



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 14

CB 106 SOCIOLOGÍA DEL PERIODO BÍBLICO I

Erbele-Küster, Dorothea. "Sexo y culto. «Puro» / «impuro» como categoría relevante de género". En *La Torah*, editado por Irmtraud Fischer y Mercedes Navarro, 379-407. Estella: Verbo Divino, 2010.

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.

SEXO Y CULTO. «PURO»/«IMPURO» COMO CATEGORÍA RELEVANTE DE GÉNERO

Dorothea Erbele-Küster
Facultad Protestante de Godgeleerdheid/Bruselas

La impureza, ¿es una cuestión de género? Si una abre la Torah no puede evitar la impresión de que la impureza tiene rostro femenino. Según la prescripción posparto en Lv 12, inmediatamente después del nacimiento se ha de diferenciar entre las niñas y los niños. El tiempo de impureza de la mujer –o sea, su incompatibilidad con el culto– después del parto depende del sexo de su bebé. La separación de los niños y de las niñas en dos sexos biológicos se refleja así en el cuerpo de la mujer y, por lo tanto, en su relación con el culto. Después de dar a luz una niña, debe abstenerse de las ceremonias del culto el doble de tiempo. Lv 12 dice:

La mujer que concibe y da a luz un macho, quedará impura durante siete días, como cuando tiene la menstruación (v. 2).

Si da a luz una hembra, quedará impura durante dos semanas, como cuando tiene la menstruación, y continuará en casa sesenta y seis días más purificando su sangre (v. 5).

Por consiguiente, como sugiere el título de esta contribución, la impureza parece ser una categoría referente al género, o de modo más preciso, el género determina el período de la impureza, o sea, la no idoneidad para el culto. De este modo surge la pregunta acerca de la perspectiva en que se escribió un texto como Lv y su relación con el género. Por ejemplo, se nota que, en el contexto de las prescripciones del Levítico relativas a la parturienta, no se considera el proceso del parto ni toda la realidad social, el abor-

to natural, el nacimiento de un niño muerto ni tampoco el peligro para la vida de la madre¹.

Esta breve mirada sobre un texto de las prescripciones relacionadas con la pureza dentro de la Torah ya deja claro que el género no representa una realidad biológica sino que se percibe siempre desde el punto de vista de la cultura religiosa. De manera análoga, se revela que la concepción del cuerpo como objeto fijo al que se añadió el género, adoptada sólo a partir del siglo XVIII, está determinada por el contexto. El cuerpo y el género se transmiten a través de la cultura y el lenguaje. Quiero poner en claro las diferencias inscritas en el género, con ayuda de la categoría de la «impureza», y examinar la relevancia de su política respecto al género. En este estudio vamos a considerar la influencia discursiva de su definición en los textos. Por eso, el artículo propone una relectura del concepto de género en las leyes de pureza, tanto en los textos bíblicos como los extrabíblicos².

Esta investigación empieza con los textos en los que la cuestión de la pureza, y de la adecuación para el culto, está vinculada con la del género. Las determinaciones relativas a la parturienta, en Lv 12, y las que tratan de los flujos sexuales, en Lv 15, forman parte de las reglas relativas a la pureza que atraviesan los capítulos 11 al 15. Estructuralmente, estas reglas se encuentran entre los versículos introductorios «YHWH dijo a Moisés (y a Aarón): Decid a los israelitas» (Lv 11,1; 12,1; 13,1; 14,57; 15,32) y las fórmulas conclusivas: «Ésta es la ley acerca de» (Lv 11,46; 12,7; 13,59; 14,32; 14,57; 15,32). De estas fórmulas también provienen sus títulos. Su contenido presenta prescripciones básicas con respecto a la selección de alimentos, en relación con animales (Lv 11), enfermedades de la piel y moho en textiles y en casas (Lv 13–14), al parto (Lv 12) y a las secreciones de los órganos sexuales (Lv 15). Lv 12, con la parturienta, constituye un corchete con Lv 15 sobre las leyes que tratan de las enfermedades de la piel, en los capítulos 13 y 14. Lv 11–15, a su vez, forma parte de una sección más extensa, Lv 11–26, en que se habla de la pureza y de la santidad³. El cuerpo (sexuado) debe ser adecuado para el culto («puro») para poder acercarse de Dios. El cuerpo y la identidad sexual se desarrollan desde y en la normalización socio-religiosa, que evoluciona continuamente.

¹ Cf. Carol L. MEYERS, *Households and Holiness: The Religious Culture of Israelite Women* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 16-17.

² Una evaluación completa de la política respecto al género en las investigaciones, presentadas desde hace mucho tiempo, en la perspectiva feminista, o consciente del género, ha sido emprendida por Veronika BACHMANN, «Die biblische Vorstellungswelt und deren geschlechterpolitische Dimension: Methodologische Überlegungen am Beispiel der ersttestamentlichen Kategorien "rein" und "unrein"», *Lectio difficilior* 2/2003, on-line: <http://www.lectio.unibe.ch> (31.8.2004).

