



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 11

CB 114 SOCIOLOGÍA DEL PERÍODO BÍBLICO II

Williams, Ritva. “Pureza, suciedad, anomalías y abominaciones”. En *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, editado por Dietmar Neufeld y Richard E. DeMaris, 297-313. Estella: Verbo Divino, 2014.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

14

Pureza, suciedad, anomalías y abominaciones

Ritva H. Williams

En los evangelios encontramos personas poseídas por espíritus impuros (Mc 1,26-27; 5,1-20), leprosos que suplican ser dejados limpios (Mc 1,40; Mt 8,2; Lc 5,12) y controversias entre Jesús y los fariseos sobre comer sin lavarse las manos (Mc 7,1-22; Mt 15,1-20). Para llegar al fondo de estos y otros muchos relatos del Nuevo Testamento necesitamos entender el fenómeno de las normas de pureza en cuanto expresiones sistemáticas y simbólicas de la identidad y los valores fundamentales de un grupo. Este capítulo presentará un modelo de pureza e impureza tomado de la antropología transcultural como marco para interpretar el debate sobre comer sin lavarse las manos de Mc 7,1-23.

Pureza e impureza

El revolucionario libro de Mary Douglas *Pureza y peligro*¹ demuestra que la preocupación por las cuestiones de pureza e impureza

¹ *Purity and Danger*, publicado por primera vez en 1966 por Routledge & Kegan Paul, reeditado en la serie Clásicos de Routledge en 2002 y reimpresso en 2004, 2006 (dos veces) y 2007. Todas las citas están tomadas de la reimpresión de 2007 (traducción española: *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid 2000).

no es expresión de impulsos humanos primitivos ni de inclinaciones psicológicas infantiles. Esta autora empieza por definir la “suciedad” como una “cuestión de lugar”. Sostiene que la idea de “suciedad” es la consecuencia de

un conjunto de disposiciones con arreglo a un determinado orden y la contravención de ese orden. La suciedad, pues, nunca es algo aislado. Donde hay suciedad, hay un sistema. La suciedad es subproducto de un ordenamiento y clasificación de materia, por cuanto el ordenamiento implica rechazar elementos inapropiados.

(Douglas, 2007 [1966], p. 44)

Su punto de vista es que la actividad humana de ordenar y clasificar experiencia crea “suciedad” entendida como materia fuera de lugar. Todos los grupos sociales del pasado y del presente practican esa actividad; es un fenómeno humano transcultural que produce sistemas específicos de pureza solo diferentes en los detalles (*ibid.*, p. 43).

Desarrollando el trabajo de Douglas, Neyrey explica la pureza relacionándola con la actividad humana en general y con las normas específicas que ella misma produce. En un nivel abstracto, la pureza tiene que ver con el proceso genérico de ordenar, clasificar y evaluar personas, lugares, cosas, tiempos, acontecimientos y experiencias, de modo que cada una de esas realidades ocupe el lugar y tiempo que le corresponde. Lo que está en su lugar es puro; lo que no lo está es impuro o “sucio”. Este proceso da origen a sistemas y normas de pureza específicos que proporcionan a los miembros de los grupos sociales mapas conceptuales de la realidad para discernir si algo es aceptable o inaceptable y cuándo, y qué hacer cuando se da el segundo de estos dos casos (Neyrey, 1986b, pp. 91-92). Así pues, las normas de pureza israelitas, judías y paleocristianas son casos particulares de la actividad genérica llamada “pureza”.

Para entender el concepto de suciedad como materia fuera de lugar, consideremos si un dormitorio está “limpio” o “sucio”. ¿Cómo lo sabemos? En una casa, un dormitorio limpio es aquel en el que la cama está hecha; la ropa, recién lavada y planchada, en los cajones o colgada en el armario; la ropa sucia, en el cesto; los libros, colocados

en la estantería; los juguetes, en la caja destinada a guardarlos; la alfombra, recorrida por la aspiradora, etc. En un dormitorio limpio, cada uno de sus elementos tiene un lugar designado y está en él. Si no se dan las condiciones mencionadas –lo que sucede la mayoría de las veces en los cuartos de los adolescentes–, el dormitorio está sucio y hay que proceder a limpiarlo. Ello supone devolver cada cosa a su sitio y quitar todo lo que no debe estar allí, como el barro dejado por las botas (o un corazón de manzana y un papel de caramelo). Realizada esta tarea, el cuarto está limpio de nuevo.

