biblia hebrea o Antiguo Testamento

En distintos libros bíblicos encontramos algunos paradigmas que ayudan a entender algunas historias. Uno de estos paradigmas, encuadrado en el marco general del anuncio del nacimiento del héroe, tiene una variante en la que aparecen dos madres con dos hijos. La Biblia hebrea (en adelante BH) nos presenta varias parejas: en el Génesis, Sara y Agar, Lía y Raquel, Bilah y Zilpá, y en el primer libro de Samuel, Ana y Penina. Las narraciones más desarrolladas son las del Génesis, en particular las referidas a las dos primeras parejas. Para nuestro propósito solo trataremos a Sara y Agar y a Raquel y Lía, de entre las parejas del Génesis.

En este modelo encontramos dos mujeres emparejadas con un único hombre, compartido por ambas y bajo su protección legal, como esposas o como una esposa y una concubina legal. Esta situación refleja un cierto trasfondo social. Son descritas como parte de una sociedad patriarcal y polígama. En sus historias destacan unas dificultades domésticas claramente asociadas a este trasfondo, son delineadas como manifestaciones individuales del mismo modelo de conducta, es decir, aparecen como estereotipos convencionales cuya conducta es predecible por tratarse de mujeres. Algunas de estas parejas son definidas como mujeres rivales entrelazadas

por lazos familiares y enzarzadas en un combate social, como si no hubiera ninguna alternativa de conducta para ellas. El conflicto está descrito de tal modo que excluye toda posibilidad de paz permanente.

Las posibles soluciones de alguna de las contendientes son la muerte, como en el caso de Raquel, la segunda mujer de Jacob, o la expulsión, como la de Agar por su dueño-marido Abrahán. Desde el punto de vista de la última mujer que se incorpora a la familia, la competición se vuelve mortal o altamente destructiva para ella. La pareja de mujeres suele convivir, pero en un constante nivel de tensión. En estos casos los relatos juegan con dos posibilidades: considerar a una de ellas una especie de segmento psicológico de la otra, de forma que ambas se completan hasta constituir una imagen satisfactoria de una sola persona. Entre las dos forman el haz y el envés de una figura completa. La segunda posibilidad es tratar a una de las mujeres como el personaje *real*, es decir, la mujer que se constituye en figura, la madre del héroe verdadero, y reducir a su opuesta a una especie de sombra, reflejo o *fondo* en el que la primera se recorta.

Debido a la construcción narrativa del paradigma es inevitable tratar a cada pareja conjuntamente.

1.1. Sara y Agar (Gn 16 y 21)

Historia de su violencia

Sara, mujer de Abrahán y matriarca de Israel, es la primera mujer que ejerce la violencia tanto en el libro del Génesis como en la Biblia. Es presentada al comienzo del ciclo de Abrahán como la hija de Teraj, dada en matrimonio a Abrahán y estéril. La esterilidad del personaje es un auténtico infortunio en la vida de una mujer, pues estar marcada socialmente por su condición de madre, particularmente de madre de varones, tiene como finalidad alertar al lector ante las dificultades que le sobrevendrán al personaje que no se ajuste a la norma y los cambios fundamentales que tendrán lugar en su vida. Sara es un personaje complejo que sufre una transformación no lineal a lo largo de su historia.

Su violencia se vierte sobre su esclava egipcia Agar e, indirectamente, sobre Ismael, hijo biológico de Agar y legítimo de Sara. En Génesis 16 el narrador cuenta que Sara¹, al no dar hijos a su marido, hace uso de la costumbre de la maternidad subrogada sirviéndose de su esclava. Abrahán se muestra conforme y Agar, convertida en segunda esposa (o concubina), queda encinta. La iniciativa parte de Sara, pero cuando ve a Agar haciendo alarde de su embarazo, se queja a su marido, quien le dice que ella es la dueña y puede hacer con Agar lo que quiera². Sara, entonces, maltrata a su esclava y esta huye al desierto. Estando junto a una fuente, el ángel de Yhwh (una manera bíblica de hablar de la divinidad) la encuentra y en un breve diálogo le dice que vuelva con su señora y se someta a ella. A la par, le hace una promesa sobre su descendencia casi paralela a la que el mismo Yhwh había hecho a Abrahán. Agar vuelve con Sara y da a luz a Ismael, el primogénito de Abrahán y de Sara por derecho, pues Agar la esclava no puede reclamar su maternidad. El hijo pertenece a su señora³.

