

Globethics Repository



Una madre abortiva y un padre humillante [An abortive mother and a father humiliating]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	García Bachmann, Mercedes L.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-10 22:06:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154929

Una madre abortiva y un padre humillante. La construcción simbólica del “castigo” a Miriam (Números 11-12)

Mercedes L. García Bachmann

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es complementario de “Miriam. Figura política de primer plano en el Éxodo”, que aparecerá en breve.¹ En el mencionado artículo hago una revisión de todos los textos relacionados con Miriam, tratando de atender también a la historia de su interpretación. La naturaleza de la colección en que aparecerá estableció ciertas restricciones al tratamiento de cada pasaje. Sumado a esto el hecho de que haya muy poco material sobre Miriam en castellano, me decidieron a volver a presentar a este personaje bíblico tan importante en este ensayo nuevo. En primer lugar hago un repaso muy breve de los elementos sobresalientes de su figura. Después se estudiarán algunas propuestas de estructuración de Números 11-12. Todas las historias de estos capítulos tienen mucho en común y aunque pueden ser leídas independientemente, debería verse el conjunto antes de proceder al detalle. Después de un análisis detallado de Números 12 vuelvo a Miriam y en menor medida a Moisés y Aarón, con la pregunta sobre la construcción simbólica del “castigo”. En el origen de esta inquietud está la constatación de que en muchas historias bíblicas donde una mujer tiene un papel protagónico, este ha sido fosilizado en un castigo, en la Biblia misma o en tradiciones exegéticas y hermenéuticas posteriores. Castigo ejemplar de dicha protagonista que sirve para decirnos a otras mujeres “¡cuidado con tomar iniciativas o pensar por ti misma!” Los nombres que vienen a la mente inmediatamente son el de Eva (y la famosa “manzana del pecado”); algunas reinas villanas, la esposa de Lot, la reina Vasti y aun Miriam (Deut 24:8-9). Esto me ha llevado a preguntarme si el texto mismo de Números 12 soporta semejante idea de castigo; si, aun así, también habría otra lectura; o si, finalmente, el vilipendio es más un producto de la tradición post-bíblica que del texto mismo.

En este trabajo intento mostrar cómo se ha construido el texto para contribuir a ubicar a “Moisés”, a “Aarón” y a “Miriam” (epónimos de grupos contendientes entre sí en la Judea post-exílica) en ciertos lugares sociológicos y especialmente, religiosos. El narrador ha combinado con maestría diversos elementos para inducir a su audiencia a la conclusión de que Miriam fue justamente castigada por YHWH con lepra por su insolencia. El uso de varias historias con la

¹En imprenta en el volumen correspondiente a la Torá de *La Biblia y las Mujeres. Enciclopedia de Exégesis, Cultura e Historia*, ed. Fischer, Irmtraud, Mercedes Navarro Puerto, Jorunn Økland y Adriana Valerio, a aparecer en castellano, alemán, inglés e italiano desde noviembre 2009. Inevitablemente repetiré algunas ideas esbozadas en él, puesto que son necesarias para entender a esta mujer bastante olvidada en nuestras tradiciones.

misma estructura básica para producir una “sinopsis” en nuestra comprensión del motivo “castigo”; el espaldarazo de YHWH a Moisés (y en el resto de la Torá, de este a los sacerdotes); y las metáforas de una madre que no llega a ser, de un padre que escupe y humilla y de una nodriza que debe cargar a Israel como a un recién nacido al pecho, son algunos de los elementos que se combinan para lograr esta pieza magistral.

El nombre Miriam no es desconocido para quienes alguna vez hayan pasado por una escuela dominical o hayan recibido una Biblia infantil. Está ligado especialmente al nacimiento de Moisés y a su salvación de manos del Faraón mediante un arca. Es notable, sin embargo, que esta primera asociación mental con Miriam no sea ninguna de las siete menciones de su nombre. En Exodo 2 aparece “su hermana” (de Moisés) pero, igual que el resto de su familia, es anónima. Entonces, si Exodo 2 no es uno de los siete textos que la nombran, ¿cuáles son estos? Números 12 es el único texto extenso sobre Miriam. Hay un solo texto donde Miriam tiene la palabra en discurso directo, Ex 15:20-21, mientras que en Núm 12:1-2 se alude a sus palabras, pero anteriores a los eventos que se narran. Hay dos textos en los que aparece relacionada a la lepra, Números 12 y Deut 24:8-9. Y hay también dos genealogías en las que aparece, una en la obra cronística (1 Cró 5:29) y la otra en Núm 26:59. Finalmente, hay una narración del desierto en la que se consigna la noticia de su muerte (Números 20) y una tradición profética que la liga a Moisés y Aarón (Miq 6:4).

Hay muchos indicios de que fue una figura muy importante en la tradición israelita. Una es el número de textos que la recuerdan. Esto solo no sería significativo, pues podría ser invocada como ejemplo negativo. Más importante es la visión positiva de ella en dichos textos. En la mayoría de ellos, esta importancia está sobrentendida en la manera en que es presentada. Por ejemplo, la primera mención por nombre es: “Y Miriam, la profetisa, la hermana de Aarón, había tomado el tamborcito...” Nótese aquí que no se requiere una historia para asegurarle su papel de profetisa. ¡Miriam es la primera en recibir este título en toda la Biblia! Y no solo esto: con Sara y Raquel son las únicas mujeres de la Torá que encontramos nombradas en los Profetas.²

Además, es una de las pocas mujeres de quienes se constata su muerte y lugar de sepultura. Esto también es señal de su importancia.³

En otros textos, la impronta positiva de su figura está dada en la reacción que genera de parte de un sistema religioso patriarcal, jerárquico y poco abierto a la heterogeneidad. En otras palabras, cuando se detecta una tendencia a borrar o minimizar una figura o personaje sin eliminarlo, es señal de su importancia para una facción de la tradición. Su importancia impide que se la elimine sin más, de modo que la facción que desea imponer otra figura o que se siente incómoda con su importancia no tiene más remedio que matizarla mediante comentarios negativos o silencios significativos. Eso nos impone la difícil tarea de proceder por la vía

²Véase Dolores Aleixandre “Sara, Raquel y Miriam” (datos completos de cada cita en la Bibliografía). Antes de Exodo 15, Abraham había recibido el título de “profeta” intercediendo por los vientres de todas las mujeres egipcias (Gén 20:7); en Ex 7:1, Yavé le había concedido a Moisés que Aarón fuera profeta de Moisés, ante el Faraón.

³Varias tradiciones rabínicas hacen hincapié en la relación de Miriam con las aguas, desde el nacimiento de Moisés en Exodo 2 hasta el duelo de la naturaleza ante su muerte, según Núm 20:2 (que sigue inmediatamente a la noticia de su muerte y sepultura). Ursula Rapp, *Mirjam* 233-325 estudia en profundidad cómo su muerte en el desierto de Zin da lugar a la crisis de liderazgo de Moisés y Aarón. Este tema no lo desarrollaré aquí, pues es necesario concentrarnos en el cap. 12.

negativa, construyendo sobre lo que *no* se dice y debiendo proponer a la academia ejercicios imaginativos que no le resultan particularmente naturales –o así se cree.

También hay indicios tales como el hecho de que la tradición de su rol profético a la par de Moisés y Aarón quedara evidenciada en Miqueas 6. Esto no hubiera sucedido de no haberle pertenecido una tradición muy persistente.⁴ Finalmente –y ligado a esta tradición tan fuerte como profetisa de Yavé– llama la atención el hecho de que esa sea justamente la tradición o la característica por la que es recordada en la Biblia. Una característica que no tiene nada que ver con los roles tradicionales de género (“madre de...”, “esposa de...”, ni siquiera “hija de...”); cuanto mucho, su identificación relacional es en términos de igualdad, no de inferioridad (“hermana de ...”). Aquello que es común en la identificación de la gran mayoría de varones (su responsabilidad fuera del hogar), no lo es en absoluto en la identificación de mujeres.

En términos generales, el retrato bíblico de Miriam es bastante coherente –al menos, tanto como la de cualquier otra gran figura bíblica. Hay numerosos detalles que no se pueden terminar de armonizar, sea por incompatibilidad entre los datos (e.g., las relaciones entre Moisés, Aarón y Miriam), sea por falta de la información adecuada (edad, estado civil, etc.). La imagen que ha sobrevivido es incompleta pero no insignificante, al contrario.⁵

ESTUDIO DE NÚMEROS 11-12

Las razones para estudiar juntos ambos capítulos son varias, aunque a menudo se los considere independientemente. También nos ayudará ver el episodio de Miriam en el marco más amplio de esta etapa en el desierto, con todos los conflictos que la narrativa le reconoce a tal etapa. No se puede apreciar el cap. 12 en toda su riqueza sin percibir que es parte de una estructura mayor.

En los cap. 11 y 12 se entrecruzan diversos temas, pero todos relacionados con la pregunta fundamental: ¿qué tipo de liderazgo ejerce Moisés? ¿Es un liderazgo único, compartido con otros, superior a otros o de qué tipo? ¿Es tan superior que todo le está permitido? Entrelazado con este tema aparece también en ambos capítulos el de la profecía, aunque con características diferentes en cada uno. En Números 11 está relacionada con la disminución de la carga (y cargo) de Moisés al ser repartido el Espíritu de Dios entre setenta ancianos.⁶ En

⁴Como es sabido por quienes estamos en el mundo exegético, al presente falta absolutamente un consenso sobre la datación de los libros y pasajes bíblicos. Así, algunos/as autores/as hablarán de una tradición monárquica (revisada en el exilio) que llegara hasta los profetas post-exílicos (Miqueas) mientras que otras/os estudiosas/os hablarán del surgimiento de esta tradición en el postexilio tardío, siendo “retrotraída” al Pentateuco. En lo que hace a Miqueas 6, esto significa que según se entienda ese proceso histórico se lo establece como el origen o como una de las últimas manifestaciones de la tradición. Tiendo hacia la datación en la monarquía del material más antiguo, con una fecha postexílica (persa tardío) para la revisión final.

⁵Sobre la creciente desaparición de Miriam del liderazgo, véase Helen Schüngel-Straumann, “Comment Miryam fut évincée”, Claudia Camp, “Over her Dead Body”, Ursula Rapp, “Séfora. Esposa desaparecida” en imprenta (ver n.1).

⁶Así también James R. Barnette, “Numbers 11:14-17, 24-30” 554.

Números 12, uno de los reclamos de Miriam (y de Aarón) es la posibilidad o no de que dicho ministerio profético también pueda ser ejercido por otros y otras dirigentes, en este caso en particular, Miriam (y Aarón).

En la redacción final del texto Moisés, y no Miriam, es el personaje principal. Esto no quiere decir que detrás de su redacción no podamos percibir indicios de esta tensión entre grupos y dirigentes que indiquen, justamente, un papel importante del grupo que retrotraía sus orígenes a “Miriam”. Pero, en la redacción canónica, Moisés (sus seguidores) y no Miriam, se lleva el papel protagónico. Lo que intenta nuestro estudio es correr el foco de la lente hacia un personaje importante pero no el principal en esta historia.

Etapas en el itinerario

Núm 10:12 contiene la última noticia relacionada con la marcha del pueblo: “Los/as israelitas (lit., los hijos de Israel) marcharon del desierto de Sinaí en orden de marcha (o: hacia sus recorridos). (Entonces) la nube descansó en el desierto de Parán”. Los versículos restantes se centran en el orden tribal de marcha y el pedido a Jobab, el cuñado de Moisés, de que los acompañara como vaqueano (10:29-32). Finalmente, la narración retoma la marcha desde la montaña de YHWH durante tres días hasta encontrar dónde descansar (10:33-36). En 11:1 comienzan dos historias de rebelión:

El pueblo era como los quejosos (los que protestan), malvado a los oídos de YHWH...⁷

Y:

La chusma⁸ que había en medio de ellos se dejó llevar de su apetito y se dieron vuelta y también los israelitas lloraban y decían: “¿Quién nos dará carne ...?” (Núm 11:4)

que terminan con datos relacionados con la geografía del desierto:

Aquel lugar se llamó Qibrot-Hattaavá, “los sepulcros de la gula”, porque allí enterraron a la muchedumbre de glotones. De Qibrot-Hattaavá el pueblo partió (a) Jaserot y acamparon en Jaserot (Núm 11:34-35)

⁷*wayhi ha'am kemit'onenim*; a los efectos de facilitar la comprensión a quienes no manejan el hebreo, hemos mantenido una transliteración simplificada, que permita leer los términos) Así Pamela Tamarkin Reis, “Numbers XI: Seeing Moses Plain” 208, entiende el verbo en sentido enunciativo y *ke* como partícula de comparación. Además de que el significado del hitpoel de la raíz *'anan* es muy dudoso, verbo y partícula tienen al menos dos acepciones diferentes c/u, todas igualmente comunes. Además, el participio que acompaña es pasible de múltiples funciones gramaticales. La mayoría de traducciones sigue una línea más tradicional, interpretándola como “Sucedió cuando el pueblo protestaba...” entendiendo el verbo en sentido de “ocurrir” y *ke* como adv. temporal.