Otro modo de concebir la pureza es relacionarla con lo que es bueno, adecuado y oportuno en una situación, un momento o un lugar determinados. Una persona o un objeto pueden ser puros, limpios o adecuados en una situación, pero impuros, sucios o inadecuados en otra. El barro de las botas, que era suciedad en el dormitorio, puede dejar de serlo para devenir tierra y nutriente para las petunias en el jardín. Un hombre sudoroso no está “sucio” mientras se encuentra al aire libre realizando un trabajo manual en un día de calor, pero lo estará si en esas condiciones se presenta en una casa como invitado. En mi adolescencia, no era aceptable ir a clase en pijama, pero ahora parece que sí lo es, a juzgar por ciertos atuendos que se les asemejan. La distinción entre puro e impuro, apropiado e inapropiado, está en la visión del que mira, siempre condicionada culturalmente, siempre susceptible de cambio y siempre, por ende, cuestionable.

Consideremos lo siguiente. ¿Qué hace “sucio” a un anciano poco aseado? ¿Es su falta de aseo regular o su conducta inapropiada? ¿Qué hace “sucio” a un chiste subido de tono? ¿Es el contenido, la audiencia o el momento y el lugar en que se cuenta? ¿Qué hace “sucias” ciertas palabras? ¿Las palabras mismas, el contexto en que se usan o tal vez el que las pronuncia? ¿Cuándo, dónde o con quién puede ser apropiado emplear palabras “sucias”? ¿Por qué hay ciertas funciones corporales consideradas “sucias”, incluso “groseras”, cuando tienen lugar en público, pero son perfectamente normales, naturales y saludables? La pregunta que en el fondo plantea cada uno de estos ejemplos es qué es socialmente aceptable para determinadas personas en determinadas circunstancias.

Muchas de las normas de pureza que, sin que nos demos cuenta, conforman nuestra vida diaria son relativamente intrascendentes (por ejemplo, utilizar un *kleenex* en vez del dorso de la mano para limpiarse la nariz). Otras, en cambio, dan pábulo a profundas reflexiones y suscitan un encendido debate moral, ético y teológico. “¿Es niño o niña?”, suele ser la primera pregunta que se formula cuando uno llega al mundo. Esperamos poder establecer la diferencia entre los dos sexos principalmente sobre la base de la apariencia física. Pero el sexo de una persona lo constituye algo más que la apariencia exterior y emerge de un complejo proceso de desarrollo cromosómico, genético y hormonal. En ocasiones, la persona es intersexual, al tener elementos de ambos sexos. Un individuo cromosómicamente masculino (XY) puede ser incapaz de procesar andrógenos (hormonas masculinas) y tener por eso apariencia femenina, incluso en los genitales externos. ¿Es ese individuo niño o niña, hombre o mujer? ¿Debe ser intervenido médicamente para ayudarlo a entrar en una de las dos categorías? Y si lo es, ¿debe basarse esa intervención en el sexo cromosómico o en el sexo genital aparente?

Situaciones como esta plantean la cuestión de las anomalías, es decir, de experiencias que hacen borrosas y confusas las categorías y líneas divisorias que los grupos sociales utilizan para determinar dónde se supone que debe estar cada persona y cada cosa. Las anomalías pueden suscitar muy variados estados anímicos, como compasión, curiosidad, incomodidad, repugnancia y hasta horror. Las que despiertan fuertes sentimientos de repugnancia y aversión pueden ser catalogadas como abominaciones (Malina, 2001, p. 166). Considere el lector cómo podría reaccionar al ver a una mujer con la cabeza afeitada, a un hombre que llevase un vestido femenino o a una persona cuyo sexo no se pudiese determinar mediante ningún indicio visual ni auditivo. ¿Cuáles serían sus sentimientos frente a individuos que cometen actos violentos en una pista de *hockey*, en un centro comercial, en una zona de combate o en un centro de día?

Bruce J. Malina (2001, pp. 169-170) explica a grandes rasgos cinco modos en los que los grupos sociales manejan las anomalías.

