

EDUT NASHIM: ¿ES VALIDO EL TESTIMONIO DE UNA MUJER SEGUN LA LEY JUDIA?

MARGIT O. DE BAUMATZ

Margit O. de Baumatz es Rabina recientemente egresada del Seminario Rabínico Latinoamericano. Se desempeña como Directora del Talmud Torá y en Educación para adultos en la Comunidad Lamroth Hakol. Es tutora de los alumnos del curso de Introducción al Judaísmo en el S.R.L.

La ley judía distingue entre dos clases de testigos: los que testimonian y los que atestiguan. Los primeros deben dar fe en actos legales formales, los cuales, faltando este requisito, son normalmente nulos. Los segundos deben declarar ante un tribunal, ya sea por un hecho por el cual previamente hayan dado fe o por un acto que hayan presenciado. La legislación referente a su competencia se refiere únicamente a los testigos que atestiguan. Un documento debidamente autenticado por no menos de dos testigos que dan fe y confirmado por la corte (*Shuljan Aruj JM 46:7-8*), es admitido como prueba y es equivalente a una declaración oral en casos civiles, y no necesita ser probado por testigos que declaran.

El principio de exclusión de la mujer como testigo es hoy en día, para la mayoría de la gente, cuestionable. En una sociedad donde las mujeres eran protegidas y tenían poca experiencia o contacto con el mundo exterior, podía quizás existir alguna base que justificara su inexperiencia para dar testimonio y por lo tanto considerarlo inadmisibles. Hoy en día defender este principio resulta moralmente inaceptable para la mayoría de la gente.

Si bien en el pasado la Halajá reflejaba el status inferior de la mujer en una sociedad en la que ella generalmente no desempeñaba rol alguno, resulta chocante que la Halajá moderna perpetúe este status en una sociedad en la que las mujeres participan en todas las áreas de la vida. Es notable que aún en Israel, donde las autoridades religiosas de derecha ejercen un virtual monopolio sobre muchas áreas de la vida israelí, la exclusión de mujeres como testigos en las cortes seculares no ha sido propuesta.

Existe sin embargo un importante precedente en la Halajá y que ocurre en un área que trata con la santidad de la persona y la inviolabilidad del lazo matrimonial. Si el esposo de una mujer desaparece, ella es considerada una "aguná", una esposa encadenada, predestinada a viudez perpetua. Los rabinos de la Mishná buscaron todo método concebible para mejorar su trágico status. Llegaron así a legislar que si la mujer misma tenía evidencia de que su marido había fallecido, su testimonio no

verificable, a este efecto, era aceptado. (*Iebamot 16:7*, donde las opiniones más estrictas de Rabi Eliezer y Rabi Ioshúa, quienes insisten en dos testigos, y de Rabi Akiba quien no quiere aceptar el testimonio de la mujer, son abrogados por la mayoría de los sabios. Cf. *M. Ieb. 15:8; B. Ieb. 13b, 114b, N.6*).

Esta legislación dejó de lado tres fundamentos de la jurisprudencia rabínica: el primero, el arriba mencionado, que una mujer no es idónea para ser testigo; el segundo requerimiento, volviendo a la Biblia, que requiere dos testigos para establecer la validez de un testimonio (*Dvarim 19:15*); y el tercero, "*Adam karov leatzmó*" - cada persona está cerca de sí misma, y por lo tanto su testimonio en un asunto en el que él mismo se ve involucrado, no es válido (*B. Sanh. 10a*). Por lo tanto queda claro que los rabinos no dudaron en modificar los procedimientos legales básicos en el caso de una "*Eshet Isch* putativa", (mujer tenida por esposa no siéndolo) lo cual representaba un hecho de la mayor importancia. He aquí que, tratándose de consideraciones humanitarias, los rabinos estuvieron dispuestos a suspender los tres principios fundamentales, por un sentido de compasión. (Resulta interesante notar que Baruj Halevi Epstein en *Torá Temimá Dvarim 126a, col. 2*, declara que la ineptitud de las mujeres como testigos "*Lav clal gamur hu*" -no es un principio fijo- y da instancias en las que su testimonio es aceptado. Literatura de Respuesta en *Encyclopaedia Judaica, vol. 16, 586*). No debería hacerse lo mismo en defensa de la justicia?