⁸*ha'asafsuf* es un *hapax legomenon*. La raíz es *'asaf* (“agregar[se], reunir, seguir haciendo[una tarea]”; el verbo aparece siete veces en este capítulo). La mayoría de traducciones elige alguna variante despectiva de “agrupación o agregado”, tales como “la chusma” o “la turba”; “the rubble” o “the riffraff”. Sin embargo, vale la pena tomar nota de la sugerencia de Klara Butting, *Prophetinnen gefragt* 46n.41 quien descompone el término en *'asaf* y *swf*, “¡ la reunión llegó a su fin!”. Ella no está pensando en un grupo extraño, extranjero, agregado al pueblo (y causante de sus males), sino en que el pueblo mismo se ha organizado en contra.

No podemos dedicarnos al esclarecimiento de los problemas relacionados con las tradiciones del desierto y sus escalas, de modo que aquí sólo notamos que no se retoma el primer conflicto, de muy breve elaboración en los vv. 1-3.⁹ Finalizada la separación de Miriam del campamento y la espera del pueblo, escuchamos en 12:16 que “después el pueblo partió de Jaserot y acamparon en el desierto de Parán.” Esta noticia ubica al pueblo en el mismo lugar que Núm 10:12.

Dadas estas notorias dificultades de los itinerarios, entonces, las noticias consignadas arriba nos servirán únicamente de parámetro para la estructuración de los eventos que se narran, estableciendo un marco geográfico o locacional de encuadre. Ese marco está formado por la salida de un desierto y la llegada a otro. Nótese que dos de las tres estaciones entre los desiertos de Sinaí y Parán reciben su nombre en una etiología narrada en el cap. 11, y en ambos casos, en una rebelión contra Dios (= su líder). A diferencia de Taberá y Qibrot-hattaavá, de Jaserot no sabemos mucho. Significa “el patio cerrado” y está presentado como el lugar donde Miriam y Aarón cuestionaron la autoridad de Moisés. No hay etiología en este caso. Esto nos plantea otras incógnitas: ¿hasta dónde estamos en presencia de nombres propios y hasta dónde de identificaciones simbólicas? ¿Hasta dónde es casual que la lepra de Miriam ocurra en “el patio cerrado” o “el confinamiento”?¹⁰

Algunas propuestas de estructura

Números 11-12 son parte de una estructura mayor, según demuestra Budd. Las historias de rebelión desde el becerro de oro hasta llegar a Baal-peor están organizadas en una estructura concéntrica (dejando fuera material intermedio con otras temáticas que no hacen a nuestra discusión en este punto):

- Apostasía – el becerro de oro (Exod 32:1-35)
- Descontento – Taberá / codornices (Núm 11:1-35)
- Insobordinación – individuos (Núm 12:1-16)
- Insobordinación – Israel (Núm 13:1-14:45)
- Insobordinación – individuos (Núm 16:1-35)
- Descontento – serpientes (Núm 21:4-9)
- Apostasía – Baal-Peor (Núm 25:1-5)¹¹

⁹Esta misma tradición de ligar el desierto del Sinaí con Qibrot-hattaavá y Jaserot (ubicaciones de Núm 10:12 a 12:16) reaparece en Núm 33:16-18:

v.16: ... desierto de Sinaí ... Qibrot-hattaavá

v.17: ... Qibrot-hattaavá ... Jaserot

v.18 ... Jaserot ... Ritmá ...

Aquí, sin embargo, desaparecen “Parán” y Taberá. Por otro lado, en Deut 9:22, aparecen Taberá, Massá y Qibrot-Hattaavá pero ni Parán ni Jaserot. Basten estos datos para alertarnos de las dificultades. Jacob Milgrom, “The Structures”, 50 entiende que la no mención de la marcha entre Taberá y Qibrot-hattaavá significa que “para el redactor ambos sitios son idénticos.”

¹⁰Viendo que en Eze 46:22 no hay posibilidad de interpretar este mismo término como nombre propio, preferimos mantener la polisemia del término y no responder esta pregunta. David Jobling, “A Structural Analysis”, 53 afirma “podemos decir confiadamente que el nombre Hazeroth es un signo semántico para ‘separación’ y pertenece a la primera isotopía principal [la organización jerárquica]”

¹¹Philip J. Budd, *Numbers*, 162 propone tímidamente algún tipo de quiasmo, “... something of a chiastic pattern.”

Recordando que, en una estructura concéntrica o quiástica, el tema central es el más importante, la temática avanza de la apostasía al descontento y el descontento lleva a la rebelión abierta. El punto álgido, el centro, lo forma la insubordinación de todo el pueblo (“toda la comunidad... y el pueblo... todos/as los/as israelitas... la comunidad” Núm 14:1-2) ante las noticias que traen los espías de una tierra inconquistable. El siguiente anillo alrededor de la insubordinación central está formado por nuestra historia en A y por la rebelión de Koraj, Datán y Abiram con sus 250 príncipes en A’ (insubordinaciones de individuos). La talla y motivaciones de las insubordinaciones son diversas y mucho menores en Números 12 que en su paralelo de Números 16-17. Esto es importante para no perder de vista la dimensión relativa del acontecimiento de Miriam.¹²

Además de las noticias geográficas revisadas más arriba, en los capítulos 11-12 hay repeticiones y comportamientos similares de distintos actores, que permiten dividir el texto en varias secciones de diversa longitud y complejidad. En el Cuadro 1 anexo se puede percibir cómo estas cuatro historias tienen en común: a) estar ubicadas en el desierto; b) contener una queja o murmuración en contra de algo o alguien y c) encerrar, en mayor o menor medida, un castigo divino por este cuestionamiento. Además, todas retrasan la marcha hacia la tierra prometida, meta última del pueblo, de Moisés y de Dios según la narración del Pentateuco. Por otra parte, cada una es distinta en la cantidad de personas afectadas, la gravedad de la infracción y el destino final de las partes involucradas.

Yendo más específicamente a Números 11-12, hay varios estudios que coinciden con nuestra postura de estudiar juntos ambos capítulos; y al menos dos de estos estudios tienen en cuenta su estructura. Dado que hay muy poco material en castellano y no es de fácil acceso, voy a dedicar algo de espacio a presentarlos. Comenzaré por los materiales que más he utilizado y continuaré con algunos estudios específicos.¹³

I. Estudios estructurales

A. David Jobling

Jobling trabaja con las herramientas del estructuralismo, especialmente con las estructuras manifiestas de ambos capítulos, dividiéndolos en cuatro programas narrativos de características similares:

- ✓ la queja general de una parte del pueblo (11:1-3)
- ✓ la turba que pide carne (11:4-23)
- ✓ Moisés que se queja del peso de su liderazgo (11:11-15) y el cuestionamiento de Miriam y Aarón a Moisés.¹⁴

¹²También su resultado es menor, al menos en la cantidad de personas afectadas y en que Miriam no pierda la vida, a pesar de quedar marcada para siempre... ¡como Jacob mismo!

¹³No mencionaré todo lo escrito sobre Miriam, ver también la bibliografía para los trabajos citados.

¹⁴Jobling logra una estructura cuádruple tan uniforme debido a que interpreta la intervención de Moisés como una queja con su correspondiente castigo. Por otro lado, como se verá más abajo, las opiniones difieren en cuanto a dicho episodio.

En la narrativa bíblica desde el comienzo del libro del Exodo, el objetivo final es salir de la esclavitud y llegar a la tierra de Canaán (el “programa principal” de Jobling). A los efectos de lograr dicho objetivo, hay un emisor, quien tiene el poder de mover la acción mediante una orden, deseo o promesa. En este caso es YHWH, quien compadeciéndose de la esclavitud de Israel, promete llevarlo de nuevo a la tierra. (Siendo YHWH el emisor del programa principal, todo/a oponente se enfrentará con la sanción divina). El receptor o beneficiario del objetivo es el pueblo (a veces indiferenciado, a veces diferenciado de un grupo particular como el grupo reunido, “la turba” o “la chusma” de Núm 11:4). Hay también un sujeto, quien lleva adelante las acciones necesarias para lograr el objetivo: Moisés.

Y, como en toda buena historia, hay antagonistas a este programa, que impiden o al menos retardan la consecución del objetivo.¹⁵ Jobling muestra que cada uno de los episodios tiene su/s propio/s oponente/s:

- ✓ una parte del pueblo, indiferenciada (11:1, castigada en 11:2-3);
- ✓ una parte aparentemente agregada al pueblo, “la turba” (11:4-23, castigada en 11:31-34);
- ✓ Moisés (11:11-15 que pierde parte de su espíritu, repartido entre setenta ancianos, 11:24-30); y
- ✓ Miriam (12:1-2, castigada en 12:10-16).

¹⁵Un/a oponente en un modelo actancial es una persona u objeto que ejerce una fuerza o presión en contra del sujeto actancial, quien tiene un objetivo a alcanzar (lo que se quiere lograr, que pone en marcha la narración) y puede, a su vez, contar con ayudante/s (de nuevo, pueden ser personas pero también pueden ser objetos que colaboran para que logre su objetivo). Tal oponente puede serlo permanentemente (en toda la narración) o puede serlo en una determinada escena de la misma.

Nótese que los oponentes y sus acciones son distintas entre sí: la turba se queja del maná, pide y recibe carne y se dedica a comerla alrededor del campamento. Moisés se queja de tener que llevar solo el peso de la responsabilidad y pide compartirla; Miriam cuestiona la autoridad profética única de Moisés.¹⁶

¿Por qué son oponentes estos grupos o personas? Porque sus cuestionamientos, reclamos o acciones retrasan de alguna manera el cumplimiento del objetivo al prolongar la estadía de Israel en el desierto –esto sin contar el hecho de que una parte de la población nunca llega a la tierra. Nótese que lo que los convierte en opositores a YHWH no son los reclamos en sí, sino que significan un retraso en el plan de YHWH de llevarlos a la tierra.¹⁷

Hay otros elementos en la lectura de Jobling sobre los que volveré más adelante. Por el momento baste decir que hay al menos una consecuencia a sacar de esto: que para comprender la queja de Moisés y el cuestionamiento de Miriam debemos tener presente toda la historia contada en estos dos capítulos, con sus estructuras de emisor (YHWH), objetivo (la tierra), sujeto (Moisés) y oponente/s (parte del pueblo, Moisés, Miriam). Esto como mínimo. Como máximo, todo el marco de las apostasías y descontentos individuales y colectivos, desde el episodio del becerro de oro (Exodo 32) hasta la llegada a Baal-peor (Números 25).

Terminada cada una de estas cuatro historias, ¿quién se ha beneficiado y quién no? Si el objetivo final es la llegada del pueblo a la tierra y la finalización de su período errante, “el pueblo” como entidad informe, indiferenciada, no se ha beneficiado en absoluto. Su marcha se retrasa con cada uno de estos acontecimientos y cuantitativamente sufre pérdidas innumerables. Por otra parte, toda experiencia ayuda a crecer, si se aprende de la misma. En este caso, al ser eliminada una parte del pueblo muerta por el fuego (v.3) y otra parte comiendo carne (la llamada “turba o chusma”), “el pueblo” comienza a ganar en uniformidad.¹⁸

Aarón ha tenido que humillarse, reconocer el lugar único que ocupa Moisés en su relación con YHWH y pedirle perdón en nombre de ambos y sanidad para Miriam. Es difícil decir si YHWH se ha beneficiado o no, pero probablemente haberse enojado y haber castigado severamente una parte de su propio pueblo no deba verse como beneficioso, aunque sí restaura su autoridad incuestionable. Incuestionable parece ser, finalmente, la autoridad de Moisés como

¹⁶En cuanto al primer episodio, es más lo que no sabemos que lo que se nos dice. Creo, como varios/as autores/as, que se trata de una historia paradigmática, una “alegoría” según la definición de S. David Sperling, “Miriam, Aaron and Moses”, 43-44n.2. Toma la definición de la alegoría como recurso literario de M. Abrams (*A Glossary of Literary Terms*, New York, Rinehart and Winston, 1971, 4, énfasis agregado por Sperling): “La alegoría es una narración en la cual los agentes y la acción, y a veces también el contexto, son presentados no solo para que tengan sentido en sí mismos, sino también para darle sentido a un segundo orden correlativo de cosas, conceptos o eventos.”

¹⁷Desde lo estructural también importa si las quejas disminuyen la gloria de YHWH, siempre que este sea también uno de los objetivos establecidos; de lo contrario, no cuenta para ésta.