Más adelante, en Gn 21,1-21, Yhwh cumple a Sara y Abrahán la promesa hecha de darles descendencia legítima (biológica), y Sara, pese a su avanzada edad, concibe y da a luz a Isaac, que sustituirá a Ismael en el derecho de primogenitura. Solo a Isaac pertenece la bendición y la promesa divinas de una gran descendencia.

Más adelante sucede que, en el contexto de un banquete en honor del niño, Sara ve a su hijo Isaac jugar con su hermano Ismael

¹ No haremos aquí las distinciones en el nombre que se hacen en el relato, pese a su importancia en el perfil y el estatus de la protagonista, con el fin de no confundir al lector y ya que solo tomamos un aspecto del personaje. Por tanto, ella será aquí Sara. Lo mismo haré con Abrahán.

² El texto hebreo presenta anomalías en el uso de términos para referirse a Agar. La fórmula según la que Sara da a Agar como mujer (esposa) a Abrahán es una expresión jurídica mediante la cual la esclava se convierte en esposa legítima y su hijo será el hijo legítimo. No obstante, en el resto del relato, el narrador se sigue refiriendo a Agar con el término *esclava*, e incluso lo hace el ángel de Yhwh. La crítica textual reconoce aquí dos fuentes distintas. La fuente P o sacerdotal, menos antigua que la J o Yavista, tiene una finalidad relacionada con Ismael, no tanto con el conflicto entre las dos mujeres.

³ La serie *El cuento de la criada* reproduce a la letra esta antigua costumbre de maternidad subrogada incluyendo la forma ancestral de dar a luz y se basa, precisamente, en estos capítulos del Génesis, descontextualizándolos y utilizándolos para someter a las mujeres.

y vuelven a surgir en ella las dudas y los celos por la herencia del hijo legítimo. Decide expulsar a Agar e Ismael definitivamente de su familia y de su vida. Se lo pide a Abrahán y este accede a pesar de apenarle tener que hacerlo. Así, por orden de sus dueños y con la expresa venia de Yhwh, Agar y su hijo Ismael, provistos de escasos víveres, son expulsados al desierto de nuevo y condenados a una muerte segura. Yhwh tranquiliza a Abrahán diciéndole que no tema hacer caso a Sara, pues de su hijo Ismael hará también una gran nación. De hecho, como veremos en su momento, Yhwh se ocupa de madre e hijo y, de nuevo, Agar tiene una experiencia única con el dios de sus dueños.

Análisis

Como queda dicho, la narración del conflicto entre estas dos mujeres forma parte del paradigma descrito. Sara y Agar son mujeres complementarias, opuestas, en espejo, como fondo y forma. Los personajes de una y otra mujer tienen rasgos positivos y negativos que confirman la oposición.

Los rasgos positivos del personaje de Sara son su condición de mujer libre, el linaje del marido, la religión del clan, ser la esposa legal y primera, *amada* por Abrahán, rica, porque tiene posesiones, con autoridad en la familia y el clan. Sus rasgos negativos son su edad avanzada y su esterilidad.

Los rasgos positivos del personaje de Agar son su juventud y su fecundidad, mientras que sus rasgos negativos son los opuestos a los positivos de Sara: es una esclava, extranjera, que no adopta la religión del clan, la esposa segunda, concubina, no amada por Abrahán, pobre y dependiente, sin autoridad en la familia.