Si suponemos que la prohibición de ser testigos las mujeres es bíblica, *deoraita*, no olvidemos que los mismos rabinos formularon el principio que, en determinadas circunstancias "*iesh coaj beiad jajamim laakor davar min ha Torá*" - los sabios tienen el poder de anular hasta una norma con raíz bíblica (Dr. Joel Roth, "*On the Ordination of Women as Rabbis*", pág. 160). Pero, aunque ésta puede ser una solución rabínica válida, no queda claro de ninguna manera que la prohibición sea realmente *deoraita* (Bíblica).

Las fuentes indican que tal como los factores determinantes de la prohibición de contar a las mujeres en un Minián no eran versículos de la Biblia, sino más bien realidades sociales y funcionales de épocas pretéritas (*Megilá 23b*), del mismo modo estas realidades resultaron determinantes en el caso de la prohibición de ser testigos.

La Torá, fuente universalmente reconocida de Halajá (Ley), no siempre contiene leyes específicas claramente formuladas; es así que en ningún lugar establece claramente la prohibición de ser testigo o de ser juez, para la mujer. Por lo tanto surge la pregunta, ¿cómo es que esta prohibición se convirtió en Ley? Dice la Halajá que, excepto en un número muy limitado de casos especificados, las mujeres no pueden actuar como testigos (*Shavuot 30a. Sefer Hajinuj, Mitzvá 122*). El Midrash encuentra la implicancia de que las mujeres no son confiables

para ser testigos, en la pregunta hecha por Manoaj, padre de Shimshon, al ángel (*Jueces: 13:12*). Manoaj pidió al ángel le repitiera lo que le había dicho a su esposa porque "no se puede confiar en que las mujeres informen con exactitud lo que les fue dicho" (*Bemidvar Rabá, cap. 10, par. 5*).

Los rabinos hallaron sanción bíblica para esta prohibición ampliamente practicada, solamente por el hecho de utilizar al máximo su licencia de intérpretes. Recurrieron al lógicamente más cuestionado de los trece principios de interpretación, la "*gzerá shavá*" -menciones equivalentes- para establecer que las palabras "*shnei haanashim*" (los dos hombres), las dos partes de la disputa (*Dvarim 19:17*), se refieren a testigos, y ya que la palabra "*anashim*" es masculina, los testigos solamente pueden ser hombres. ("Sin embargo, según las leyes hermenéuticas oficiales, el término "*gzerá shavá*" no se aplicaba a la analogía de contenido, sino a la identidad de palabras (o sea concordancia verbal con el texto) una forma de comparación que a veces no parece tener una base lógica". Saúl Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine - New York: Jewish Theological Seminary, 1962, pág. 61*).

Es cierto que la Guemará (Talmud) deduce la prohibición a partir de versículos de la Biblia (*Shavuot 30a*), pero el hecho que la Guemará cite versículos bíblicos en respuesta a la pregunta "*mana hanei milei*" (cómo sabemos...?), no prueba que el precepto sea bíblico. Generalmente es más bien un intento por parte de los rabinos, de asociar una práctica existente, a versículos de la Biblia.

Sifrei Devarim (Piska 190, edición Finkelstein, pág. 230) deduce la prohibición recurriendo al principio de la "*gzerá shavá*" así:

"También una mujer puede ser apta para actuar como testigo? La Torá usa aquí (*Devarim 19:17*) la palabra "*shnei*" (dos) y allí (*Devarim, 19:15*) usa la palabra "*shnei*" (dos). Tal como en el caso del versículo 17, se refiere claramente a hombres, y no a mujeres; así también en el versículo 15 la referencia es a hombres y no a mujeres."

De acuerdo a esta fuente, la palabra "*anashim*" (hombres), que figura en el versículo 17, debe entenderse con referencia a hombres solamente, y no debe ser entendida como un término genérico que significa "personas" -o sea, ambos, hombres y mujeres-. Además, el *Midrash Halajá* ve como irrelevante si la palabra "*anashim*" (hombres) en el versículo 17 se refiere a testigos, jueces o litigantes. El hecho de figurar la palabra "*shnei*" (dos) en ambos contextos es el que permite la deducción que como se refiere claramente a hombres en un contexto, lo mismo ocurre en el segundo contexto. De aquí que se atribuye claramente el status bíblico a la prohibición de permitir a las mujeres actuar como testigos.