1) Las élites o los líderes de opinión pueden optar por una interpretación de la realidad, desviando así las anomalías de la atención pública. Con el establecimiento del canon del Nuevo Testamento, la Iglesia primitiva eliminó de su discurso ciertas ideas acerca de Jesús, como las que se encuentran en el ebionismo y en el gnosticismo, tildándolas de heréticas. 2) Las anomalías se pueden controlar físicamente apartando de la sociedad, de manera permanente o temporal, a aquellos que las presentan, como en el caso de las personas lo bastante peligrosas como para “merecer” la ejecución, el exilio, la prisión o la cuarentena. 3) Los grupos, mediante claras normativas, recalcan lo que es socialmente aceptable, para evitar personas, cosas y comportamientos anómalos. Las leyes que prohíben fumar en lugares públicos o el matrimonio entre individuos del mismo sexo entran en esta categoría. 4) Etiquetar de peligro público lo que es anómalo favorece la conformidad para excluirlo de un debate serio. En ciertos círculos, calificar una idea como “humanista” o “liberal” sirve para garantizar que será rechazada sin más. El mismo efecto tiene en otros grupos el uso de términos como “fundamentalista” o “evangélico”. 5) En contextos rituales, las anomalías pueden enriquecer el conocimiento o llamar la atención respecto a otros niveles de existencia. Algunos juegos de rol informáticos, por ejemplo, ofrecen espacios rituales que permiten a las personas, en determinadas situaciones, actuar de maneras como no podrían o querrían hacerlo dentro del mundo real.

En resumen: la pureza como proceso humano genérico tiene como fin crear sistemas específicos de normas de pureza culturalmente definidas que fijen “un lugar para cada persona y cada cosa, situando a cada persona y cada cosa en su lugar, y excluyendo debidamente las anomalías”.

Cuerpos sociales y físicos

Volvamos a la obra de Mary Douglas. En ella se nos recuerda que los sistemas de pureza son sistemas simbólicos cuyas normas de pureza son reproducidas fielmente en todo el orden social. Douglas subraya la centralidad del cuerpo humano como símbolo de la sociedad:

El cuerpo es un modelo capaz de simbolizar cualquier sistema limitado. Sus límites pueden representar cualesquiera otros que estén en peligro o sean precarios. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus diferentes partes y la relación entre ellas proporcionan una fuente de símbolos para otras estructuras complejas. Posiblemente no podremos interpretar los ritos concernientes a los excrementos, la leche materna, la saliva y el resto, a menos que estemos preparados para ver... los poderes y peligros de la estructura social reproducidos a pequeña escala en el cuerpo humano.

(Douglas 2007 [1966], p. 142)

La idea de Douglas es que el cuerpo del ser humano funciona simbólicamente como un microcosmos del grupo social. Entiende esta autora que cada cultura se sirve del simbolismo corporal selectivamente, en respuesta a sus propios peligros, problemas y contexto específicos (*ibid.*, p. 150).

Así como cada grupo social tiene límites externos, estructuras internas y márgenes, también los tiene cada cuerpo físico. El límite externo del cuerpo físico es su piel. Las normas de pureza que se centran en superficies y orificios corporales reproducen a menudo la preocupación de un grupo respecto al mantenimiento de su integridad política y cultural (*ibid.*, 153; Neyrey, 1988a, p. 73). La vestimenta, una especie de segunda piel, es a menudo un indicador de ubicación social (Neyrey, 1988a, p. 72). ¿Qué valores y preocupaciones culturales son afirmados y reforzados mediante todos esos anuncios publicitarios de productos destinados a garantizar que el olor de nuestras axilas, nuestra boca y otras aberturas de nuestro cuerpo sea siempre limpio y fresco? Consideremos cómo las batas de hospital, que dejan al aire buena parte de la espalda del paciente, revelan lo que significa estar enfermo y hospitalizado.

Estructuras sociales internas jerárquicamente organizadas son reproducidas en la relación simbólica de partes corporales (Douglas, 2007 [1966], p. 78; Neyrey 1988a, p. 73). Incluso una investigación somera de cómo utilizamos las referencias al cuerpo en el habla común pone de manifiesto este simbolismo. La “cabeza” suele ser relacionada con el mando y la nobleza, al contrario que el vientre y el aparato genital. La mano derecha sugiere habilidad, por lo cual elo-

giamos a una persona llamándola “diestra”; en cambio, la mano izquierda es conectada con lo torpe incluso en el sentido moral, como indica la palabra “sinistro”. Todos queremos parecer a los demás personas con “corazón”, pero nos sentimos gravemente injuriados si nos equiparan al orificio anal. El uso de metáforas corporales para describir personas dentro de grupos, y grupos dentro de la sociedad, dice algo sobre su posición e importancia relativas dentro del sistema social.

Así como cada persona y cada cosa debe estar situada de manera clara y precisa en el lugar que propiamente le corresponde dentro del cuerpo social, los cuerpos físicos deben tener márgenes claramente definidos. “Demasiado” significa que algo rebasa el margen que tiene fijado para ocupar zonas que no le corresponden, como en el caso de una persona intersexual. Lo mismo es aplicable a individuos demasiado altos, demasiado gruesos, demasiado vocingleros, demasiado emotivos, etc. “Escaso”, también en relación con el cuerpo, se dice de algo –como la vista, el oído o la movilidad– que es falto, defectuoso (Neyrey, 1988a, pp. 73-74). La manera como son tratados los cuerpos físicos que rebasan sus márgenes revela mucho acerca de los valores e inquietudes de una cultura.