De Sara se dice, indirectamente, a través de lo que otros hombres ven y opinan, que es hermosa. Del aspecto físico de Agar, en cambio, nada se dice. La belleza de Sara es narrativamente relevante para explicar su atractivo fuera de su familia, la amenaza ante otros varones y el uso que de ella hace el marido en beneficio propio, como veremos al tratarla como víctima.

Son figuras especulares que completan una imagen ideal de mujer en el clan de Abrahán. La problemática suscitada en la familia y los conflictos originados se basan en esta presentación complemen-

taria de mujeres, la carencia de una y la abundancia de otra, según su capacidad para adaptarse a la función que toda mujer debe desempeñar en un clan antiguo seminómada.

Ambas mujeres comparten la ambición de proporcionar un hijo y heredero a su dueño, ya sea un hijo biológico, en el caso de Agar, o de un hijo legal, en el de Sara. Según esta ambición el lector o lectora podría esperar cooperación, a pesar de sus diferencias. Y, de hecho, su historia las presenta al principio cooperando, hasta que el embarazo de Agar lo cambia todo, anulando toda posibilidad de cooperación. Agar pretende recuperar su dignidad maltratando psíquicamente a Sara con su arrogancia y esta responde maltratando a su vez a la esclava y consiguiendo que el marido la expulse, infligiéndole un castigo *físico*. Según los relatos, ninguna de las dos está satisfecha con su suerte. Cada una tiene y percibe lo que le falta a la otra.

El logro de la ambición de Sara (dar un heredero a Abrahán) no resulta suficiente, pues, una vez que Agar da a luz, Sara no trata a su hijo legítimo como tal, a pesar de que en el círculo familiar del clan Agar es reconocida no solo como madre biológica de Ismael, sino incluso como madre legal. El lector/a, de nuevo, espera un cambio en Sara cuando al fin da a luz a su hijo biológico y legítimo, destinatario de la promesa divina. Sin embargo, esto no sucede hasta que consigue expulsar definitivamente a Agar y a Ismael. La amenaza de la herencia de Isaac y sus derechos desaparece cuando lo hacen madre e hijo. Todo ello nos lleva a preguntarnos por el origen de la percepción de amenaza, por el temor de fondo, por las consecuencias.

La consecuencia más evidente es la ruptura de la familia, a la que no se oponen ni Abrahán ni el mismo Yhwh. La brecha causada por la incapacidad de las madres para cooperar en función de los intereses de la familia acarrea fatales consecuencias. Las respuestas a las preguntas planteadas quedan pendientes hasta que analicemos a otras dos parejas de mujeres del mismo paradigma.

1.2. Lía y Raquel

Avanzando en el Génesis, después del ciclo de Abrahán encontramos el ciclo de Jacob. Solo trataremos la relación entre sus mujeres. También en esta historia la rivalidad entre mujeres a causa de la

fertilidad y de la herencia de los hijos es una causa de violencia entre ellas y adquiere una gran trascendencia al extenderse a los hijos de cada una, hasta el punto de convertirse en un punto de inflexión en el ciclo de los patriarcas.

Historia de su violencia

La historia de Lía, Raquel y Jacob es larga y transversal a todo el ciclo. Comienza con los engaños de un padre que quiere casar a sus hijas siguiendo el «orden natural» de la precedencia de nacimiento. Lía es la mayor y ella debería ser la mujer de Jacob, pero este se enamora de Raquel, la pequeña, y con tal de conseguirla cede a los engaños y chantajes de su suegro, que se aprovecha económicamente de esta disparidad. Lía y Raquel no son propiamente rivales entre sí, sino cómplices, incluso al compartir el lecho del marido ayudándose mutuamente. El problema reside en que una tiene lo que le falta a la otra. Lía es fecunda y Raquel es presentada como una mujer estéril, aunque a la larga consigue tener dos hijos. Raquel sufre por su esterilidad y Lía sufre por no tener el amor de su marido, a quien pretende conquistar repetidamente dándole varones, como pone de relieve el narrador cada vez que da nombre a sus hijos. De los trece hijos que tiene Jacob, solo dos (José y Benjamín) son de Raquel. Lía da a luz a diez varones y a una hembra. Pero el deseo de Lía de ser amada por su marido no se cumple en toda la historia. Raquel, por su parte, muere al parir a Benjamín, su segundo hijo.