¹⁸Es muy tentador hablar de “calidad” ganada al ser eliminados los grupos rebeldes. Sin embargo, desde la crítica ideológica hay que preguntarse quiénes forman dicha “turba” y quiénes ganan con la eliminación de las fuentes de crítica (o queja) y con la uniformación del pueblo; pueblo que, de todos modos, continúa protestando, desafiando a sus dirigentes y des-confiando de/en Dios. Entonces, la “calidad” lograda se torna bastante cuestionable. A la luz de las luchas inter-faccionales del período persa, dicha ecuación “homogeneidad = calidad” es aun más peligrosa.

elegido de Dios, aunque sufra fluctuaciones a lo largo de estos relatos. Al finalizar el capítulo 12 nadie menor que YHWH ha dicho de él que está al frente de la casa divina, que es único en su profetismo y que es su elegido. ¡Menudo espaldarazo!

En cuanto a Miriam ... Miriam, con seguridad no ha salido muy beneficiada ¡lo máximo que puede hacer es agradecer no haber sido fulminada! Ha quedado marcada de por vida (no sabemos exactamente el sentido de su “lepra”) y, definitivamente, en su vida literaria en la Biblia, queda muda después de este episodio.

Jobling ve los procesos de cada uno de estos actantes en términos de una jerarquía política, que baja desde Moisés hasta la turba:

Moisés	(elevado por encima de todos/as los/as demás)
Aarón	(seducido, no castigado, fuertemente arrepentido)
El pueblo	(seducido y seductor, castigado levemente, apenas arrepentido)
Miriam	(seductora, castigada fuertemente, no arrepentida, restaurada pero marcada)
Turba	(seductora, muerta). ¹⁹

En cada uno de estos casos hay un tercer personaje (individuo o grupo) que se deja convencer por la queja y se une pasivamente. Estas terceras partes, seducidas pero no iniciadoras del problema, son separadas de la parte culpable pero no son castigadas. Este sería el caso de la parte del pueblo que sobrevive a las muertes (Núm 11:1-3) y a la turba (11:31-34) y también es el caso de Aarón con respecto a Miriam (Núm 12). Jobling considera a Miriam “no-arrepentida” y narrativamente es cierto: ella no tiene más palabra propia. Entonces, el no-arrepentimiento es, en realidad, no-discurso ¡un privilegio que le otorga o quita el narrador! Simplemente no podemos saber qué sintió, si se arrepintió o no; si consideró que su castigo era demasiado severo o “la sacó barata”; si se enojó, se entristeció, o se alegró de la semana de silencio y dedicación a sí misma que recibió (en la que seguramente otras “impuras” le hicieron compañía, le llevaron comida y agua y atendieron sus necesidades básicas).

Creo que Jobling tiene razón en señalar que Números 11-12 tienen como meta un único programa narrativo, aquél de la llegada a la tierra. Ahora, eso plantea la cuestión de la diversidad en Números. Aparentemente, todo lo que distraiga de la meta, persona o circunstancia, es parte de la oposición narrativa. Por eso (extendiéndome más allá de los capítulos 11-12) todas las propuestas de diversificación de liderazgo, incluidas aquellas estigmatizadas mediante la “murmuración” contra Moisés y Aarón, son catalogadas como negativas. Números no permite la diversidad de Exodo. Pero volveremos a la temática del liderazgo más adelante.²⁰

¹⁹Jobling, 55. Concuero solo parcialmente con su análisis, pues él enfoca en sus papeles opositores al plan de Dios, por lo cual los/as organiza distinto. Volveremos a esto en la sección final.

²⁰Jobling también trabaja algunas estructuras profundas que no he retomado aquí.

B. Jacob Milgrom

Milgrom también trabaja Números 11-12, proponiendo una estructura de tres episodios de quejas relacionados con las tres ubicaciones geográficas, Taberá, Qibrot-hattaavá y Jazerot (Cuadro 2 anexo)²¹. Su investigación prosigue con los capítulos 13-14 y algunos “tanteos” preliminares acerca del proceso de redacción del texto; dejaremos de lado esta sección de su análisis, ya que no hace a la discusión que nos atañe aquí.

Milgrom observa paralelismo entre los episodios I y III, que tienen una estructura lineal (A-F), mientras que el episodio II tiene estructuración quiástica (ABCB'A'). En dicha estructura se puede percibir cómo la narración culmina, en los episodios I y III, con el retraso de la marcha del pueblo. Siendo oposición al plan divino de llevar a Israel a la tierra, podemos interpretar ambas protestas como negativas. Esto es, a su vez, corroborado por la noticia del enojo divino y el castigo consiguiente, a una parte del pueblo que muere de inmediato y a Miriam que debe pasar siete días aislada. Mientras que otras historias de protesta en el desierto (por ejemplo la falta de agua) se presentan como una necesidad a ser suplida o un inconveniente a ser mejorado, aquí nada en ellas tiene signo positivo. Esto parece deberse a que en esta ocasión el pueblo no se queja de hambre. Como reflexiona Pamela Tamarkin Reis, además del maná, tan versátil que se podía comer de muchas maneras, tienen los productos derivados de sus rebaños, leche, yogur y cada tanto, carne ... ¡claro, lo que no hay en el desierto es pescado (ni ajos o puerros)!²²

A pesar de que la primera impresión es que hay grandes diferencias entre las estructuras I-III y II, también se deben destacar los elementos similares, a saber: hay una queja instigada por la turba; hay enojo de YHWH contra los/as instigadores/as, con el consiguiente castigo; y solamente Moisés dialoga directo con YHWH. Por otra parte, en I y III hay un solo elemento de queja o cuestionamiento al que YHWH responde, mientras que en II se superponen dos motivos (A y B resueltos en B' y A').²³ También es diferente la reacción de Moisés a estas quejas: en lugar de quedarse callado o interceder (I y III), agrega su propia queja a la del pueblo y exige a Dios que las oiga y actúe de una vez (“dame ayuda o matame”, B). Milgrom cree que las dos quejas “...han sido entrelazadas para crear la impresión de que la murmuración del pueblo originó una respuesta equivalente de Moisés (i.e., v. 11-15).²⁴ Finalmente hay que decir que, como la estructura sobre la que está armada la narración es diferente en la sección II que en I o III, la respuesta de YHWH también lo es.

C. Edmund Leach

El artículo de Leach que reviso a continuación se separa bastante de la literatura a que estamos acostumbrados/as las y los biblistas. Es un estudio de un antropólogo haciendo comparaciones de personajes bíblicos desde el estructuralismo clásico. Como se trata de posiciones en un sistema semántico, varios varones o varias mujeres pueden llenar esta

²¹Milgrom, “The Structures” 50.

²²Tamarkin Reis, 210-211.

²³En realidad, en la historia de Miriam hay dos motivos interrelacionados en los v. 1-2 pero el resto del capítulo los trata como una unidad.

²⁴Milgrom, “The Structures”, 50.

posición independientemente del tiempo en que vivieron (tales como Miriam, María de Nazaret y María Magdalena o Moisés, Juan el bautista y Jesús entre otros) y sin considerar en absoluto que se trate de narraciones o personas históricas, sino de narraciones mito-lógicas (es decir, que siguen la lógica mítica). Si bien explora algunos de los personajes que aquí nos interesan, su análisis estructural no aporta elementos inmediatamente útiles a nuestra investigación, de modo que no será citado.

II. Tesis doctorales sobre Miriam

A. Rita Burns

La tesis de Burns tiene el enorme mérito de ser la primera que ha trabajado en profundidad todos los textos sobre Miriam y, de hecho, aun hoy son muy escasos los textos publicados sobre ella. Es lamentable que esta tesis casi siempre se cite para indicar desacuerdo con ella (con esto también me auto-incrimino); posiblemente se deba a que su principal punto de vista hoy no es compartido por muchas/os de quienes sin embargo, nos beneficiamos de su investigación.

Su principal argumento es que Miriam no fue profetisa sino sacerdotisa oracular en Qades; que la designación en Ex 15:20 “Miriam, la profetisa, la hermana de Aarón” es anacrónico y que su ministerio, relacionado con la música y la danza, está más cercano al ministerio sacerdotal. Además, la filiación más cercana es con Aarón, el sacerdote. Ella tiene razón en que Miriam está más cerca de Aarón que de Moisés, tanto en el texto recién citado de Exodo, cuanto en nuestra historia de Números 12.²⁵ Y en lo personal creo que es probable que en el período formativo de Israel hubiese un lugar para que ciertas mujeres ejercieran funciones sacerdotales; lamentablemente los indicios sobrevivientes son escasos y se trata de una sospecha difícil de comprobar.²⁶ De todos modos, donde es más difícil concordar con Burns es en su marcado énfasis contra el oficio profético de Miriam.

B. Ursula Rapp

Esta es una tesis en alemán, muy exhaustiva, desde una retórica literaria feminista. Ha constituido un aporte fundamental para entender cómo se ha construido narrativamente a “Miriam” y cuáles son los mayores problemas desde una hermenéutica feminista. Es importante señalar que, coherente con su metodología, ella no se pregunta si una determinada mujer (en este caso Miriam) es vista como víctima o como victoriosa, pues las tradiciones rara vez son unánimes. En cambio, ella se pregunta cómo cada texto va plasmando retóricamente una figura. Aunque no la he citado muy a menudo para no cargar el texto de más notas, deseo

²⁵Ningún texto ubica a Miriam como hermana de Moisés si no es con Aarón también: “El nombre de la mujer de Amram era Yokebed, hija de Leví, a quien ella [su madre] dio a luz, de Leví, en Egipto; y ella [Yokebed] dio a luz, de Amram, a Aarón, a Moisés y a Miriam la hermana de ellos” (Núm 26:59) y su paralelo “Los hijos de Amram fueron Aarón, Moisés y Miriam; los hijos de Aarón, Nadab, Abihú, Eleazar e Itamar.” (1 Cró 5:29). La única posible excepción es Exodo 2, donde el texto habla de “su hermana” anónima.

²⁶Véase, sin embargo, Susan Ackerman, “Why is Miriam ...”

expresar mi gratitud por este estudio, que facilita explorar otros aspectos desde una perspectiva latinoamericana.

C. Klara Butting

La tesis de habilitación a la docencia de Butting toma la figura y los textos miriámicos, pero su interés es más amplio: las profetisas bíblicas y su importancia teológica en el canon hebreo: Miriam (Ex 15:20), Débora (Jue 4:4), Julda (2 Re 22:14; 2 Cró 34:22) y Noadías (Neh 6:14).

Por esta razón, su investigación es fascinante pero no es inmediatamente útil para la investigación presente.

III. Otros estudios

A. Claudia Camp

Esta autora trata a Miriam dentro del estudio más amplio sobre el proceso simbólico de convertir a ciertas mujeres en extrañas o forasteras. Muestra cómo Miriam va sufriendo un proceso que va desde estar unida a sus “hermanos” Moisés y Aaron hasta ser separada de ella por la impureza y la muerte (Números 12 y 20). Este no es un artículo largo y no lo he citado demasiado, pero es instrumental para futuros estudios que se concentren en los mecanismos de expulsión de las mujeres, tales como pureza e impureza, leyes que prescriben o prohíben ciertas prácticas de los cuerpos y el cruce de estos con la etnia, la ideología dominante del período persa y el género.

B. Pamela Tamarkin Reis

Esta autora considera solamente Números 11; propone leer el texto como una unidad literaria, intentando “presentar una interpretación aun más ‘elegante’ y ‘simple’ [que la propuesta por Sommer] de Números xi, una lectura literaria que demuestre coherencia, humor e integridad en una historia única, completa, de una única fuente.”²⁷

En este modelo de lectura, los vs. 1-3 sirven como paradigma de lo que el resto del capítulo presentará: un Moisés parado entre el pueblo y YHWH, intercediendo por el pueblo para que éste no sea castigado o, en caso de no lograr tanto, que el castigo sea el menor posible. No solo ve ella en Moisés a un personaje entregado por la causa de su pueblo y capaz de argumentar con Dios; a la luz de Ezequiel 22:29-31, Moisés es “una pared fortificada” delante de YHWH. Cumpliendo esta misión, Moisés comienza tratando de mover a YHWH a misericordia aunque el pueblo hubiera pecado (“todo este pueblo, v.11-15), para llegar al fin al desenlace: Frente a la determinación divina (“Comerán carne hasta que les salga por la nariz”), Moisés se ubica con las 600.000 personas en medio de las cuales él vive. Y de alguna manera

²⁷Tamarkin Reis, 208. Ella reacciona especialmente contra D. Benjamin Sommer, “Reflecting on Moses: The Redaction of Numbers 11” 604, quien parte de la versión clásica de la crítica de la redacción y lee dos historias paralelas y contradictorias relacionadas con Moisés. En una de ellas, la versión A o “Moisés-el pueblo-la plaga” (11:4-15.18-24a.31-35), Moisés es una figura totalmente negativa. En la otra versión, la B o “Moisés-los ancianos-profecía” (11:16-17.24b-30), Moisés es un líder positivo, Sommer se apoya en los primeros exégetas histórico-críticos.