En suma, las reglas de pureza establecen límites externos, estructuras internas y márgenes, culturalmente específicos, que permiten a los miembros de un grupo dar sentido a su experiencia. Las normas de pureza que ordenan el cuerpo social son reproducidas en el cuerpo físico, de manera que cada una refuerce los valores fundamentales del grupo.

Normas de pureza israelitas y judías

Como nos recuerda Carol Meyer, “la cultura religiosa en el Israel antiguo no era unitaria... durante gran parte del período –si no todo– de la Biblia hebrea no hubo una norma y práctica cultural generalmente aceptada” (Meyer, 2005, p. 13). De la pluralidad de voces religiosas surgieron en aquel Israel múltiples concepciones de la pureza. En cuanto a la impureza, la Torá reconoce diferentes categorías de ella: 1) impureza temporal contraída por contacto; 2) impu-

reza interior duradera/permanente causada *a)* por ciertos pecados o *b)* por la ingestión de algo impuro². Cada uno de estos sistemas de pureza tiene su lógica y su simbolismo propios.

La impureza temporal resulta de la pérdida de fluidos corporales debido a procesos reproductivos como la menstruación, la eyaculación y el parto (Lv 12,1-8; 15,1-33), y proviene también de úlceras originadas por ciertas enfermedades (Lv 13,1-14,32) y de la muerte (Nm 19,10-22). Contraer impureza por estas causas es frecuentemente inevitable y a veces obligado. Todos los israelitas tienen el mandato de reproducirse (Gn 1,28; 9,7) y todos también, exceptuado el sumo sacerdote, el deber de enterrar a sus familiares fallecidos (Lv 21,1-4.10-15). Esas actividades, sin embargo, no son pecados ni hacen pecadores a quienes participan en ellas. Los cuerpos que destilan flujos, o tienen heridas, o están sin vida, son simplemente impuros y comunican su impureza a las personas o cosas que entran en contacto con ellos. Pero esa impureza es temporal y fácil de eliminar mediante ritos de purificación como baños y espera durante un tiempo prescrito. Mientras dure la impureza, la persona afectada no puede ser elegida para interactuar con Dios en el tabernáculo o templo. La lógica es la de la *imitatio Dei*: para acercarse a la deidad única, eterna, los seres humanos deben apartarse de aquello que los hace menos semejantes a ella, es decir, la reproducción y la muerte (Klawans, 2004, p. 2044). Fuera del espacio sagrado, contraer una impureza temporal no es un grave impedimento para relacionarse socialmente, salvo en el caso de los leprosos a los que les ha sido impuesto un aislamiento preventivo (Lv 11,45).

La impureza duradera/permanente deriva de ciertos pecados sexuales particularmente abominables (Lv 18,24-30), de la idolatría (Lv 19,31; 20,1-3) y del asesinato (Nm 35,33-34). Ningún baño ni sacrificio elimina esa clase de impureza no proveniente de con-

² Estas categorías proceden de precisiones efectuadas por Jonathan Klawans (2000), quien distingue entre impureza "ritual" e impureza "moral", reconociendo, además, la impureza por ingestión, que comparte algunas características de las otras dos. Dado que "ritual" y "moral" son términos con carga teológica, prefiero emplear otras descripciones para estas categorías.

tacto. Esos pecados sexuales, la idolatría y el asesinato son “abominaciones” (*to'evah*) que acarrearán una impureza más o menos permanente. Los culpables de ellas serán ejecutados por la comunidad (Lv 20,2.10-15; Gn 9,6 Nm 34,16-31) o arrancados del pueblo de Dios (Lv 18,29; 20,3-6). Esto último es entendido tradicionalmente como la pena de extirpación o exterminio impuesta por la divinidad (Schwartz, 2004, p. 221, nn. 20-21). Tales abominaciones dejan tras sí un residuo que contamina la tierra y hace que esta vomite a quienes las cometen (Lv 18,24-25; 20,22; Nm 35,33); hacen además impuro el santuario, por lo cual incluso Dios termina por abandonar al pueblo (Lv 20,3; Ez 8-11). La lógica aquí es que los pecados individuales que rompen relaciones dentro de las familias, entre vecinos y con Dios tienen el poder de contaminar y destruir comunidades enteras.