En este caso, también las mujeres, según el paradigma, son complementarias entre sí, de forma que ninguna es completa a los ojos de la sociedad de su tiempo ni a los ojos del clan. Ninguna de ellas tiene conductas violentas ni entre ellas ni contra los hijos u otros personajes. La peculiaridad de estas mujeres insatisfechas y anhelantes es que son rivales y antagónicas en la percepción de su prole, sobre todo los hijos de Lía. Esta, por otra parte, ejerce una violencia sutil contra su única hija, Dina, como trataremos en su momento. Los hijos varones, en cierto modo, *heredan* la rivalidad de las mujeres, sobre todo los hijos de Lía, pero los conflictos de los hijos se focalizan particularmente en su padre Jacob, y llegan hasta límites insospechados al tomar una cruel venganza de la violación de su hermana (de madre y padre) Dina.

Análisis

Aunque estas dos mujeres no son violentas en el sentido más visible y palpable, lo son de esa manera sutil y eficaz hasta enrarecer y luego envenenar la misma convivencia entre los hermanos de padre y hacer daño a su hermana e incluso cambiar el curso de la historia de los clanes que componen el primitivo Israel.

Resulta complejo analizar la trama y las conductas de sus personajes desde nuestro contexto actual. Ciertamente, si hay un responsable último de las tragedias es el sistema patriarcal, y, en este contexto, las preferencias explícitas de Jacob tanto de Raquel como de los hijos de ella. Lo que nos toca, sin embargo, es analizar en lo posible el papel de las rivalidades de las mujeres-madres que se traducen en violencias diversas y acaban en tragedias. Y nos toca, igualmente, analizar en lo posible la percepción de las responsabilidades de las mujeres tanto en los relatos como, particularmente, en la recepción.

No deja de resultar sorprendente a nuestra mentalidad comprobar que una relación sororal y cómplice como la de Lía y Raquel sea traducida e interpretada como punto de partida de una violencia que en la historia crece exponencialmente hasta atravesar los propios límites y proyectarse sobre otros pueblos. No estamos ante una historia inaudita, pues las mitologías de diferentes culturas dan buena cuenta del mismo hilo argumental. En la historia de estas dos hermanas se ha recibido, sobre todo, la rivalidad y, en cambio, se ha invisibilizado la enorme complicidad y entendimiento entre las dos. En su propia familia han trascendido los efectos de los deseos insatisfechos por encima de los logros conseguidos.

1.3. Las hijas de Lot (Gn 19,30-38)

Historia de su violencia

Lot, sobrino de Abrahán, se independiza de su tío a causa de una disputa y protagoniza la conocida historia de la destrucción de Sodoma y Gomorra. Históricamente, no hay duda de que dicha destrucción se debe a la erupción de un volcán, pero el texto bíblico la interpreta como un castigo por la maldad de sus habitantes.

Gn 19,30-38 cuenta que en la ciudad donde vivía Lot con su mujer, sus dos hijas casaderas y sus respectivos novios, aparecen dos varones, ángeles o enviados de Dios, para avisarles del peligro que se cierne sobre la ciudad, a fin de que se pongan a salvo. A la par, unos hombres de la ciudad, enterados de la llegada de dos forasteros, van a la casa de Lot a pedirle que se los deje tener relaciones sexuales con ellos. Es preciso tener en cuenta que la homosexualidad es para Israel uno de sus grandes tabúes. Lot, horrorizado, les dice que les dará a sus hijas vírgenes. Ellos rechazan la oferta e intentan apoderarse de los forasteros por la fuerza. Los mismos forasteros, enviados de Dios, protegen a Lot y le piden que se marche de allí cuanto antes. Enterados del plan de huida, los futuros yernos se niegan a abandonar la ciudad y solo se marchan Lot, su mujer y sus hijas. La mujer de Lot quiere saber lo que ocurre a sus espaldas, y cuando se da la vuelta queda convertida en piedra, probablemente porque la alcanza la lava. Lot y sus hijas marchan a una pequeña ciudad y se instalan en una caverna. Las jóvenes se han quedado sin madre y sin novios.