“obliga” a Dios a decidir: o elimina a todo el pueblo incluyendo a Moisés, o perdona a los 600.000 que forman al (verdadero) Israel separado de la chusma y castiga a ésta (cuyo número es indeterminado).

Su lectura se contrapone mucho a las de los demás comentarios y si bien no es convincente en todos sus argumentos, al menos es muy desafiante y nos invita a pensar de nuevo, tratando de olvidarnos de las interpretaciones más gastadas de la historia.

En resumen, en esta sección nos hemos concentrado en materiales que nos ayudarán a interpretar el capítulo 12. Algunos estudiados interpretan ambos capítulos como una unidad literaria, subdividida en unidades menores. Jobling ve cuatro sub-unidades, todas con la misma estructuración; Milgrom ve dos sub-unidades con una estructura lineal y una intermedia a éstas con una estructura concéntrica. Sus metodologías de trabajo son ligeramente diferentes; Jobling profundiza en una lectura de las estructuras profundas y Milgrom no. Pero Milgrom aporta también al análisis de Números 13-14, lo cual es importante para leer todo el Pentateuco aunque no nos concentremos en ello aquí. Leach se acerca al texto desde una metodología estructural antropológica que no nos ayuda para la argumentación inmediata.

La característica principal de estas propuestas está en que leen desde una perspectiva integral, como una unidad literaria, desde el estructuralismo o no; y a veces, desde secciones mayores, como la Torá o los Profetas. Sin renegar del valor de la exégesis histórico-crítica, es importante rescatar el interés de muchos de estos en esta no sea la única herramienta para leer el texto.

ESTUDIO DE NÚMEROS 12

Esta historia está narrada en un tiempo presente, incluyendo narración y diálogos. Intervienen:

- ✓ el llamado “narrador” (aunque sabemos que a menudo fueron y son las mujeres quienes cuentan o narran, por ejemplo antes de lograr que sus hijos e hijas se duerman, como plañideras, al volver de las batallas, etc.), narrando los acontecimientos;
- ✓ YHWH con discurso directo dirigido a los tres hermanos pero más directamente a Miriam y Aarón (a quienes cuestiona su cuestionamiento a Moisés, así dando su apoyo directo a Moisés);
- ✓ Aarón que suplica a Moisés que suplique a YHWH;
- ✓ Miriam sobre quien caen las acusaciones y el castigo, pero que permanecerá muda en esta historia; y
- ✓ la esposa cusita de Moisés quien, sin aparecer directamente en la historia, es el motivo (positivo o negativo, según se interprete) de la conversación o discusión entre Miriam y Moisés (y quizás Aarón).

La gran mayoría de comentarios parte de varias pre-suposiciones que, si bien son posibles, no son necesariamente lo que la narración quiso contar. De hecho, como toda buena historia, deja mucho espacio para la imaginación. Los pre-supuestos más comunes son: a) que en los vs. 1 y 2 se trata de dos motivos distintos, uno relacionado con la esposa extranjera (“cusita” podría ser etíope o árabe) de Moisés y otro relacionado con la profecía y el liderazgo de Moisés; b) que Miriam es la culpable, siendo secundada por Aarón; c) que Miriam se quejó o

murmuró, hablando en contra de ambos, Moisés y su cuñada. Como veremos más abajo, hay varias líneas de interpretación, en especial en cuanto a la relación o no entre ambos motivos y a los motivos detrás de la historia. Pero, antes de hacer más conjeturas, iremos al texto.

V.1-2: se presenta el problema

El versículo 1 comienza según el modo verbal característico de la narración (también llamado *wayyiqtol* por la manera que asume en hebreo). El estilo narrativo continúa hasta el final del v.2.²⁸ El narrador presenta un conflicto generado antes, que esta historia resolverá.²⁹

¹Miriam (y Aarón) había hablado con [contra, por, acerca de, Hbr. *be*] Moisés por causa de la mujer cusita que había tomado (como esposa), porque una mujer cusita había tomado (como esposa). ²Y decían “¿Acaso sólo *be* con [contra, por, acerca de Moisés] habló YHWH? ¿Acaso no habló también *be* con [contra, por, acerca de nosotros/as]?”

El verbo *dibber* “hablar” aparece varias veces en nuestro capítulo y es una expresión muy común y con varias posibilidades de traducción al castellano, como se muestra arriba entre corchetes.³⁰ No es lo mismo que “decir”, ‘*amar*, que indica a menudo palabra profética (como en los v. 2.6.8), de modo que no se trata de una pelea entre cuñadas sino de una diferencia de interpretación profética.³¹

Además de la preposición *be*, en 12:1 está el hecho de que no dice que habló sobre la mujer, sino a causa de la mujer. Si el objeto de su discurso hubiera sido la mujer cusita, el texto habría usado la preposición ‘*al*, “acerca de”. En nuestro texto, la diferencia parece insignificante. Sin embargo, un análisis del uso de ‘*al* ‘*odot* en la Biblia Hebraica muestra que remite a una causa, sobre la cual obviamente se habla, se reta a alguien o se conversa, según el tono del encuentro, pero no siempre dicha causa está presente. En el mismo capítulo 13 se explica la etimología de Eskol sobre la base del racimo de uvas traído por los espías. Aquí es claro que el racimo es la razón o causa del nombre y no que se hable sobre (‘*al*) él. Hay otros ejemplos, pero este basta para hacer clara la diferencia entre ambas preposiciones.³² Ahora bien, resta preguntarnos si se trata solamente de un recurso literario o su aplicación en esta oración hace a la argumentación. Y dada la mayor frecuencia de ‘*al* que ‘*al* ‘*odot* en la BH, supongo una razón para que ‘*al* ‘*odot* haya sido incluido en este versículo.

También es inevitable aquí la pregunta sobre la relación entre ambos motivos: ¿se trata de uno o dos conflictos y de qué manera estos motivos se superponen o no? La respuesta que

²⁸El v.3 hace una digresión e interrumpe la cadena narrativa. Rapp divide el capítulo en: 1-3, 4-10a, 10b-14e y 15 a-c, basada sobre los cambios de escenario de los diversos personajes.

²⁹La “resolución” no significa necesariamente la conformidad de las partes, sino que, narrativamente, hay una presentación del conflicto, medidas que se toman para disiparlo y una nueva situación que señala el fin de aquél.

³⁰Sobre la base de que en los vs. 2-8a el sujeto del verbo *dibber* es YHWH, Rapp traduce *be* como “a” en 2.6.8a y como “acerca de” en los v. 1 y 8e. Por otra parte, Irmtraud Fischer, “The Authority of Miriam” 161-162 considera que de ser posible, se debe elegir una “traducción uniforme”. Ella ve aquí un conflicto expresado abiertamente y no a espaldas de Moisés: “Miriam –y Aarón– habló (hablaron) *con* Moisés a causa de la mujer cusita.”

³¹Fischer, 162 ha llamado la atención a este indicio.

³²Este término aparece también en la referencia de Moisés a Jetró acerca de las hazañas que YHWH había hecho por causa de Israel. Rapp, 57-58 toma en cambio Gén 26:32.

se dé a esta pregunta también determinará la manera en que se entienden las palabras divinas y la lepra de Miriam. Debido a que nos interesa aquí la cuestión más amplia del liderazgo en Números 11-12 y la construcción de la isotopía “castigo”, no me puedo detener en cada detalle o cada solución propuesta. Sin embargo, vale la pena revisar brevemente unas pocas interpretaciones. Comecemos por un clásico, solo a modo anecdótico: Noth interpreta que, en la ausencia de indicaciones de parentesco, es por razón de ser mujer que Miriam se queja de su cuñada.³³ Ya Burns refuta este argumento “Esta explicación se basa sobre la suposición de que una controversia acerca de una mujer debe llevarla adelante otra mujer. La suposición es, por supuesto, falsa y así la sugerencia de Noth no cuenta...” Sobre esa base razona que

“los textos no ofrecen base para sugerir que existiera una rivalidad personal entre Miriam y la esposa de Moisés. Por ende, parece probable que Miriam estuviera actuando en tanto figura pública en Núm 12:1 y que, al objetar a la esposa de Moisés, está articulando un asunto de interés público.”³⁴

Como se percibe en la cita, Burns une los dos motivos y considera que Miriam tiene alguna objeción hacia la esposa de Moisés. Pero en esto ya acredita a Miriam como figura pública y levanta la denuncia ya hecha más arriba, que entre mujeres (y solo entre ellas) no pueden llevarse bien.

Siguiendo *Exodus Rabba* 1.13, Irmtraud Fischer considera que la mujer cusita es Séfora (Ex 4:19-26, 18:1-12). Séfora se había confiado a Miriam quejándose de que, debido a su actividad profética, estaba abandonada por Moisés. Entonces Miriam no lo reprendería por haberse casado sino por haberse divorciado o, en todo caso, por haber descuidado sus deberes conyugales.³⁵

Desde su contexto sudafricano, Jacqueline Williams lee esta historia y lo primero que nota es que esta mujer no tiene protagonismo: es objeto de conversaciones sobre ella, nadie habla con ella. Y es descripta en primer lugar, desde su identidad comunitaria (y racial), como cusita. Williams piensa que Miriam y Aarón habían decidido reclamar su liderazgo atacando el punto más débil de Moisés, su esposa extranjera. Pero no solo extranjera: negra. Ella entiende, pues, que se trata de un asunto de racismo. De ahí que la Deidad hizo de aquello de lo que Miriam estaba tan orgullosa, la piel blanca, un motivo de desprecio mediante la lepra.³⁶ Esta lectura, que complementa las demás presentadas y que, como las demás –incluida la mía– también es debatible (se basa sobre elecciones semánticas no compartidas por todas las lectoras del texto, tales como cusita = etíope = negra). Siendo tan distinta a las otras

³³Martin Noth, *Numbers*, 94.

³⁴Rita J. Burns, *Has the Lord Indeed...*, 69.

³⁵Fischer, 163.

³⁶Jacqueline Williams, “‘And She Became <Snow White>’: Numbers 12:1-6”, 263. No podemos desarrollar el tema fundamental pero vastísimo de la preocupación post-exílica con las mujeres que se salían del molde patriarcal, llamadas “extranjera” o “extraña”, *nokria*. Si bien su significación para nuestro texto depende en parte de cómo se interprete el motivo de la esposa de Moisés, aun desde la estructura, se percibe su importancia. Por ejemplo, Jobling, 52, afirma: “(Miriam la mujer instiga al varón Aarón a pecar, poniéndose así del lado de la turba extranjera; las mujeres [e.g. Gén 3] y los y las extranjeros [e.g. Deut. 7.4] son los grandes seductores y la ‘mujer foránea’ la mayor de todos [Prov. 2.16, etc.]).” Este es el tema que aborda, entre otras/os estudiosas/os, Camp en el artículo citado; de modo que nos limitamos aquí a mencionarlo.

presentadas, esta lectura ayuda a resaltar cuánto determina nuestro contexto la manera de leer el texto.

En mi artículo sobre Miriam (n.1), propongo tentativamente la siguiente interpretación, consciente de que tiene algunos puntos que no puede explicar (especialmente sus ausencias narrativas). Números 11:10-12:16 funciona como espejo de Exodo 18. Allí es Jetro, el suegro de Moisés, quien constata que la organización de la justicia es deficiente. Por estar demasiado centralizada en Moisés es lenta y maltrata al pueblo, que espera parado todo el día a que un Moisés sentado (el único con este privilegio) reciba sus quejas y preguntas (18:13-14). Ante el cuestionamiento de Jetró, Moisés se reconoce aquél (único) a quien el pueblo acude “para buscar a/ inquirir de Dios”. Como han reconocido muchos/as estudiosos/as, Jetro tiene la autoridad de oficiar sacrificios a YHWH (Ex 18:12), de juzgar que no está bien lo que Moisés está haciendo y de decidir qué se debe hacer con el sistema de justicia. Jetro y no Moisés, quien es totalmente pasivo ... o contento con ser el único a través de quien llega toda consulta a Dios. La iniciativa de Jetro deriva en un grupo indeterminado de ancianos reconocidos devenidos jueces de grupos menores.

En Números 11 no es Jetro quien tiene el papel principal, toma iniciativas y diversifica la función judicial, sino que es el propio Moisés quien protesta por la carga que debe llevar (Núm 11:10-17). A diferencia de Exodo, en Números Moisés elige a 70 ancianos y escribas para compartir su carga. Estos (¡y aun Eldad y Medad, quienes reciben el espíritu directo de Dios y no el de Moisés!) profetizan, pero Moisés sigue siendo el único al frente del pueblo (excepto aquellas historias donde ese lugar es compartido con Aarón, como cuando el pueblo se rebela en Números 20).