Las normas israelitas relativas a animales puros e impuros revelan preocupación por la posibilidad de contraer tanto impureza temporal como impureza duradera/permanente. El contacto físico con cadáveres de ciertos animales, como cuadrúpedos y ocho especies de reptiles, acarrea una impureza temporal susceptible de ser eliminada con un baño y la espera del tiempo prescrito. Más significativa es la prohibición de comer animales impuros para el consumo, entre los que se cuentan, aparte de los recién mencionados, ciertas aves y cuantas criaturas pululan en las aguas y en tierra que son catalogadas como *sheketz*, es decir, detestables o abominables (Lv 11,10-20.23.41-45, pero *to'evah* en Dt 14,3). Ningún rito de purificación hay prescrito para eliminar la impureza que resulta de comer esas criaturas. Pero los textos conectan la ingestión de lo que es impuro con otras conductas que llevan a ser expulsado de la tierra (Lv 20,22-26; *sheketz* en Lv 11,10-12; *to'evah* en Dt 14,3). La lógica aquí es que la entrada de elementos extraños inapropiados o inaceptables en el cuerpo (social y físico) puede contaminar o destruir su cohesión e integridad internas.

Las disputas sobre la naturaleza de la pureza caracterizan el judaísmo del Segundo Templo (520 a. C.-70 d. C.). En el período persa, se utilizaba el lenguaje de la pureza para invalidar los matrimonios mixtos (Esd 9,1-10,44; Neh 13,23-31). Los sectarios de Qumrán

abogaron por unas normas de pureza más estrictas que las practicadas en Jerusalén, ampliaron la lista de pecados vistos como fuente de contaminación interna y conectaron el pecado más estrechamente con la impureza por contacto. Debates entre fariseos y saduceos sobre pureza quedaron recogidos en la Misná (*ca.* 200 d. C.), la compilación de leyes orales y comentarios que provee de base al judaísmo rabínico. A partir de esos textos, Malina y Neyrey han producido las diversas representaciones gráficas del judaísmo primitivo que aparecen en sus publicaciones (por ejemplo, Neyrey, 1986a, pp. 67-69; 1988a, pp. 67-69; Malina 2001, pp. 170-180).

Los judíos no eran los únicos que en el Mediterráneo antiguo se interesaban por las cuestiones de pureza e impureza. A lo ancho del mundo grecorromano, la impureza por contacto resultante de nacimiento, muerte, enfermedad y relación sexual se consideraba incompatible con la presencia divina.

Refiere Herodoto: “En los santuarios no estaban permitidos los nacimientos, las relaciones sexuales ni las defunciones”. Incluso ciertos vestidos, alimentos, armas o tipos de metal tenían allí el acceso restringido. En Roma, el celebrante estaba obligado a purificar al menos sus manos y pies y a llevar limpias las prendas de vestir... La gente no podía en Atenas penetrar en el ágora a menos que se hubiesen purificado simbólicamente en las vasijas lustrales puestas en las entradas.

(Harrington, 2001, p. 55)

Queda fuera del propósito de este capítulo explorar más en detalle los sistemas de pureza imperantes en las culturas mediterráneas de la antigüedad. Este breve esbozo tiene como objeto ofrecer un contexto para las discusiones sobre la pureza recogidas en el capítulo 7 de Marcos.

Marcos 7,1-22

El evangelio de Marcos es un documento interno de un grupo, escrito por y para seguidores de Jesús de la tercera generación pertenecientes a ese grupo, con el fin de ayudarles a comprender su propia experiencia. Así pues, este evangelio narra la historia de Jesús y de sus primeros seguidores sin perder de vista la comunidad marca-

na (Malina y Rohrbaugh, 2003, pp. 15-17). El cuidado del autor en traducir términos y frases arameos (por ejemplo, Mc 5,41; 7,34) para su público sugiere que este era predominantemente de lengua griega. Similarmente, el autor siente la necesidad de explicar los detalles de la “tradicción de los antiguos” promovida por los escribas y fariseos de Jerusalén (7,3-4), lo cual permite situar su comunidad en la diáspora. El texto presupone conocimiento de la Septuaginta (una traducción griega de las Escrituras hebreas) y promueve ciertos valores y creencias, respaldado por aquellos textos antiguos. Las respuestas de Jesús a sus adversarios proporcionan a esa comunidad de la tercera generación un modelo que seguir cuando sus miembros se encuentren envueltos en discusiones similares y, también, la seguridad de que sus prácticas están firmemente enraizadas en las tradiciones de Israel, tal como enseñaron Jesús y su grupo.