Un día, a la mayor se le ocurre un plan a fin de tener hijos con el padre, dado que ellas se han quedado sin posibilidad de casarse. Las dos hermanas deciden emborrachar a su padre por la noche y acostarse con él «a fin de dar descendencia a su padre». Las dos quedan embarazadas y dan a luz a sendos hijos, que se convierten en pueblos. Uno se llama *Mo'ab*, que literalmente significa «del padre» (*mo'abi*, de mi padre) y el otro *Ben'ammi*, o «hijo de mi pariente». El primero es el padre de los moabitas y el otro el de los ammonitas, pueblos vecinos de Israel con los que este siempre se encontró incómodo y de los que se cuidó a menudo.

Análisis

La narración nos cuenta dos acciones de violencia sexual: el intento de los varones del pueblo de abusar de los forasteros y el engaño sexual de las hijas de Lot contra su padre. Ambas serían hoy punibles, pero la acción de las hijas de Lot hoy constituiría un doble delito: violación e incesto, ambas de violencia sexual contra su padre. No obstante, en la narración bíblica el único que merece castigo es el intento de abuso contra los forasteros. Ellos violan, en primer lugar, la ley sagrada de la hospitalidad, propia del Antiguo

Medio Oriente Próximo, y para Israel, además, rompen el tabú de la homosexualidad, puesto que el acto físico convierte a los varones en mujeres, alterando gravemente el orden natural.

El relato justifica la ausencia de culpa y de castigo ante la violencia de las mujeres contra su padre por su directa pretensión: «... para que suscitemos descendencia de nuestro padre». El narrador las presenta como mujeres perspicaces, realistas, conscientes de la situación desesperada en la que se encuentran y contundentemente claras en su propósito. Pone en boca de la hija mayor una razón de peso: «nuestro padre es viejo y no existe en el país hombre que se acueste con nosotras, como se hace en todas partes»⁴, y luego: «para que suscitemos descendencia de nuestro padre». Ambos discursos tienen el punto de vista de las mujeres, pues no se trata de dar descendencia a su padre, sino de procurarse descendencia ellas para sí mismas. No obstante, a efectos prácticos, sus hijos serán descendencia de Lot y esto sí cuenta para el narrador. Lo sorprendente es dejar patente la intención explícita de las mujeres, que miran por sí, no por su padre, añadiendo a la violación y vejación del padre (lo emborrachan) la transgresión de la ley que manda respetar a los progenitores.

Las mujeres, por tanto, engañan, vejan, violan al padre y cometen incesto, de modo que es necesario preguntarse por las razones que, en su propio contexto, llevan a las hijas de Lot a ejercer estas violencias. El engaño y la vejación pueden entenderse como el intento de implicar al padre lo menos posible, pero también de asumir una responsabilidad que le corresponde a Lot y de la que no se hace cargo.

El narrador bíblico no hace explícitos juicios de valor en el momento en que tiene lugar la violencia de las mujeres. Pero no la olvida. Dicho juicio aparece cuando, a medida que avanzan las historias, se hace perceptible la hostilidad de Israel contra moabitas y ammonitas, particularmente al prohibir el matrimonio con mujeres *moabitas*. Hay una excepción en el caso de Rut, *moabita* de nacimiento, propuesta en el libro que lleva su nombre como signo de la misericordia de Dios, gracias al amor a su suegra, por el cual

⁴ La frase *k'dérekol-ha'ares* literalmente sería «como el camino de toda la tierra», es decir, las vías que utiliza la gente normal para tener hijos.

reconquista para ella una fecunda tradición que llega hasta la misma historia de Jesús.