Si esta interpretación es correcta, el tema que levanta Miriam en Números 12 continúa el que comienza en 11:10 y que contrasta con Exodo 18, a saber, el liderazgo compartido o único de Moisés. Se podría decir, entonces, que el tema está relacionado con la propuesta de Jetro de una descentralización del poder judicial. Algo que algunos/as autores han incluido entre las tradiciones anti-mosaicas. ¿Por qué no pensar, a partir de aquí, que lo que Miriam y Aarón estaban discutiendo (con Moisés o sobre Moisés, según se traduzca *be* en 12:1) era la propuesta de Jetro? Y esa propuesta, que en Números está más relacionada con lo profético (Núm 11:25; 26-30; Núm 12:2-10) que con lo judicial, continúa en Números 12 con la afirmación (pregunta retórica) del v.2, de que también por medio de Miriam y de Aarón YHWH ha hablado; y con la misma afirmación de YHWH en los v. 6-8 de que YHWH se comunica – en visiones, enigmas y sueños– también con otros/as profetas.

Esta propuesta de conectar la alusión a la esposa cusita en Núm 12:1 con la pregunta retórica del versículo siguiente y más ampliamente con la propuesta del suegro según Exodo 18 tiene la ventaja de conectar la problemática de este capítulo tanto con el capítulo anterior como con el v. 1, que generalmente se ha considerado desconectado del resto. Pero no puede explicar por qué en lugar de decirlo más directamente, el autor usaría semejante circunloquio y hablaría de “la cusita” como la razón o causa de esta discusión. Por otra parte, también es cierto que, según Núm 10:29, el suegro de Moisés es Jobab el hijo de Reuel y no Jetro. Habiendo varias tradiciones sobre el o los suegro/s de Moisés, este solo dato no es definitivo en una argumentación.

En resumen, me inclino a pensar que en esta historia, en lugar de Jetro, Miriam habla con Moisés sobre la delegación de parte de su responsabilidad en un grupo confiable de ancianos y aun en ella misma y en Aarón (¿¡solo con Moisés ha hablado YHWH?!). Esto es aquello que, según Exodo 18, ya le había aconsejado el padre de su esposa. Entonces, Números 11-12 sería una versión “corregida” o “libre” de Exodo 18, con algunas variantes importantes. De estas, la que más nos atañe aquí es la eliminación de la figura del suegro de Moisés y quizás su sustitución por su hija, la esposa cusita de Moisés o por Miriam como portavoces del juicio “no está bien lo que estás haciendo” (Ex 18:17); y también su sustitución por Moisés cuando este se queja de la carga que lleva sobre sus espaldas.

V.3-9: Ardiente defensa de Moisés

Los versículos que siguen son claros en su significado, aunque presentan varios problemas textuales y expresiones muy peculiares. Narrativamente, el v.3 es una digresión en boca del narrador y desde el v.4 comienza una nueva secuencia narrativa (cadena de *wayyiqtol*s). Los vs.3-6a establecen el escenario para las palabras de YHWH en los v. 6b-8. En el v.9 el redactor retoma la palabra.

³Ahora bien, el varón / esposo, Moisés, era más humilde que cualquier ser humano que hubiera sobre el humus.

⁴De repente, dijo YHWH a Moisés, a Aarón y a Miriam: “Salgan ustedes tres a la Tienda del Encuentro” y salieron los tres. ⁵YHWH bajó de la columna de nube y se paró a la entrada de la Tienda; llamó: “¡Aarón y Miriam!” y salieron los dos.

⁶Y (les) dijo: “Escuchen mis palabras:

Si tienen ustedes un profeta de YHWH,³⁷

no me muestro en visión (*mar’a*)

(sino) en un sueño hablo / hablaré con él (*’adabber bo*).³⁸

⁷No así mi siervo Moisés:

en toda mi casa está establecido.³⁹

⁸Boca a boca hablo / hablaré con él (*’adabber bo*)

(en) aparición (*mar’e*) y no en enigma

y la imagen de YHWH contempla.

¿Por qué, pues, no temisteis hablar con mi siervo, Moisés?”

⁹Se había encendido la ira de YHWH contra ellos y se marchó.

³⁷Estos versículos, de aparente origen independiente, son los que mayores dificultades textuales presentan. El v. 6a está corrupto. Aquí he elegido seguir a Sperling, 43-44, aunque otras posibilidades son igualmente válidas (cf. comentarios y mi propio artículo antes mencionado). Los términos sombreados son idénticos en consonantes, pero el TM los vocaliza distinto y los traducimos con términos diferentes (“visión” y “aparición”). Por otro lado, los subrayados son idénticos.

³⁸Aquí sigo a John Kselman, “A Note on Numbers XII 6-8”, 501 quien acepta la propuesta de traducción y estructura de Frank Moore Cross, Jr., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1973, 203-204, con tres modificaciones. Una de ellas (por la cual da crédito a J. J. M. Roberts) es la de enmendar *lo’* por *lo*. El texto diría entonces que YHWH no se manifiesta en visión (en teofanía) sino en sueños; en cambio con Moisés sí ha hablado “cara a cara”.

³⁹Otra posible traducción de este versículo es la siguiente: “Pero mi siervo Moisés es realmente leal: en toda mi casa él (solamente) es fiel”. Esta traducción de Kselman, 502 toma las dos primeras palabras como una partícula aseverativa *lu* más Hifil 1a.sing. del verbo *kun* (véase Sal 78:8, 37).

A pesar de dichas dificultades, el significado es claro: aunque el pueblo de Israel tenga otros profetas y profetisas de YHWH, Moisés gozó y siempre gozará de una posición especial, única, expresada aquí mediante contrastes: “No así mi siervo...”, en las afirmaciones sobre Moisés puestas en boca de YHWH y del narrador (v.3.7.8b-9) y en la diferencia entre hablar con YHWH cara a cara o de modo indirecto ¡aunque, irónicamente, la reprimenda que reciben Aarón y Miriam en estos versículos la reciben de YHWH cara a cara!

En la Biblia Hebraica, el binomio *‘adam-‘adamá* ser humano / terrícola - humus / tierra es poco frecuente como unidad semántica. Fuera de Génesis 2, esta combinación es significativa en textos donde hay una amenaza divina de destrucción total, tales como la historia del diluvio (e.g., Gén 6:1.7; 9:21) o algunos textos proféticos (Jer 7:20; Sof 1:3; Hag 1:11). Hasta donde he podido encontrar paralelos, el único que usa la misma expresión es Eze 38:20, donde se anuncian manifestaciones divinas cósmicas.

Otro elemento a considerar en estos versículos es la estructuración quiástica de los mismos, con el v.7 en el centro del mismo: “No así mi siervo Moisés: en toda mi casa él está establecido.” Como nota un estudioso, “[e]sta estructura introvertida aclara el punto del poema. La primera mitad describe la comunicación de Dios con otros profetas (ABC [v.6]), la segunda mitad, Su transmisión única a Moisés (C’B’A’ [v.8]). El pivot separa a Moisés de sus contrapartes proféticos (D [v.7a]) al declarar que Dios confía solamente en él (D’ [v.7b]).”⁴⁰

En cuanto a la expresión del v. 7, “en toda mi casa él está establecido, *ne’eman hu*, se trata de un participio *Nifal* de la raíz *’mn*. Por ser un verboide pasivo o reflexivo, puede ser traducido como verbo (“está establecido o firme”), como sustantivo o adjetivo: “es confiable, firme.”⁴¹ La mayor diferencia entre estas traducciones está, me parece, en la óptica desde donde se las considera. Todas reflejan la percepción divina de Moisés, pero la que elegí, “está establecido” (con el sentido de estar bien afirmado), es la que mejor reflejaría también la percepción humana ¡en realidad justamente la cuestionada por Miriam y Aarón! Además, la expresión “en toda mi casa”, podría estar relacionada con la expresión mucho más común “sobre la casa” *‘al-habbayit*. Esta indica la responsabilidad y el privilegio del encargado de su funcionamiento (el “mayordomo” o “supervisor”), especialmente en grandes propiedades, incluyendo el palacio real y el harén.

Y hablando de mayordomos, hay otra referencia intertextual importante, que puede o no haber sido consciente entre quienes son responsables de la redacción final del Pentateuco. Uno de los mayordomos de más responsabilidad y privilegios, que comparte con Moisés varias características, es su tío lejano José, el hijo de Jacob, puesto a cargo de la casa de Potifar (Génesis 39).⁴² Por otra parte, de las nueve apariciones de la expresión *bebetí* (varias de ellas en boca de YHWH), una es muy llamativa. Se trata de la promesa de bendición divina a aquellos eunucos que se mantengan fieles a YHWH en el exilio (Isa 56:5); estos serán

⁴⁰Jacob Milgrom, *Numbers*, 95.

⁴¹Véase por ejemplo 1 Sa 3:20 (“fiel, confiable”) y 1 Re 11:28 (la promesa de una “casa firme” para Salomón).

⁴²Milgrom, *Numbers*, 96 es el único autor, hasta donde sé, que hace esta conexión, aunque él piensa más en la etapa de José en el palacio y no en casa de Potifar: “... a Moisés se le confía la administración de la casa de Israel como a Eliezer (Gén 24:2) y a José (Gén 39:4-5) las casas de Abraham y del Faraón respectivamente.”

reconocidos “en mi casa”, presuntamente el templo reconstruido después del exilio. Me parece una alusión intertextual importante porque, como la otra alusión de Ezequiel, indica un nuevo comienzo, un tiempo casi escatológico donde los eventos, cósmicos o humanos, llevarán al reconocimiento y la alabanza a YHWH. Con este trasfondo, el respaldo divino a Moisés cobra aun mayor fuerza.⁴³

V.10-16: El desenlace

Los versículos finales del capítulo corresponden al desenlace de la historia. Los personajes del primer plano son Moisés, Aarón y YHWH en diálogos alternados y Miriam presente pero enmudecida. En un plano más lejano en los últimos versículos, están Miriam y el pueblo. La pregunta que responde esta sección es quién paga el desafío de Miriam y Aarón y a qué costo. El texto no ha sufrido deterioros serios en su transmisión. Sin embargo, es muy difícil por su carga ideológico-simbólica, así como por el hecho de que mucha información que ayudaría a comprender lo que está detrás de algunas afirmaciones, hoy nos es inaccesible.

V.10-13: Un evento imprevisto

La cadena narrativa es interrumpida al comenzar este versículo: “Y la nube se marchó de sobre la carpa y ¡fíjate! Miriam está leprosa [con escamas] como nieve...” (v.10) De inmediato, el narrador agrega una acción de Aarón, que sí está ligada a aquella (cadena narrativa) y la corrobora (usa los mismos términos): “volvió hacia ella la cara (*paná*) y ¡mira! está leprosa” A partir de ahora Aarón y Miriam no estarán más juntos –no pueden. El sacerdote, tiene entre sus funciones la de constatar si alguien está impuro/a y prescribirle la duración de su aislamiento según la razón de su impureza. De ahí las palabras del narrador, que mediante la partícula *hinne* señalan el punto de vista de Aarón al mirarla. La mirada de Aarón, entonces, es la del hermano preocupado con lo que le ha pasado a Miriam y especialmente con su aspecto, pero es también la mirada del sacerdote y su veredicto para con alguien obligada a salir del campamento.

¿Y la mirada de Miriam? Nos es vedada, pues el suceso es más simbólico, más social, que médico:

El brote no es un brote en sentido físico, sino un estigma social. Solo se lo puede tomar como verdadero a partir de la perspectiva ‘correcta’. De esto se desprende también que la marca de Miriam solo sea comprobable externamente. Su auto-percepción corporal nos es vedada.⁴⁴

Mediante las palabras que el narrador pone en boca de Aarón, dirigidas a Moisés para que interceda por Miriam ante YHWH, Aarón y Moisés se erigen en mediadores entre YHWH y aquellas personas que, según el sistema sacerdotal bíblico israelita, estaban más alejadas de Dios –notablemente, las mujeres debido a la menstruación o el parto, al contacto con personas impuras, a la preparación de los cadáveres para la sepultura, etc.

⁴³Sperling, 47 encuentra que esta pregunta, que remite al v.1, contribuye a la unidad del texto entero.

⁴⁴Rapp, 114. Rapp trabaja muy bien este aspecto de la focalización del narrador para separar o unir a los personajes en las distintas escenas.

Por otra parte, si bien la palabra que define la lepra de Miriam es el término usual para esta condición, la narrativa no da detalles sobre el proceso ni el estadio de la lepra en que ella se encontraba. La exclamación de Aarón, la comparación de la carne de Miriam con "el muerto que, al salir del útero de su madre, tiene medio comida su carne" (v.12); y el pedido de Moisés a YHWH de curarla (v.13), permiten deducir que no se había cumplido todo el proceso de la "enfermedad". Quizás no haya más datos consignados porque la terminología era clara para las primeras audiencias de la historia; o quizás simplemente porque, a los efectos de la narración, no importa demasiado. Por eso, no terminamos de entender la "cuarentena" a que es sometida Miriam.⁴⁵ Además, hay algunas historias de leprosos en Reyes y Crónicas (las veremos más adelante); en estos casos quien la sufre la recibió como castigo divino y durante toda su vida –que no es el caso de Miriam, pues puede reintegrarse al campamento.