³ Cf. Frank CRÜSEMANN, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Kaiser, 1992), 325.

Paradójicamente, estos capítulos del Levítico, aunque fuertemente despreciados en el cristianismo, llegaron a ser muy importantes en el judaísmo moderno y el cristianismo, así como en las culturas que están bajo su influencia. Esto vale no sólo para los ritos de pasaje, como la circuncisión en el judaísmo y para la absolución que se daba a las parturientas en la Iglesia católica hasta el Vaticano II, sino también para la concepción del cuerpo en general. Recientemente, una introducción a la filosofía del cuerpo ha presentado las ideas bíblicas acerca de la impureza como ejemplos del desprecio del cuerpo⁴. Es un motivo suficiente para examinar, a través una relectura de estos textos, cómo la pureza se concebía y representaba con la ayuda de la categoría de género.

Esta contribución tiene cinco secciones diferentes. La primera trata del cuerpo de género neutro (1). En las dos siguientes, se aclara la construcción del cuerpo sexuado, primero la del cuerpo femenino (2) y luego la del cuerpo masculino (3). En un párrafo (2.6) nos preguntamos hasta qué punto el concepto de la impureza del cuerpo femenino, que tuvo tanta influencia en la historia de la recepción, juega un papel en los textos narrativos y en qué medida se pueden derivar consecuencias de las leyes de pureza en el marco de la vida cotidiana de las mujeres y de los hombres. La cuestión de la impureza/pureza como factor relativo al género, tal como aparece formulada en el título, constituye la cuarta sección (4). La conclusión presenta algunas consideraciones para estudios ulteriores acerca de la impureza/pureza en la perspectiva del género.

1. DISCURSO INCLUSIVO DE AMBOS GÉNEROS: UNIDAD Y DIFERENCIA DE GÉNERO

El Levítico presta especial atención al cuerpo masculino porque es percibido en relación con las cosas santas que podría contaminar. Por eso, la pureza y la santidad deben manifestarse en el cuerpo. Aunque Lv 15 trata el tema de las secreciones específicamente sexuales, elabora una imagen unitaria del cuerpo mediante el recurso al concepto que puede ser tanto específico de la diferencia sexual como neutro **בָּשָׂר** («carne»). Este término, así, se utiliza de diversas maneras en Lv 15, para designar tanto el cuerpo masculino o femenino, sin precisar el género, como los órganos genitales de género masculino y la zona púbica femenina, o vulva. Por lo tanto, podemos inferir que el texto intenta obviamente concebir de manera análoga el cuerpo sexuado fe-

⁴ Cf. Michela MARZANA, *Philosophie du corps (Que sais-je?)* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007), 89-92.

menino y el masculino. Asimismo, las *diferencias sexuales* están borradas por esta terminología inclusiva de ambos géneros.

Las observaciones sugieren la conclusión de que Lv 15, con su utilización del término *carne*, considera el cuerpo masculino como normativo. La palabra hebrea que significa «carne» y «cuerpo» se utiliza también en otros textos para hablar de la circuncisión. La «carne del prepucio» debe ser circuncidada (cf. Lv 12 y Gn 17). La circuncisión marca la diferencia entre los géneros, aunque con *carne* el autor escoge una palabra cuyo concepto del cuerpo es neutro. La diferencia de género no se aplica al cuerpo con la designación de las partes corporales, sino mediante diversas preposiciones. En relación con las mujeres, el texto habla del flujo «*en* su cuerpo» (v. 19), pero respecto al cuerpo masculino dice que el flujo sale «*de* su cuerpo» (v. 2). Así, los términos diferencian los cuerpos de los hombres y de las mujeres, y, al mismo tiempo los consideran en mutua correspondencia. Tanto los cuerpos femeninos como los masculinos están a veces culticamente impuros. Así, el uso de la palabra hebrea para indicar *carne*, en Lv 15, representa a la vez la paridad y la diferencia de los géneros.

2. EL CUERPO FEMENINO DURANTE EL PERÍODO MENSTRUAL

¿Qué tienen en común las mujeres menstruantes y la tierra de Israel? Esta insólita pregunta se plantea porque, en el discurso de Dios en Ez 36,17, ambas están relacionadas y descritas como impuras:

Hijo del hombre, cuando el pueblo de Israel habitaba en su tierra la profanó con su conducta y sus acciones. Su conducta ante mí era como la impureza de una mujer en menstruación.

Aquí, la tierra devastada se describe con el término específico נִדְדָה (*niddah*), que en las leyes de pureza de Lv 15 expresa el estado provocado por la menstruación. En el siguiente apartado, haremos una relectura de este término para explicar su significado. Veremos que es muy difícil traducirlo porque representa una concepción cultural del cuerpo. Por lo tanto, aquí quedará sin traducir, y utilizaré la transliteración.