La ideología bíblica patriarcal ha juzgado peor la conducta de las hijas con el padre, que la del padre con las hijas cuando las ofrece en Sodoma a los habitantes que querían abusar de los huéspedes. Este episodio del Génesis tiene semejanzas con Jueces 19 y la historia de la mujer del levita, como veremos.

El engaño de las hijas de Lot impide suavizar la violación del padre por cada una de ellas.

1.4. La mujer de Putifar (Gn 39)

Historia de su violencia

La denominación «mujer de Putifar» indica que en el relato de su historia ella es anónima, asociada al nombre e importancia de su marido, un rico e influyente eunuco del faraón. De ella sabemos que era egipcia, debido a que el texto la coloca en el escenario del antiguo Egipto. Está en la corte. Tiene una cierta libertad y, posiblemente, cuenta con la credibilidad de su marido. José, el penúltimo hijo de Jacob y primero de Raquel, es un personaje marcado por la preferencia palmaria de su padre y la envidia de sus hermanos, que planearon eliminarlo y acabaron vendiéndolo como esclavo a unos mercaderes. Su historia a partir de ese momento es muy azarosa, aunque sale indemne de las difíciles situaciones que le toca vivir.

Cuando llega a manos de Putifar, un eunuco del faraón, este lo nombra intendente de su casa, hombre de confianza porque ha hecho prosperar la casa de su amo. El relato bíblico añade a su buen hacer una frase, que aparece en la Biblia pocas veces, acerca de su aspecto. Dice: «Era José gallardo y de hermoso semblante» (Gn 39,6), anticipando así un posible conflicto. A continuación, el texto introduce a la mujer de Putifar, que pone los ojos en él y se acerca sin ambages proponiéndole directamente: «¡acuéstate conmigo!». José la rechaza y explica a la mujer la razón de su rechazo, que no es otra que la lealtad a su amo y a la confianza puesta en él. Ella, sin embargo, no desiste y, según el texto, lo acosa a diario.

Un día, aprovechando una circunstancia en la que se encontraban ambos solos, ella lo agarra por la túnica y lo insta, de nuevo, a

que se acueste con ella. José, al verse atrapado, huye dejando su vestido en manos de ella, quien aprovecha para gritar y llamar a los siervos. Les señala la túnica de José y les cuenta que él ha intentado acostarse con ella, traicionando la confianza de su marido, pero ella lo ha rechazado y cuando ha gritado él ha huido abandonado su túnica. Cuando llega su marido repite, de modo más sobrio, el mismo relato, de forma que Putifar encierra en la cárcel a José después de mostrarle su profunda decepción. A partir de este momento, la historia del héroe toma otros derroteros y consigue salir airoso hasta conseguir que el faraón lo nombre su mano derecha. Putifar y su mujer desaparecen completamente de la narración.

Análisis

Hasta Gn 39 se había contado la historia de José desde el punto de vista de sus hermanos. Ahora el narrador cambia y comienza a contarla desde la perspectiva del mismo José. Con ello intenta captar la simpatía del lector por el héroe, introduciendo el motivo literario o, mejor, el paradigma permanente de la literatura, con sus ricas variaciones. En este caso, las que ofrecen las antiguas leyendas egipcias, donde el modelo se expresa como la historia del triángulo de dos hermanos, uno mayor y otro joven, el héroe, y una mujer. La mujer del hermano mayor intenta seducir al joven y este se resiste por fidelidad al primero. En nuestra historia, las cosas están concebidas de forma que José sea un héroe en todos los sentidos. Este relato refuerza algunos de los motivos típicos de este héroe: Dios está con él (39,2.5.6.8), la desgracia se torna en beneficio suyo y, a causa de él, en beneficio de Israel (45,7.8).