Marcos 7,1-2 introduce la controversia y el asunto: algunos escribas y fariseos llegados de Jerusalén se aperciben de que discípulos de Jesús comen con manos “impuras”, es decir, no lavadas. El autor hace un inciso en los versículos 3-4 para explicar a su público la causa de que tal cosa llame la razón de los visitantes: “los fariseos y todos los judíos” se aferran a la tradición de los antiguos que requiere lavarse las manos antes de comer. Esa misma tradición prescribe bañarse cuando se vuelve del mercado, así como lavar vasos, jarros y bandejas. ¿Exagera Marcos al decir que “todos los judíos” siguen esa tradición? En realidad, no hay modo de comprobarlo, si bien la Misná hace una declaración similar: “Venid a ver hasta qué punto la pureza ha florecido en Israel, porque ya todo el mundo toma sus comidas ordinarias en estado de pureza” (*Sab.* 13,1). Ciertamente, los fariseos y los esenios observaban esos ritos en el siglo primero. Y en el tiempo y el lugar de Marcos, el lavado de manos previo a las comidas debió de ser tan habitual entre los judíos como para que los seguidores de Jesús atrajeran su atención por no hacerlo (Harrington, 2001, p. 173).

A veces se ha presentado el sistema de pureza farisaico como interesado principalmente por la pureza de las superficies corporales (por ejemplo, Neyrey, 1988a, p. 77). Otros estudios ofrecen una

idea más matizada. El análisis que realiza John Poirier de datos extraídos de los evangelios sinópticos, la Tosefta y el Talmud babilónico le llevan a la conclusión de que

los fariseos dividían el cuerpo en interior y exterior, y la importancia del lavado de manos era relacionada con el mantenimiento de la pureza en el interior. No lograrlo suponía, presumiblemente, echar a perder la propia práctica religiosa.

(Poirier, 1996, p. 233)

Por práctica religiosa entiende Poirier específicamente la oración y el estudio de la Torá. Afirma que el compromiso de los fariseos de tomar comida ordinaria en estado de pureza ritual surgió del deseo de no *ingerir* nada impuro (1996, pp. 226-227). La obra de Harrington sobre la santidad rabínica en el mundo grecorromano apoya la conclusión de que los fariseos se purificaban ritualmente para no contaminar su comida y evitar que entrase en su interior impureza alguna (2001, p. 173). Proporciona un paralelo transcultural de la India, donde los que salmodian los Vedas buscan un estado de pureza ritual antes de su recitación, bañándose y no comiendo carne (*ibid.*, p. 150). El lavado de manos antes de la oración y del estudio de la Escritura está atestiguado en la *Carta de Aristeas*, documento del siglo II a. C. Allí es entendido como prueba de que los participantes no han hecho nada malo (Salyer, 1993, p. 147, n. 5); es decir, sus manos limpias exteriormente simbolizaban la pureza interior de sus corazones (cf. Sal 24,3-4). Si Poirier y Harrington están en lo cierto, la razón de tomar comida ordinaria en vajilla ritualmente purificada con manos ritualmente puras sería garantizar la pureza interna. Quizá creían que ese estado de pureza acrecentada les permitía relacionarse con la palabra divina en un nivel más profundo o intenso. En Marcos 7, el lavado de manos es una sinécdoque, un asunto que provoca fuertes reacciones emotivas, pero que es solo la parte de un todo más problemático (Neyrey, 1988a, p. 71; Salyer, 1993, p. 147). Esto se ve claramente en la pregunta planteada a Jesús: “¿Por qué tus discípulos no viven conforme a la tradición de los antiguos, sino que comen con manos impuras?” (Mc 7,5). Los escribas y fariseos consideran las manos impuras de los discípulos la prueba de que Jesús y su grupo son ajenos a esa tradición que iden-

tifica como judío (Mc 7,3). La controversia es sobre las líneas divisorias del pueblo de Dios, que determinan “quién está ‘dentro’ y quién ‘fuera’, quién es puro y quién impuro, quién es leal y quién desleal” (Neufeld, 2000, p. 23). ¿Cómo saberlo con certeza?

Jesús responde agresivamente para desacreditar a los escribas y fariseos como portavoces del pueblo de Dios. Su cita de Is 29,13 va dirigida contra sus impugnadores. Los acusa de hipócritas que honran a Dios con sus labios, no con sus corazones, y que enseñan preceptos humanos como doctrina (Mc 7,6-7). Esta acusación inicial de Jesús marca un contraste entre los labios y el corazón, entre la puerta al interior del ser humano y el verdadero núcleo de ese interior. Como la piedad de los fariseos no brota de sus corazones, sino de sus labios, ellos enseñan solo preceptos humanos en lugar de los mandamientos de Dios. Esta es la observación que hace Jesús en el versículo 8: “Dejáis el mandamiento de Dios y os aferráis a la tradición de los hombres”.