¿Cómo debemos entender la imagen del feto abortado que usa Aarón para invocar la misericordia de Dios? Milgrom llama la atención a las repeticiones de los términos "comer" y "carne" y encuentra siete menciones del verbo en el capítulo 11; ¡lamentablemente, contamos ocho, lo cual desbarata el simbolismo del número siete!⁴⁶ De todos modos, su observación es importante, especialmente porque un sintagma repetido llama la atención a sí mismo. Además, estas repeticiones podrían contribuir a explicar la mención de la carne de Miriam en 12:12. Milgrom también comenta muy al pasar que "la *bāsār* [carne] (12:12) semi-consumida de Miriam es reminiscente de la "*bāsār* aun entre sus dientes, aun sin masticar" (11:33). Lamentablemente no relaciona esta mención del sustantivo "carne" (que es excepcional por estar relacionado con otro verbo, Nifal de *karat* "cortar"), con sus siete menciones del verbo "comer". Si lo hubiera hecho, creo que se fortalecerían tanto el caso para un análisis estructural de estos capítulos, cuanto la metáfora del aborto para la condición de Miriam. De las nueve ocurrencias de "comer" en los cap.11-12, ocho relacionan ambos términos, aunque en el v. 19 no hay objeto directo mencionado.⁴⁷

V.14: desenlace

Finalmente, para complicar más la comprensión de estos eventos, nos encontramos con una respuesta de YHWH a Moisés en lo concerniente a Miriam que no parece responder a la petición hecha: "Si su padre le hubiera escupido en la cara, ¿no sería avergonzada, encerrada, siete días? Estará fuera del campamento siete días y después se agregará (o será incorporada)." ¿De qué manera se relacionan ambos datos, el pedido de Moisés y de Aarón de que Miriam sea sanada con la respuesta de Dios sobre escupir y la deshonra? En el nivel

⁴⁵Lo que suele traducirse en nuestras Biblias como "lepra" no es la enfermedad de Hansen sino una condición "escamosa" (hay lepra en objetos). Es una condición de impureza; una condición social y ritual más que médica. De todos modos, tenemos mucha ignorancia. Por ejemplo, ¿se trata de la prescripción de cuarentena para asegurarse que no contagiará, se trata de un período en que todavía la lepra correrá su curso hasta que solo le queden cicatrices en la piel? ¿Está la piel abierta (lo que el sacerdote debe corroborar) o no? ¿Qué significa "blanca" (como) nieve? Y ¿cómo se relaciona esta semana con las prescripciones en Levítico 13-15?

⁴⁶A las que Milgrom ("The Structure..." 53) menciona: v.1, 4, 13, 18 (x2), 19, 21 es necesario agregarle una tercera mención en el v.18. Sobre el recurso literario llamado "repetición septenaria" o séptuple, véase Milgrom, *Numbers* xxxi; Tamarkin Reis, 218.

⁴⁷En el v. 1 es el fuego enviado por YHWH el que "come" una parte del campamento.

aparente no hay mucha relación. No se trata de la sanación o no de Miriam (¿se dará esta por realizada o se concreta al término de los siete días de expulsión?) Digámoslo una vez más, es posible que hubiera mayores relaciones semánticas que se nos escapan por no conocer ni todas las presuposiciones simbólicas ni las leyes y costumbres que regían la vida del Israel bíblico en cuanto a impureza, lepra, confinamientos y hasta castigos.⁴⁸

V.15-16: últimos días en “Confinamiento” (Jaserot)

Los dos últimos versículos conectan esta historia con la metanarrativa del desierto. Son sencillos y aparentemente inocentes, pero en verdad revelan mucho sobre el lugar de Miriam en la comunidad: “Miriam fue segregada/expulsada (Nifal de *sagar*, “cerrar, dejar fuera, detener”) fuera del campamento siete días. Y/pero el pueblo no viajó hasta que Miriam fuera agregada. Y luego viajó el pueblo de Jaserot (o de El Encierro) y descansó en el desierto de Parán.” (V.15-16)

Hay una tradición rabínica que interpreta que la murmuración del pueblo (o sus líderes) en Núm 11:1-3 tenía que ver con la continua marcha por el desierto y el cansancio acumulado.⁴⁹ Si esto fuera cierto (el texto no da razones de las quejas), entonces se evidenciaría una inclusión muy interesante entre ambos capítulos. Se podría decir que el pueblo había logrado el descanso por el que murmuraba (Núm 11:1-3), que duró mientras Miriam estuvo confinada (Jaserot) ¡A a un costo muy elevado en cuerpos –en vidas perdidas y en cuerpos marcados!

Por el contrario, si como afirma Jobling la meta final de la narrativa es la llegada a la tierra y las demoras no son voluntarias, este episodio significa una excepción importante que el pueblo mismo provoca. No solamente cuando murmura o de alguna manera provoca un incidente que distrae de la marcha (las murmuraciones, las codornices, enterrar a los muertos), sino también en este último caso cuando se niega a continuar mientras Miriam no esté de vuelta.

¿O es YHWH quien detiene su gloria (presencia) hasta que Miriam se reintegre? El texto no lo dice. Ambas lecturas son posibles y además no son necesariamente contradictorias.⁵⁰ La readmisión de Miriam en Núm 12:15 es una señal importante de restauración y de respeto a su líder. Y ese liderazgo no proviene solo de las bases, sino también de YHWH. Esto lo corroboran Miqueas 6 y Exodo 15 especialmente. Quizás, tomando una percepción muy punzante de Tribble, se podría afirmar que su reinserción en el pueblo es también la ocasión en que Miriam es curada al volver a estar en compañía de las demás mujeres.⁵¹

⁴⁸El verbo *yaraq* aparece, fuera de Números 12, en Lev 15:8 (el que, padeciendo flujo, escupa a otro/a lo/a hace impuro/a por el día) y en Deut 25:9 (al varón que se rehúsa al levirato).

⁴⁹Milgrom, “The Structures” 61n.4 cita *m.Agada y Ramban*.

⁵⁰Claudia Camp, “Over Her Dead Body”, 6-7.

⁵¹Phyllis Tribble, “Bringing Miriam...”, 174 nota que su enfrentamiento con Moisés en Números 12 es la ocasión en que ella ha perdido tal compañía y apoyo femeninos.

¿CÓMO SE CONSTRUYE LA ISOTOPÍA “CASTIGO”?

Como en Números 11-12 están en juego los liderazgos de varios varones (Moisés, Aarón, Josué, Eldad y Medad y más difusamente “los setenta ancianos del pueblo”) además del de Miriam, la pregunta sobre la isotopía “castigo” requiere una cierta elaboración, ya que no se construye de la misma manera para cada uno de estos personajes –ni es lo mismo darle peso al conjunto de castigos que tratar cada uno individualmente.

Lo primero que hay que recordar cuando pensamos en el destino de Miriam en la Biblia, es que lo que ha sobrevivido son vestigios, dispersos a lo largo de varios capítulos y contextos. Como su cuerpo, lo que encontramos es “carne medio comida” en el sentido de que no ha salido indemne de la lucha por reconocimiento. Cuando hablamos de “Miriam” obviamente estamos hablando de construcciones simbólicas muy posteriores a cualquier evento (quizás) histórico. Estamos hablando de las figuras de los padres y la madre de grupos contrincantes o al menos compitiendo entre sí por una porción del poder religioso que el imperio persa les permitía ejercer.

Moisés

En este reparto de poder, “Moisés” sin duda se llevó la mayor porción, aunque nuestra historia nos dice que esa responsabilidad fue compartida ... y resistida, según el bando donde uno/a se ubicara. Tanto Jobling cuanto Milgrom consideran que Moisés decreció y que el don de su espíritu a los ancianos es su castigo, en paralelo con los otros tres episodios (y entrelazado con el de las codornices). En todo caso, si es correcto interpretar el reparto de su espíritu y la diversificación de su ministerio en otras setenta personas como castigos, se lleva el menor castigo de todos: no queda marcado, ni es humillado, ni tiene que pedirle a otro ser humano que interceda ante YHWH y mucho menos, muere con la carne entre los dientes. Y en último caso, él mismo había solicitado compartir dicha carga.

Por su parte, Tikva Frymer-Kensky analiza la relación entre el pueblo, Moisés y YHWH enfocando en el peligro, todavía presente hoy en muchos movimientos religiosos, de idolatrar a la/s persona/s que lideran dichos grupos en lugar de la Deidad a quien se supone honran. Ella nota que desde la salida de Egipto YHWH había ido proveyendo instituciones para evitar que el pueblo idolatrase a Moisés, aunque con pocos resultados inmediatos:

Aunque el pueblo no cambió, los nuevos elementos institucionales introducidos en el Sinaí alteraron la dinámica grupal y sus relaciones con Moisés. Este cambio no fue inmediato, porque cuando el pueblo dejó el Sinaí (después de la entrega de la ley, el tabernáculo, el sacerdocio y la nube) todavía se relacionaban con Moisés al viejo, casi idólatrico, estilo dependiendo de él para sus necesidades.⁵²

⁵²Tikva Frymer-Kensky, “Moses and the Cults”, 451.

Tampoco Frymer-Kensky piensa que con la donación del espíritu a los setenta Moisés haya sido castigado, al contrario.

Los demás varones nombrados en el cap. 11 (Josué, Eldad, Medad y los setenta ancianos) tienen un rol bastante pequeño en la historia. Como el Espíritu que reciben Eldad y Medad viene directo de YHWH y no viene mediado por Moisés, estos están, técnicamente, en la misma posición que Moisés y sin duda, en mucho mejor posición que su sucesor Josué. ¡No es de extrañar, entonces, que este reaccione e intente controlar el Espíritu! La función profética de los setenta ancianos está muy desdibujada, especialmente si *velo yasafu* significa, como la mayoría de las Biblias refleja, “no volvieron a hacerlo (profetizar)”. Aquí está en juego la diversidad profética autorizada, así como su origen (¿Moisés o Dios mismo? ¿”No ha hablado también por nuestro medio”?). De modo que la isotopía “castigo” tiene un carácter muy condicional en el caso de Moisés, comenzando por concordar con quienes interpretan que la donación del Espíritu a los setenta es un castigo a Moisés.⁵³

Aarón

Como ya se dijo, Aarón tiene en Números 12 un papel secundario con respecto a Moisés y a Miriam. Es cierto que él mismo, el narrador y YHWH lo hacen co-culpable (“no tengas en cuenta nuestro pecado... se enojó YHWH contra ellos”) y debe “humillarse” a requerir la intercesión de Moisés ante Dios. Pero al mismo tiempo sale físicamente indemne de la experiencia, se le concede la posibilidad de poder arrepentirse y pedir perdón y retiene la importante función sacerdotal de constatar la pureza o impureza de alguien (que, más adelante, llevará a la admisión o expulsión de dicha persona del campamento, el templo o la ciudad). Así, se podría decir que, aunque en el balance final la isotopía “castigo” puede ser ambivalente con referencia a Aarón, es leve; está más cerca de la posición de Moisés que de la de Miriam. A esto hay que añadir que, al quedar separado del elemento “rebelde” también gana en prestigio.

Miriam

Para concluir, intentaré evaluar la isotopía “castigo” en lo que concierne a Miriam. En mi opinión, hay cuatro elementos a considerar, a saber, a) la estructuración de Números 11-12; b) el reparto final del poder al concluir esta historia; c) el uso de metáforas; y d) otras historias de leprosos.

La estructura

Si partimos de los estudios revisados arriba, que trabajan Números 11-12 con sus estructuras, debemos tomar en serio sus resultados (ver cuadros anexados para una vista de conjunto). Al hacer hincapié en las repeticiones estructurales entre sub-programas, tanto Jobling (4 sub-

⁵³La traducción es compleja y no todos los comentarios concuerdan. La elegida corrobora la tesis de Jobling y otros de que la donación del Espíritu a los setenta es un signo dirigido a Moisés como castigo por su duda y queja al poder de YHWH. Por su parte, Tamarkin Reis está totalmente en desacuerdo y considera que un elemento tal como el Espíritu santo no puede ser cuantificado y por tanto disminuir.

programas) cuanto Milgrom (dos con la misma estructura y un sub-programa central diferente) colaboran en cimentar la identificación de la isotopía “castigo” a Miriam. Como las estructuras miran el patrón y no el detalle, pierden el análisis del detalle. Y en este caso, allí es donde encontramos los elementos que el redactor ha dejado, quizás inconscientemente, abiertos para la polisemia.