Tampoco hay que olvidar el contexto sapiencial de toda la historia de José⁵. En los textos típicamente sapienciales encontramos algunos motivos que iluminan esta historia. Por una par-

⁵ Llamamos *sapiencial* a un movimiento cultural y religioso típico de la Antigüedad, en que se privilegian rasgos propios de la sabiduría, tanto la sabiduría popular, como la sabiduría culta. Por ejemplo, entre nosotros una expresión sapiencial popular es el refranero castellano. En Israel siempre existió una corriente sapiencial popular, entre cuyos rasgos se encuentra un tipo de sagacidad, perspicacia... semejante a lo que en nuestra literatura castellana venía a ser la picaresca, con todos sus ingenios y estrategias de supervivencia.

te, los textos sapienciales intentan transmitir al lector una imagen negativa de la mujer extranjera, a la que presentan como libre, sin ataduras, adúltera y peligrosamente seductora (cf. Prov 2,16-19; 5,1-23; 7,6-27). Con ello se incita a los varones israelitas a que resistan sus tentaciones seductoras. Pero, vista del otro lado, esta amenaza es la mejor presentación del valor y la fuerza atribuidas a este tipo de mujer que parece llegar de fuera. De hecho, cuando los escritores desean mostrar la sabiduría y su beneficiosa presencia, la transforman en metáfora de mujer con los mismos atributos de esas mujeres concretas de las que hay que defenderse. Esta sabiduría personificada se presenta en su radiante belleza invitando, a los que la desean, a llegarse a ella (Eclo 24,19-21). Una sabiduría presentada apostándose junto al camino, en las encrucijadas, a la vera de las puertas y la entrada de la ciudad, como hacían las mujeres más liberales de otros pueblos (cf. Prov 8). Invitando a su fiesta, preparando ella misma sus manjares y bebidas (cf. Prov 9). De ella se enamora el que la busca (cf. Sab 8,2).

La historia de Gn 39, en efecto, presenta a la mujer de Putifar con rasgos de sabiduría (popular) y anti-sabiduría (religiosa): persiguiendo su presa, desleal a su marido, dispuesta a encontrar satisfacción en lugares prohibidos, con una sexualidad afirmada y directa. La típica estampa de la metáfora femenina empleada para personificar la sabiduría. Pero es presentada, igualmente, como una mujer inteligente, astuta y apta para sobrevivir y salvaguardar pragmáticamente lo que le queda una vez que ha corrido un gran riesgo.

Sospechosa resulta la forma tajante en que se dirime entre bien y mal, masculino y femenino. El varón, José, hijo predilecto de Jacob, es inocente e inexperto con las mujeres, recto y leal con su señor, moralmente honesto y agradable a los ojos de Dios. La mujer de Putifar es maliciosa y experta, directa, tentadora y seductora, desleal y moralmente deshonesto, tramposa y vengativa, independiente y agresiva. ¿No le recuerda al lector a las mujeres de los patriarcas, personajes fuertes y de mucha influencia sobre sus maridos y su familia, ambiciosas y deseosas de algo que siempre parece escapárseles? Una mujer, de nuevo, se encuentra como elemento de perturbación en las relaciones entre dos hombres. Westermann, exegeta analista del Génesis, dice que el episodio presupone una

sociedad en la cual la mujer goza de una gran libertad, opuesta por completo al confinamiento en el harén⁶.

La acosadora

El análisis del texto y de su contexto, tanto intra como extranarrativo, no puede esconder la realidad inmediata de la historia, es decir, que la mujer de Putifar es una acosadora sexual. Como es fácil ver, este acoso adquiere los rasgos comunes a todos los acosos pues lo realiza alguien que tiene poder y lo usa para sus deseos y necesidades, contra una persona de rango inferior. Ella es el ama y él, el esclavo. Todo en este episodio gira en torno al poder, y menos a la sexualidad, secundaria (aunque importante) respecto a la fuerza del poderoso, en este caso poderosa. Por lo que la historia cuenta después (Putifar le da a su hija Asenet por esposa a José), la mujer es mayor que José, un dato que se añade a la posición asimétrica entre los implicados. La diferencia, en general y concretamente en la Biblia, está en los roles de género. En lugar de contar la historia de un acoso sexual de un hombre hacia una mujer, se narra el acoso de una mujer a un hombre. Tendremos ocasión de tratar el acoso sexual más común en la historia del incesto de Amnón a Tamar.