Jesús reitera la acusación en el versículo 9 y la refuerza en los versículos 10-13 con el ejemplo del *corbán*. La tradición del *corbán* permitía a una persona declarar las tierras, las casas, el dinero y otros bienes como ofrenda a Dios. Lo declarado *corbán* no tenía que ser ofrecido realmente, sino que se podía dejar simplemente aparte como si fuera una ofrenda, con el efecto de quedar indisponible para el uso normal. Jesús critica que se manipule esta tradición con la intención de eludir la asistencia material a los propios progenitores, declarando *corbán* una cosa cuando ellos fueran a utilizarla, y que los escribas no permitan echarse atrás en el voto en tiempos de dificultades económicas. Con resoluciones de este tipo, los escribas impiden que las personas cumplan con el deber de honrar a sus padres (Mc 7,12). Y resulta así que la tradición de los antiguos contraviene los mandamientos de Dios, en vez de apoyarlos.

Jesús se dirige luego a la gente para afirmar: “No hay nada fuera de una persona que, entrando en ella, pueda hacerla impura, sino que lo que sale de ella es lo que la hace impura” (Mc 7,14-15). Una vez que Jesús se aparta de la gente y entra en casa, sus discípulos le piden que explique esa afirmación (Mc 7,17). Jesús reitera su idea de que lo que entra de fuera en una persona no puede comunicarle

impureza, porque no entra en el corazón, sino en el vientre y va a parar a la letrina (Mc 7,18-19). Comer sin lavarse las manos no hace impuro el núcleo más íntimo de la persona, porque lo ingerido pasa simplemente por el tubo digestivo y es excretado. En el sistema de pureza de Israel, los excrementos humanos son indecorosos y deben ser enterrados fuera del campamento, pero de ellos no resulta una impureza temporal por contacto (Dt 23,11-15). Jesús estima que la práctica de los fariseos de comer en estado de pureza física para no ingerir impureza es equivocada: no tiene efecto alguno en el corazón o centro de la persona.

El evangelista lleva el argumento de Jesús un paso más adelante e infiere que si no es posible ingerir impureza, entonces todos los alimentos deben ser declarados puros (Mc 7,19b). Aquí vemos a Marcos afrontando de manera directa una de las preocupaciones de su público, formado por seguidores de Jesús de la tercera generación¹. El principio que Jesús ha sostenido en el contexto del debate sobre el lavado de manos se utiliza para apoyar el abandono de las prácticas dietarias judías. Quizá Marcos haya reflejado una idea helenística de que todos los alimentos son puros precisamente porque acaban siendo eliminados. En ese caso, tendríamos aquí otro indicador de la ubicación geográfica y la identidad étnica del público marciano (Salyer, 1993, p. 153). La cuestión de qué debían comer los seguidores de Jesús era polémica, como vemos en las cartas de Pablo (1 Cor 7-10; Gál 2; Rom 14). Si con la revelación de la visión de Pedro en Hechos 10, Lucas resolvió la controversia en lo concerniente a su comunidad, Marcos, con un simple inciso, hace aquí lo mismo respecto a la suya.

Jesús concluye su argumentación insistiendo en que lo que realmente hace impura a una persona es lo que sale de su corazón: malas intenciones que se manifiestan en fornicación, robo, asesinato, adulterio, avaricia, maldad, fraude, libertinaje, envidia (el mal de ojo), calumnia, insolencia e insensatez (Mc 7,20-23). La impureza que

¹ Ami-Jill Levine entiende que si Jesús realmente hubiera declarado puros todos los alimentos, no tendría ningún sentido lo referido en Hch 10 ni la controversia de Gál 2 sobre compartir mesa con gentiles (2006, pp. 25-26).

verdaderamente importa surge del núcleo interior de la persona y se hace visible en una conducta pecaminosa, específicamente en vicios que de algún modo corresponden a violaciones de los Diez Mandamientos. Esto resulta perceptible en la tabla 1, según una adaptación propuesta por Neyrey (1986b, p. 120).