La Guemará cita tres *baraitot* (textos contemporáneos a la Mishná que no ingresaron a su canon), cada una de las cuales busca demostrar que la frase "*shnei haanashim*" (los dos hombres) del versículo 17 se

refiere a los testigos, a pesar del sentido literal del versículo que dice claramente "los dos litigantes". En cada una de las *baraitot* esta afirmación está seguida de una contra-demanda de que quizás la frase se refiera a los litigantes y no a los testigos. En cada *baraita* esta postura es refutada. Y sin embargo cada una de las *baraitot* concluye con la afirmación que, "si lo prefieres", la prueba de que "*shnei haanashim*" (los dos hombres) se refiere a testigos, puede ser deducida por "*gzerá shavá*".

Tomado al valor aparente, las *baraitot* determinan que por la lógica interna del versículo puede ser demostrado que los "*shnei haanashim*" (los dos hombres) se refieren a los testigos y que esta lógica puede ser apoyada por una "*gzerá shavá*". Sin embargo el Talmud interpone una objeción a cada *baraita*, indicando que se podría cuestionar la supuesta "lógica interna" del versículo y podría "probar" que las palabras "*shnei haanashim*" no se refieren a testigos. De aquí surge entonces la necesidad de una "*gzerá shavá*" para que sirva como fuente alternativa de donde deducir la prohibición. El Rambam considera bíblica a la ley que prohíbe a las mujeres actuar como testigos. Sin embargo, rechaza los textos de prueba utilizados por la Guemará. En su lugar, basa la prohibición en el hecho de que el versículo "por boca de dos testigos" (*Devarim 17:6*) está expresado en masculino y de esta forma específicamente excluye a las mujeres. El *Kesef Mishne* ad loc. no está feliz con esta prueba, ya que por lo general la Torá usa la forma masculina cuando desea incluir a hombres y mujeres. Objeciones similares presenta el *Kesef Mishne* y *Lejem Mishne* en relación a las pruebas que utiliza el Rambam cuando prohíbe a esclavos y a ignorantes officiar como testigos válidos.

De esta manera, aunque la prohibición fue generalmente aceptada, su origen y fuente no eran claros. Es quizás por este motivo que el Rambam quiso reforzar la prohibición estableciendo que era de origen bíblico. El *Shuljan Aruj* simplemente establece la inaptitud de la mujer para ser testigo, sin atribuir esta ley a la Biblia. (*Joshen Mishpat, 35:1, 14*). Queda demostrado, por lo tanto, que algunas autoridades halájicas reconocidas por la tradición, no consideraban que esta prohibición fuese bíblica sin lugar a dudas.

Más aún, en ciertos casos los rabinos permitieron a las mujeres officiar como testigos. Comentando lo que dice la Mishná que "cualquier testimonio para el cual una mujer no es apta, todas las personas enumeradas en la Mishná tampoco son aptas", la Guemará dice "pero si una mujer es apta, también ellos son aptos". (*Rosh Hashaná 22a. Ver Torá Temimá, Devarim 19:15, nota 44, y Encyclopaedia Judaica, vol. 16, pág. 586, para lista de casos en los cuales son admitidas las mujeres como testigos competentes*).

Se sugiere también en el Talmud otra razón para esta prohibición y es que el lugar de la mujer era en su hogar y no en la corte (*Shavuot 30a; cf Git. 46a*), ya que el honor de la hija del rey estaba en su casa, ... "*Kol*

Kvodá Bat Melej Penima" (Gloriosamente ataviada la hija del rey [espera] adentro...) (Salmos 45:14). Es quizás interesante notar que el *Tur (JM 35)* omite a las mujeres de la lista de los testigos incompetentes. Las mujeres son admitidas como testigos competentes en asuntos de su particular conocimiento, por ejemplo, en lo referente a costumbres o acontecimientos en lugares frecuentados únicamente por mujeres (*Rema JM 35:14; Darkei Moshé JM 35, n. 3; Beit Iosef, JM 35, n. 15; Trumat ha-Deshen Resp. N° 353*); en los asuntos concernientes a su propia pureza y a la de otras mujeres (*Ket. 72a; Ket. 2:6*); con el objeto de identificación, especialmente de otras mujeres (*Iebamot 39b*); o en asuntos fuera del área de la ley estricta (*BK 114b*). En épocas post-talmúdicas, frecuentemente se admitía la evidencia de las mujeres cuando no había otros testigos disponibles (cf. por ejemplo *Responsa Maharam of Rothenburg*, ed. Prague, N° 920; *Responsa Maharik N° 179*), o en asuntos que no eran considerados suficientemente importantes como para molestar a testigos hombres (*Resp. Maharik N° 190; Sefer Kol Bo N° 116*). En Israel la descalificación de las mujeres como testigos fue revocada por el Equality of Women's Rights Act, 5711-1951.