En los episodios de paralelismo más cercano,

A “el pueblo / Miriam y Aarón protestan” es seguido por

B “Dios escucha, se enoja, castiga”

Ahora bien, una lectura cuidadosa de la sintaxis utilizada para transmitir estas ideas muestra que hay diferencias.

En Núm 11:1-3 el narrador dice:

“...escuchó YHWH y se encendió su ira (*vayjar ‘apo*) y envió contra ellos fuego...”

En la segunda historia, el narrador dice: “...escuchó Moisés ... y se encendió mucho la ira de YHWH (*vayjar ‘af YHWH me’od*) y (esto fue) malo a los ojos de Moisés” (v. 11). Recién en el v. 33 aparecen el enojo divino y la muerte de los golosos:

“...y la ira de YHWH se encendió (*ve’af YHWH jará ba’am*) contra ellos y asestó YHWH contra el pueblo un golpe muy fuerte...”

En la tercera historia no hay registro de que YHWH se haya enojado con Moisés por sus quejas ante el yugo de cargar al pueblo o sus dudas del poder divino para alimentarlo en el desierto.

Y en Núm 12:9 se explicita el enojo divino contra ambos:

“se encendió la ira de YHWH contra ellos, *vayjar ‘af YHWH bam*

para continuar el narrador con un cambio de sujeto: “Y la nube partió de sobre la tienda y ¡ffijate! Miriam (está / estaba) leprosa.”

El patrón que se viene repitiendo desde el comienzo de Números 11 induce a concluir que la lepra de Miriam es el castigo paralelo a la muerte por fuego o por gula en Núm 11:3 y 34. Y quizás este sea el mensaje deseado por la historia, pero al mismo tiempo nos deja una puerta abierta para dudar: En adición a una sintaxis diferente, en la última historia falta una etiología de un lugar semióticamente paralelo a Taberá (Incendio) y Quibrot-hattava (Tumbas de la gula), pues Jaserot (en caso de estar relacionado con Miriam, que es muy factible) está más relacionado con su expulsión durante una semana que con la lepra propiamente dicha.

Reparto del poder

En cuanto al reparto final de poder, sin duda, uno de los temas que más preocupaba a los diferentes grupos contendientes en el período post-exílico, no hace falta elaborar mucho más. Ya he mencionado la re-configuración jerárquica política según la entiende Jobling, desde Moisés, elevado por encima de todos/as los/as demás, siguiendo con Aarón, continuando con un “pueblo” castigado en parte, después Miriam y por último, la turba. Los extremos de este espectro están tan alejados como el día de la noche, ya que van desde el hombre más humilde que haya habido sobre el humus, el siervo de Dios, el único que hablaba con YHWH cara a cara y que estaba establecido en la casa divina, hasta “la turba”, separada de Israel, de Dios y de la vida misma, a quien YHWH ni le dirige la palabra –solo fuego.

Sin embargo, hay un punto donde difiero de su análisis. Jobling tiene en cuenta el programa narrativo más amplio de la marcha hacia la tierra y también el grado de complicidad y de castigo de cada uno de los cinco personajes. Por mi parte, me permito cuestionar su ubicación de Miriam después del pueblo en el reparto final de poder. Si Miriam no hubiera sido una líder reconocida por el pueblo, este no la hubiera esperado en su confinamiento. Si Miriam no hubiera sido una líder reconocida por Moisés, Aarón y hasta YHWH además del pueblo, sería una más de las siervas anónimas o habría desaparecido sin dejar rastros; y tampoco tendría *status* profético, por lo cual su pronunciamiento no hubieran siquiera llamado la atención (se hubiera considerado, como mucho, charla vana de mujeres).

Por estas razones, entiendo que la isotopía “castigo a Miriam” está estructurada de tal manera que una lectura rápida nos induce a ubicar a Miriam en el último lugar, pero una lectura más suspicaz justamente verá en el trabajo que se tomó el redactor para castigarla un indicio de que se llevó una porción de poder –después de Moisés y de Aarón, sin duda, pero poder al fin.

Metáforas poderosas

En los capítulos 11 y 12 hay varios tropos, algunos más repetidos que otros. Entre los más repetidos están los verbos “hablar con/contra/sobre”, “escuchar” (murmuraciones), “comer” con diversos sujetos, “agregar o reunir” (el pueblo, Miriam, ...), “clamar” y “partir de viaje” (la nube, el pueblo) y los sustantivos “carne” y “viento” / “espíritu”. Además, hay al menos dos metáforas poderosas en la construcción de la isotopía “castigo”. Se trata de las metáforas “padre” y “madre”. Lo más curioso es que no están directamente relacionadas entre sí y que, en estos dos capítulos, no son en ninguna instancia términos literales de modo que no juegan con dos significados, uno literal y uno figurado, sino solo con el simbólico. No se trata de una historia en línea genealógica descendente sino horizontal.⁵⁴

En primer término, en Núm 11:12 aparece una metáfora nutricia, descrita mediante dos verbos y un verboide: “¿Acaso yo concebí a todo este pueblo? ¿Yo lo dí a luz, para que me digas: ‘Llévalo en tu seno, como lleva un haya al lactante, al suelo que juraste dar a sus padres’?”⁵⁵ Los dos primeros verbos se refieren a la función materna; el participio se refiere a la persona encargada del cuidado de un niño, nodriza, niñera o tutor/a.⁵⁶ La metáfora aparece

⁵⁴ Jobling, 54 nota que la isotopía *parentesco* y *relaciones sexuales* está sub-desarrollada en su análisis; en este punto menciona pero no desarrolla el uso figurativo de dicha isotopía como parte de la oposición intergeneracional (que también incluiría a Moisés-Josué y otras figuras).

⁵⁵ En este versículo también es llamativo el uso del sustantivo ‘*adamah*’ “suelo, humus, tierra labrable” y no ‘*eres*’, “tierra, mundo subterráneo, país”, para la tierra a la cual YHWH se ha empeñado en llevar a Israel. Quizás esto se deba a que el término aparece más tarde, en la comparación de Moisés con “cualquier humano que hubiera sobre el humus” (‘*adamah*’), mientras que ‘*eres*’ no aparece en estos capítulos.

⁵⁶ Sobre el primer verbo, *harah* “concebir”, no hay duda de que su sujeto solo puede ser femenino. Sobre el segundo, *yalad* Qal “dar a luz”, los diccionarios enumeran algunas instancias donde tiene como sujeto a un varón y por tanto significa “engendrar” (muchos de los cuales, vale aclarar, se refieren a Dios y por eso se suponen masculinos pero no necesariamente lo son); otros diccionarios lo toman como dudoso, con Deut 32:18. No hay razón para traducirlo como si el agente fuera masculino, por más que se trate de Moisés; justamente, la metáfora funciona por *choque*: “no lo concebí, no lo parí, no lo he amamantado, ¿por qué debo cargarlo?” En cuanto al part.Qal ‘*omen*’, se encuentra en la Biblia en masc.

en boca de Moisés cuando, exasperado, le devuelve la responsabilidad del pueblo a YHWH con dichas palabras (pronombre personal enfatizado). Está implícita la idea de que sí hay alguien responsable del pueblo que concibió, dio a luz y ahora debe cargarlo, pero ese “alguien” es Dios y no Moisés. En un estudio sobre la inmoralidad de Dios al imponer una carga sobrehumana sobre un humano, Whybray relaciona la imagen parental-conyugal de Núm 11:15 con otras similares en los libros proféticos, especialmente en Isaías.⁵⁷ El no ve las acciones posteriores de parte de YHWH (provisión de codornices y de ancianos) como castigo a Moisés sino, al contrario, como otra concesión en la larga y tortuosa relación pueblo-Moisés-YHWH.

La siguiente instancia de esta metáfora está en Núm 12:12. Aquí aparece en boca de Aarón para describir a Miriam leprosa. Como ya dijimos, no está claro cuán literalmente debe ser tomada; posiblemente su función aquí sea la de mover a YHWH a compasión. De todos modos, es una metáfora terrible, la de un feto abortado antes de llegar a término: “No quede ella ahora como el que nace muerto, que al salir del vientre de su madre tiene ya medio consumida su carne” (versión Reina Valera 1995). Es la negación de la madre misma, al cortarse tan abruptamente la vida que estaba gestando.

En mi opinión, es violento describir así a una persona, aun como metáfora. Y es más violento porque en una sociedad como la reflejada en la Biblia, donde los parámetros de pureza e impureza son tan importantes, se asocian a ella la sangre del aborto, la lepra y la muerte. Tres causas importante de impureza ritual están aquí asociados a una de las mayores líderes de Israel. ¡Y no tiene derecho a réplica!

A esta metáfora tan poderosa se suma, en el capítulo 12, la del padre. Está puesta en boca de YHWH cuando estipula la semana de aislamiento de Miriam. ¿Está hablando de sí mismo? La lógica de la narración parece indicar esto, puesto que la metáfora está presentada como ilustración para la medida punitiva a Miriam. Ambas oraciones comparten la sintaxis y la proximidad lingüística:

“Si su padre escupiera su rostro, *ve’abiha yaroq yaraq befaneha*
¿no sería avergonzada siete días? *halo’ tikkalem shib’at yamim*
Que sea confinada siete días ...” *tissager shib’at yamim*

Otras historias de leprosos en la Biblia Hebraica

Hay un caso mencionado más arriba donde la lepra es castigo divino directo (*naga’* “golpear, herir”) por haber usurpado un lugar sacerdotal: en 2 Cró 26:20 y en 2 Reyes 15 (el nombre del rey es Uzías o Azarías, según la historia). En el caso de Gehazi (2 Reyes 5) también se trata de castigo divino, pero mediado por Eliseo.⁵⁸

y fem., tanto en relación con lactantes (Noemí es ‘*omenet*’ de Obed, Rut 4:16), como para herederos al trono (2 Re 10:1-5). Casi siempre el objeto de su cuidado es un niño que llegará a ser un varón importante, pero también Ester tiene a su tío Mardoqueo como ‘*omen*’.

⁵⁷Raymond Whybray, “The Immorality of God”, 114 cita Isa 44:24; 46:3; 49:15; 54:5.

⁵⁸Gehazi la obtuvo del general arameo Naamán, curado por Eliseo prescribiéndole siete inmersiones en el Jordán. La historia restante sobre leprosos no dice nada sobre su condición, causas ni duración. Se

Más afín es el evento narrado en Ex 4:1-7: cuando Moisés no se decidía a aceptar la orden de YHWH de presentarse ante el Faraón, uno de los signos de Dios para que creyera y confiara (en YHWH y en él mismo como su portavoz) fue hacerle leprosa la mano y volvérsela a limpiar. Si bien nadie toma este evento como un castigo a Moisés, muy bien puede tomarse como una advertencia del poder de YHWH a quien no se decide a obedecer. Moisés está solo en la presencia divina (no hay todavía Tienda del Encuentro). Y en ese sentido sí ofrecería un lindo paralelo con la lepra de Miriam, también curada aunque después de pasar ante YHWH más humillaciones que las de Moisés en este texto.

Estas historias no tienen muchos elementos en común entre sí además de la lepra sufrida por algún personaje díscolo. Lo que sí se percibe es que tienen una finalidad pedagógica, dirigida contra quienes se atreven a cuestionar la autoridad de YHWH y así disminuir su gloria. Que es decir la autoridad de YHWH o de su/s elegido/s, como se hace patente en la reprimenda y traspaso de la lepra de Naamán a Gehazi. Y es también patente, aunque menos explícito, en la admonición de Moisés en Deut 24:8-9:

“Atiende, en la plaga de lepra (*nega' hasara'at*), de guardar muy bien y hacer según todo lo que enseñaron los sacerdotes levitas. Según les ordené, escucharéis para hacer. Recuerda lo que hizo YHWH tu Dios a Miriam en el camino al sacaros de Egipto.”

Aquí se ha retomado la tradición del desierto desde un ángulo ligeramente diferente, aunque no sorprendente a la luz de las facciones en pugna en la Judea post-exílica. Hay una relación que se establece en dos planos, presente narrativo (Moisés antes de morir) y pasado en el desierto (tiempos indeterminados dentro de dicho pasado):

<u>Presente narrativo (de Moisés en Deuteronomio)</u>	<u>Pasado</u>
---	---------------

a) ocasión: en la plaga de lepra

b) expectativa: cumplimiento de toda enseñanza

c) especificación de enseñanza:
“todo lo que enseñaron los
sacerdotes levitas”

d) especificación de cumplimiento: según les
ordené, escucharéis para hacer

e) razón: acción de YHWH hacia/
contra Miriam en el desierto

Si bien no se especifica qué le hizo YHWH a Miriam, sí se relaciona aquella historia del desierto con la lepra mediante la enseñanza incuestionable de los sacerdotes.

Solo que Miriam no había desobedecido a los levitas ... ¿o sí?