Tabla 1: Adaptación de los Diez Mandamientos, según Neyrey

<i>La lista de vicios de Mc 7,21-22</i>	<i>Los Diez Mandamientos</i>
Fornicación, adulterio, libertinaje	No cometerás adulterio
Robo	No robarás
Asesinato	No matarás
Avaricia, envidia (mal de ojo)	No codiciarás...
Fraude, calumnia	No darás falso testimonio
7,10-13 – <i>Corbán</i>	Honrarás a tu padre y a tu madre

Aunque la maldad, la insolencia y la insensatez no encajan en el modelo, en conjunto, la contraposición de la lista de vicios con los Diez Mandamientos confirma la idea de que la pureza, manifestada en una conducta que haga honor a los preceptos divinos, es la marca distintiva del pueblo de Dios.

Conclusión

Neyrey observa con acierto que “sería erróneo pensar que Marcos presenta a Jesús abrogando el sistema general de pureza o que las cuestiones de pureza no tenían interés para el evangelista” (1986b, p. 105). Más bien, Marcos describe a Jesús propugnando un sistema de pureza alternativo, con raíces en tradiciones históricas y escriturísticas compartidas con los escribas y fariseos de Jerusalén. Se podría afirmar que la comunidad veía a Jesús como restaurador del sistema de pureza pretendido originariamente por Dios (Salzer, 1993, p. 162, n. 11).

Mi hipótesis es la siguiente. Tanto los fariseos como Jesús buscaban la pureza interna duradera/permanente del cuerpo físico y sobre todo del cuerpo social. Pero diferían en su idea de qué constituía

el mayor peligro para esa pureza. El ideal farisaico de comer en estado de pureza física para evitar la ingestión de impureza tiene sentido como estrategia para mantener la pureza interior del cuerpo. Entendían que el cuerpo social, Israel, era un pueblo santo, que residía en una tierra santa, daba culto a Dios en un lugar santo y oía una palabra santa. Y puesto que la pureza residía *dentro* de él, ese cuerpo debía ser protegido contra la contaminación de fuera. El miedo de los fariseos de ingerir impureza sin haberse lavado las manos reproducía la preocupación de que el cuerpo social acabase asimilando y adoptando las prácticas culturales y los valores grecorromanos dominantes. Para los fariseos, la Torá oral y escrita representaba una frontera con doble valla, que protegía a ese cuerpo de los elementos extraños y potencialmente contaminadores procedentes del mundo que lo rodeaba.

El Jesús marcano está más preocupado por el mal que brota del núcleo y centro del cuerpo físico y social. La impureza surge del corazón humano como pecado, específicamente como transgresiones de los mandamientos de Dios. Estas manchan el núcleo mismo de la persona y representan el mayor peligro para la salud e integridad del cuerpo social. En el contexto de la Galilea del siglo I, Jesús afirmó que el mal estado del cuerpo social –por ejemplo, una economía de explotación evidenciada por la renuncia a ayudar a los propios padres (Mc 7,9-13)– era la consecuencia de una corrupción y contaminación interna, más que el resultado de absorber elementos impuros. Para el público de Marcos, residente fuera de Judea, lo sustancial del discurso de Jesús es que la conducta inmoral de los miembros que forman el núcleo de un determinado grupo de seguidores de Jesús es potencialmente más dañina para la reputación y supervivencia de ese grupo que asimilar aspectos de la cultura dominante o integrar en el grupo personas no judías. Vemos, pues, que Jesús y Marcos, como los fariseos, se preocupan por la pureza del interior del cuerpo, pero difieren respecto a lo que constituye la principal amenaza para esa pureza interna duradera. Dado que para Jesús (y Marcos) el mayor peligro se halla dentro del cuerpo mismo, los intentos de construir una valla que lo proteja de la contaminación externa son, desde su punto de vista, totalmente equivocados.

Lectura adicional

- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin, Harmondsworth 2007, '1966 (traducción española: *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid 2000).
- Klawans, Jonathan, "Concepts of Purity in the Bible", en Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible*, Jewish Publication Society, Oxford 2004, pp. 2041-2047.
- Levine, Ami-Jill, *The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, Harper SanFrancisco, San Francisco 2006.
- Neyrey, Jerome H., "The Idea of Purity in Mark's Gospel": *Semeia* (1986) 91-128.
- , "A Symbolic Approach to Mark 7": *FF* 4.3 (1988a) 63-91.
- , "Unclean, Common, Polluted and Taboo. A Short Reading Guide": *FF* 4.4 (1988b) 72-82.
- , "Readers Guides to Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy-Profane: The Idea and System of Purity", en Richard L. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1996, pp. 159-182.
- Sawyer, John F. A., y Mary Douglas, *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- Salyer, Gregory, "Rhetoric, Purity and Play: Aspects of Mark 7:1-23": *Semeia* 64 (1993) 139-169.