Joel Roth (*The Ordination of Women as Rabbis*, pág. 157) opina que la imagen que tienen los rabinos de la mujer, es la única justificación para la observancia de las normas halájicas presentes referentes al testimonio de la mujer; que la imagen moderna de la mujer, de ninguna manera justifica estas normas, y que sería deseable un cambio de esta imagen. La justificación original que prohíbe a la mujer actuar como testigo es la única justificación concebible; pero esta justificación dejó de ser válida no solamente porque cambió el status de la mujer, sino también porque ha cambiado el concepto de la así llamada naturaleza de la mujer. Este cambio no solamente es irrevocable, sino además deseable. Por lo tanto la falta de buscar un remedio halájicamente justificable a una situación inmantenible, refleja más bien una falta de seriedad en cuanto a la Halajá y no una falta de compromiso.

Las áreas de las cuales la mujer era excluida son aquellas en las que se consideraba que no tenía suficientes conocimientos o no se podía confiar en ellas debido a su falta de experiencia e interés. Por ejemplo, su status material dependía de sus padres o esposos y por lo tanto las mujeres no dominaban el tema monetario ni tenían interés en el mismo. La realidad social hacía que las mujeres no se adecuaban a la definición "*Gdolim ubnei jorin*" (adultos libres). Este ya no es el caso. La mujer contemporánea cursa carreras universitarias, se halla en toda clase de profesiones y negocios, y ha demostrado ser tan competente como el hombre. Un claro ejemplo de lo dicho fue Golda Meir, Primer Ministro de Israel desde 1969 hasta 1974 y contando al bloque religioso como compañero tradicional de su gobierno de coalición, a pesar de estar éste encabezado por una mujer.

Surge por lo tanto la pregunta si no debería ser reclasificado el status de la mujer en cuanto a ser testigo se refiere, basado en las realidades de la época en la que vivimos. No es así necesario cambiar el criterio de los rabinos en cuanto a la necesidad de tener las condiciones necesarias para actuar como testigo; simplemente ha cambiado la realidad que ahora aumenta el número de quienes cumplen con este criterio. En el año 1974 el Committee on Jewish Law and Standards (por diferencia de un voto) permitió a las mujeres actuar como testigos. Desde entonces las mujeres han actuado como testigos y firmado documentos legales tales como *ketubot*. Sin embargo, el tema de la ordenación de mujeres reabrió la cuestión de las mujeres como testigos, y hubo un debate halájico. En 1984 el Committee decidió no reabrir la cuestión de "edut" (testimonio), ya que los miembros estaban convencidos de que el resultado sería el mismo. Los artículos presentados al Committee sobre la ordenación de mujeres que trataban el tema de la mujer como testigo, fueron incorporados a los archivos pero no fueron votados.

Desde 1974 algunos rabinos han permitido a mujeres actuar como testigos en casamientos, mientras que otros no lo han permitido. Aquellos que no aceptan el testimonio de mujeres tampoco aceptan documentos firmados por ellas. El rabinato de Israel no acepta mujeres como testigos en documentos legales judíos. Sin embargo, el hecho de que casamientos o divorcios Conservadores no son aceptados por el rabinato israelí, no impidió que los rabinos Conservadores llevaran a la práctica aquello que ellos consideraran correcto. El mismo criterio es aplicable a las mujeres como testigos.

Bibliografía

The Ordination of Women as Rabbis - Studies and Responsa, editado por Simon Greenberg. The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1988.

Mi Vida, Golda Meir.

The Role of Women in Jewish Ritual, Mayer E. Rabinowitz. Conservative Judaism, 1986.

Encyclopaedia Judaica, tomo 16, pág. 585, 586.

Nota: En la bibliografía *The Ordination of Women as Rabbis*, las referencias corresponden a los artículos de Robert Gordis, Simon Greenberg, Mayer Rabinowitz y Joel Roth.