La intertextualidad agrega significado a la lectura de una historia. Quizás no la primera vez que la oímos, es cierto, pero toda lectura tiene una historia de interpretación que no se puede ignorar. Para la facción “de Miriam” y otros grupos contendientes del poder en la comunidad judea post-exílica, ¡hasta dos reyes habían sido castigados por la lepra, habían tenido que

trata de cuatro leprosos (¿todos varones?) que descubren que el campamento enemigo está desierto (2 Re 7:1-20), lo exploran y llevan la buena noticia.

dejar su gobierno y aislarse hasta morir! Estas historias no solo son significativas por lo dicho sobre la intertextualidad; son más significativas por lo que indican sobre dichas luchas de poder entre facciones. Pues todas estas colecciones, el Pentateuco y las obras Deuteronomística y del Cronista, pertenecen a este mismo período y contexto. Lo que una historia cuenta, más adelante es cimentada mediante otra historia, aunque no tengan relación aparente. ¡El mensaje es claro: Obedece a los funcionarios del Templo (sucesor de la Tienda del Encuentro), no te olvides de cómo les fue a quienes no lo hicieron!

EL POST-EXILIO Y LAS FACCIÓNES RELIGIOSAS: MOISÉS, MIRIAM Y AARÓN PELEAN

Es muy poco lo que se sabe de Miriam, Aarón o Moisés en términos históricos; aunque nos ha quedado la noticia de la muerte de Miriam (la primera de los tres en dejar al pueblo) en Qades, no hay indicación de su tumba ni está entre los personajes bíblicos más reconocidos. Sea como fuere, a medida que una se adentra en las historias que la mencionan y reconoce la importancia de su rol en Israel, crece también la certeza de que solo nos quedan vestigios dispersos de información. A diferencia de sus “hermanos” que continuaron creciendo en diversas tradiciones después de sus respectivas desapariciones, ella, como muchas mujeres, sufrió un proceso de disolución.

He mencionado en algún momento los indicios que estos textos nos dan de luchas interpartidarias en el post-exilio. Estas luchas, evidentes en nuestro texto en el reclamo de Miriam; en la virulencia con que solo ella es desplazada del centro a la periferia; en la separación producida entre dos “hermanos” cuyos intereses eran comunes al comienzo; y en la noticia de que no se continuó la marcha por esperarla, muestran que Miriam reclamaba su merecido lugar en el reparto de poder de Israel. Si retrocedemos un poco más, percibimos esta lucha también en la reacción de Josué (¡el sucesor de Moisés!) en Números 11:

En el cap. 12, Moisés no se defiende ... porque “profecía para todos/as” es lo que Moisés había deseado. ... Es con la persona de Josué que se identifica al partido de los rigoristas... Si leemos esta historia como reflejo de conflictos de intereses, se hace obvio que los sucesores de Moisés son considerablemente más restringidos en su cosmovisión que él ...⁵⁹

Evidentemente, los grupos pro-mosaicos ganaron la lucha, pero otros grupos, pro-aaronitas y pro-miriamitas, pudieron dejar, al menos, huellas de su disconformidad con una hegemonía tan marcada de un único líder.

Pero, ¿quién o quiénes fue(ron) estos grupos que siglos después de los eventos (si existieron alguna vez) peleaban por un lugar dentro del campamento? Evidentemente, grupos que trazaban sus orígenes a uno de estos “padres” o “madres”, aunque no sabemos con exactitud quiénes. Actualmente hay un cierto consenso entre los/as estudiosos/as en que detrás de “Moisés”, legislador, estaban Esdras y sus colaboradores. Por otra parte, “Aarón” tenía su lugar asegurado como sacerdote. Sin duda, en el restablecimiento del culto (cuando Judea ya

⁵⁹Fischer, 172.

no sería un poder político independiente) el templo, todo el aparato sacrificial y todo el sistema simbólico de pureza-impureza fue cobrando creciente importancia. Y, claro, el sacerdocio no podía trazar sus orígenes a un sacerdote castigado con lepra, de modo que la lepra se adosó solo a “Miriam” la profetisa, quien de todos modos para entonces tenía restringida la entrada al santuario.⁶⁰

Además, se rumoreaba que eran tiempos en que las visiones eran poco frecuentes. Venía el tiempo de las negociaciones, de las tradiciones, de las colecciones.

... Aaron claramente representa el sacerdocio y Miriam uno de aquellos grupos proféticos que continuaron el trabajo de los libros proféticos... El grupo dominante continuando la tradición de Moisés, estaría entonces fundamentado en un grupo alrededor de Esdras quien, como Moisés, traza su linaje a los antepasados sacerdotales; y en el grupo alrededor de Nehemías quien, según las narraciones, trabaja con Esdras y con los levitas (Neh 8:9-12) ...⁶¹

La profecía debía, todavía, encontrar su nuevo lugar entre los ministerios de YHWH.

No tenemos el espacio para desarrollar en profundidad todas las problemáticas relacionadas con el período post-exílico, la formación del judaísmo y el canon de las Escrituras, para las cuales hay numerosos materiales secundarios y muy poco primario. De todos modos, no es el centro de nuestro interés aquí y lo dicho basta para ubicarnos.

REFLEXIONES FINALES

Miriam, la profetisa, la hermana de Aarón según Exodo 15; Miriam la tocada por la lepra, la insolente hija humillada, alejada y restituida según Números 12; Miriam, la que se atrevió a cuestionar la hegemonía profética y religiosa, que en el proceso salió marcada como Jacob en el Yabbok (pero no recibió un nombre nuevo, sino el mutismo ... Miriam, que logró un lugar en la historia de la profecía israelita, aunque no tan importante como se mereció. Esta es parte de su historia, dentro de la historia de la jerarquía religiosa israelita.

No es casual que la jerarquía política y religiosa cuestionada y re-afirmada por nuestros dos capítulos esté permeada por el aspecto de género. La valoración binaria según género es instrumental al patriarcado. Y sin embargo, curiosamente, a Miriam ningún texto bíblico la ha “salvado” mediante el matrimonio o la maternidad –los estereotipos reservados a toda mujer.

Porque tenía su valía por su ministerio público de profetisa de YHWH. La única mujer individualizada como tal en el Pentateuco, a la que no se pudo esconder detrás de un colectivo “pueblo” o “chusma”, debía quedar lo más fuera posible, detrás de los líderes varones y en lo fronterizo. Quedar como ejemplo para otras mujeres que no sepan guardar su lugar.

⁶⁰Naomi Graetz, “Did Miriam Talk Too Much?” 238 consigna, sin mencionar la fuente, que los rabinos creían que “Aarón también había estado leproso, pero solo momentáneamente porque su pecado no era tan grande.”

⁶¹Fischer, 166.

Esta es una historia llena de diálogos, de murmuraciones y de silencios. Silencio discursivo de Miriam después de su cuestionamiento, silencio del narrador sobre muchos hechos de su vida y su ministerio y silencio de la historia, que nos deja con más preguntas que respuestas. Habrá que seguir escuchando.

ANEXO
CUADRO 1

Esquema de las estructuras más importantes de Números 11-12 según David Jobling⁶²

texto	sujeto de queja	objeto de queja	castigo	etiología de geografía
11:1-3	una parte del pueblo, quejosos	---	Fuego al borde del campamento	Taberá = "Incendio"
11:4-10, 31-34	la "chusma"	cansada del Maná	abundantes codornices, muerte súbita	Qibrot-hatta'avá = "Las tumbas de la gula"
11:10-30	Moisés	el pueblo es demasiada carga	setenta ancianos	---
12:1-15	Miriam y Aarón	Moisés-profeta: ¿casamiento con cusita? ¿Único portavoz de YHWH?	Lepra a Miriam	(Jaserot) "Encierro"

CUADRO 2

Esquema de las protestas en Números 11-12 según Jacob Milgrom⁶³

<i>Protesta I. Taberá (11:1-3)</i>	<i>Protesta II. Kibrot-hatta'avá (11:4-34)</i>	<i>Protesta III. Jaserot (12:1-15)</i>
A. el pueblo protesta 1a	A Protesta del pueblo: carne 4-10a,b	A. Miriam y Aarón protestan 1-2a
B. Dios escucha, se enoja, castiga 1b	B Queja de Moisés: ayuda 10b-15	B. Dios escucha, se enoja, castiga 2b, 4-5. 9-10
C. El pueblo apela a Moisés 2a	C Respuesta de Dios a ambas quejas 16-24a	C. Aarón apela a Moisés 11-12
D. Moisés intercede 2b	B' Dios autoriza (elegir) ancianos: Moisés decrece 24b-30	D. Moisés intercede 13
E. La apelación es respondida 2b	A' Dios provee carne: castiga a quejosos/as 31-34	E. La apelación es respondida 14
F. La marcha se retrasa —		F. La marcha se retrasa 15

⁶²El cuadro es mío sobre la base de la propuesta de estructura de Jobling. Jobling propone diversos cuadros, según los programas narrativos y las isotopías que va explorando.

⁶³Milgrom, "The Structures", 50. He dejado fuera algunos elementos citados por Milgrom en este cuadro.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ACKERMAN, Susan. "Why Is Miriam also Among the Prophets? (And Is Zipporah Among the Priests?)" *JBL* 121 (2002) 47-80.
- ALEIXANDRE, Dolores. "Sara, Raquel y Miriam: Tres mujeres en la tradición profética y en el midrás." *Miscelánea Comillas* 54/105 (1996) 317-338.
- BARNETTE, James R. "Numbers 11:14-17, 24-30. Unauthorized Prophecy: 'Would that All the Lord's People!'" *Review & Expositor* 90 (1993) 553-560.
- BUDD, Philip J. *Numbers*. Word Biblical Commentary, Word, Waco TX, 1984.
- BURNS, Rita J. *Has The Lord Indeed Spoken only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*. SBLDS 84 Atlanta, Scholars Press, 1987.
- BUTTING, Klara. *Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie*. Erev-Rav-Hefte: Biblisch-feministische Texte 3. Wittingen: Erev-Rav, 2001.
- CAMP, Claudia. "Over Her Dead Body: The Estranged Woman and the Price of the Promised Land", *JNSL* 29 (2003) 1-13.
- FISCHER, Irmtraud. "The Authority of Miriam. A Feminist Rereading of Numbers 12 Prompted by Jewish Interpretation" en *A Feminist Companion to the Bible: Exodus to Deuteronomy (Second Series)*, Athalya Brenner, ed. FCB 2.5; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 159-173.
- FRYMER-KENSKY, Tikva. "Moses and The Cults: The Question of Religious Leadership". *Judaism* 34 (1985) 444-452.
- GRAETZ, Naomi. "Did Miriam Talk Too Much?" En *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Athalya Brenner, ed. FCB 6. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, 231-242.
- JOBLING, David. "A Structural Analysis of Numbers 11-12." *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible* 1, 2ª ed., JSOTSup 7, Sheffield: JSOT Press, 1986, 31-65.
- KSELMAN, John S. "A Note on Numbers XII 6-8" *VT* 26 (1976) 500-505.
- LEACH, Edmund. "Why Did Moses Have A Sister?" *Structuralist Interpretations of Biblical Myth* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 33-67.
- MILGROM, Jacob. "The Structures of Numbers: Chapters 11-12 and 13-14 and Their Redaction. Preliminary Gropings." En *Judaic Perspectives on Ancient Israel*. Jacob Neusner, Baruch A. Levine y Ernest S. Frerichs, ed., Philadelphia: Fortress Press, 1987, 49-61.
- MILGROM, Jacob. *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society 5750/ 1990.
- NOTH, Martin. *Numbers*. OTL. Londres: SCM, 1968.
- RAPP, Ursula. *Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel*. BZAW 317. Berlin: de Gruyter, 2002.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. "Comment Miryam fut évincée" *Foi et Vie* 88 (1989) 89-99.
- SOMMER, Benjamin D. "Reflecting on Moses: The Redaction of Numbers 11." *JBL* 118 (1999) 601-624.

SPERLING, S. David. "Miriam, Aaron and Moses. Sibling Rivalry." *Hebrew Union College Annual* 70-71 (1999/2000) 39-55.

TAMARKIN REIS, Pamela. "Numbers XI: Seeing Moses Plain." *VT* 55 (2005) 207-231.

TRIBLE, Phyllis. "Bringing Miriam out of the Shadows" *Bible Review* 5/1 (1989) 170-190.
Reimpreso en *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Athalya Brenner, ed.
FCB 6. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, 166-186 (cita de este volumen).

WHYBRAY, Raymond N. "The Immorality of God: Reflections on Some Passages in Genesis, Job, Exodus and Numbers." *JSOT* 72 (1996) 89-120.

WILLIAMS, Jacqueline. "'And She Became <Snow White>': Numbers 12:1-6" *OT Essays* (Johannesburg) 15/1 (2002) 259-268.