En nuestro relato, el narrador carga las tintas sobre la condición de acoso al contar que este tenía lugar a diario e insistentemente. Del mismo modo, subraya el fin directo: acuéstate conmigo. No hay cortejo ni formas que se asocien a las formas femeninas. Parece más bien el traslado de las formas masculinas a una mujer. El acoso no pasa a más, no llega a la violación porque la forma imperativa de ella facilita el rechazo de él. Esto hace posible mirar más de cerca este tipo de acoso, destinado sin duda ninguna a dotar a José de los rasgos del héroe pretendidos.

Una historia de confianzas

La mujer de esta narración está casada con un tal Putifar, eunuco e influyente en la corte faraónica. Su estatuto de «eunuco» da al lector

⁶ Clauss WESTERMANN, *Genesis 37-50. A Commentary* (Londres-Mineápolis, Augsburg Pub. House, 1987), 60-69.

una pista abierta a diferentes significados. Eunucos son los cortesanos que gozan de influencia, poder y bienes en los antiguos imperios. Pero también son eunucos los castrados que se ocupan, además, o en exclusiva, del harén del amo, rey o emperador. El relato presenta a este personaje a una luz favorable. Está casado y, según aparece en capítulos posteriores, tiene una hija. La protección de Yhwh sobre José es tan manifiesta, que Putifar lo mira con buenos ojos y pone en sus manos «todo lo que tenía» (Gn 39,4). El estatuto de «eunuco», dado el escenario, presenta a Putifar más como influyente cortesano que como castrado. No obstante, el término anticipa al lector un posible conflicto con su propia sexualidad. Putifar es poderoso en unos niveles, controla el mundo de los asuntos públicos, pero, como se ve, no ocurre lo mismo con los asuntos privados. Su mujer pretende serle infiel con aquel en cuyas manos lo confía todo.

El narrador, después de indicar que José era atractivo, desvela la atracción sexual que siente la mujer de Putifar sobre él. Lo aborda directa y agresivamente («¡acuéstate conmigo!») y José la rechaza. El contraste entre la franqueza y la sobriedad de las palabras de la mujer y el discurso prolijo y extenso en que José apoya su rechazo es notorio. Muestra la diferencia de estatus de poder. A ella, superior, le basta con pedir lo que quiere. Él, un esclavo favorecido por el amo, debe justificar su negativa. El lector percibe la lógica del discurso. Su extensión, sin embargo, le da que pensar.

Ella lo acosa cada día hasta que encuentra una oportunidad (Gn 39,11ss). La escena comienza desde la perspectiva de José. Entra en su casa por motivos de trabajo, no hay empleados a la vista. Pero, por la expresión utilizada, estos no quedan lejos. Han podido verlo entrar, como pueden verlo salir. Ella lo agarra por los vestidos y le vuelve a pedir que se acueste con ella. José, entonces, abandona su vestidura en las manos de ella, huye y «sale fuera». José, al huir, ha cometido una imprudencia que puede redundar en perjuicio de otra gente, además de sí mismo. Lo más seguro es que le vean salir desnudo y corriendo, de modo que pone en tela de juicio su reputación, la de la mujer del amo y la misma reputación del amo, porque quienes lo ven salir no saben qué ha pasado dentro.

El narrador, en este momento, cambia el punto de vista a la mujer: «cuando ella vio que él había abandonado sus vestidos en su mano y había huido fuera llamó a sus empleados». Ella se manifies-