La vinculación del término *niddah* con la menstruación y la impureza en Ezequiel y en otros textos proféticos hizo que estas dos palabras llegaran a ser equivalentes. Esta identificación ha tenido repercusiones en diccionarios⁵, co-

⁵ Cf. Wilhelm GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament: Bearbeitet von Frants Buhl* (Berlín: Springer Verlag, 171959), 487, y Geburgis FELD, «Menstruation», en Manfred GÖRG y Bernhard LANG (eds.), *Neues Bibel-Lexikon* (3 vols.; Zúrich: Benzinger, 1991-2001), 2:773-776; 773.

mentarios⁶ y monografías sobre este tema, así como en traducciones de la Biblia. Un libro, publicado hace poco⁷, que trata del tema de la menstruación en el Antiguo Testamento utiliza ambos términos en un sentido tautológico, suponiendo que éste se puede encontrar en los «escritos sacerdotales»⁸. El *Hebräische und Aramäische Wörterbuch zum Alten Testament* de Wilhelm Gesenius y Frants Buhl, bajo el lexema נִדָּה (*niddah*), propone como significado principal: «Abscheuliches, Unreines⁹» (lo repugnante, impuro). Con esta definición, este diccionario sugiere que la emisión de sangre menstrual es a la vez repugnante e impura. Luego, introduce dos subdivisiones: 1. Impureza del flujo de sangre de la mujer y 2. La impureza en general. En la primera subdivisión se mezclan los niveles de acepción. La descripción fisiológica del flujo de sangre y su calificación coinciden. La versión manual del *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* de Wilhelm Koehler y Walter Baumgartner presenta dos subdivisiones en su definición¹⁰: 1. Flujo de sangre, menstruación de la mujer; y 2. Separación, abominación, contaminación. El *Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT), en la entrada נִדָּה, presenta tres acepciones: 1. Impureza en relación con la menstruación; 2. impureza en general, repugnancia; y 3. purificación¹¹. Aquí también la impureza está considerada como el aspecto específico y dominante del significado. El *Dictionary of Classical Hebrew* deja ver su indecisión en cuanto al significado de *niddah*. Duda entre los dos significados «impureza» y «flujo de sangre»¹². Al mismo tiempo, éste, como los demás diccionarios, sugiere una valoración negativa de la impureza.

Sin embargo, ¿hay alguna evidencia en el texto para apoyar esta asimilación de la impureza y la menstruación? En las leyes de pureza, el término está vinculado con la impureza sólo en Lv 15,26: «El lugar en que haya dormido o se haya sentado, durante el tiempo de su flujo, serán impuros, lo mismo que durante su impureza menstrual». Finalmente, *niddah* en la construcción «agua de la *niddah*» (cf. Nm 19,9.13.20-21; 31,22) se puede entender como no impuro, dada su utilización como asunto de purificación. Hay que seña-

⁶ Cf. Jacob MILGROM, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; Nueva York: Doubleday, 1996), 744; Erhard S. GERSTENBERGER, *Das 3. Buch Mose: Leviticus* (ATD 6; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 180.

⁷ Cf. Wilfried PASCHEN, *Rein und Unrein: Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte* (SANT 24; München: Kösel, 1970), 27-28, que incluye נִדָּה entre las expresiones de la impureza; también Veronika BACHMANN, *Geschlecht und Un-/Reinheit: Zur feministischen Diskussion um die geschlechterpolitischen Implikationen des ersttestamentlichen Rein-Unrein-Denkens* (tesis de licenciatura; Universität Friburgo de Suiza, 2003).

⁸ Cf. Taria S. PHILIP, *Menstruation and Childbirth in the Bible: Fertility and Impurity* (SBL 88; Nueva York: Peter Lang, 2006), 72: «La naturaleza inherente de la impureza de la sangre menstrual es aceptada en todos los escritos sacerdotales».

⁹ Cf. GESENIUS, *Wörterbuch*, 487.

¹⁰ Wilhelm KOEHLER y Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Study Edition* (2 vols.; Leiden: Brill, 2001), 673.

¹¹ Jacob MILGROM, David WRIGHT y Heinz-Josef FABRY, «נִדָּה *niddah*», *ThWAT* 5:250-253; 252.

¹² *DCH* 621-624.

lar que el hebreo para describir la impureza utiliza normalmente el campo semántico de טִּמְאָה.

El análisis del empleo de *niddah* en sus múltiples significados revelará la diversidad semántica del término. Nuestra investigación permitirá clarificar cómo se configura la relación entre el cuerpo femenino y el culto.

2.1. ¿Separación corporal, social o cültica?

Los dos modelos etimológicos principales de *niddah* plantean todavía otra pregunta: ¿Hay que entender *niddah* como una separación sociológica o fisiológica¹³? El término proviene o del tronco fundamental (*qal*) de la raíz נָדַד «salir, fluir»¹⁴ o del *piel* de נָדַד, «evitar, huir de». Cualquiera que sea la raíz preferida, no hay mucha diferencia de significado, pues son prácticamente sinónimos. *Niddah* (נִדְּהָ) se define como rechazo, distanciamiento y separación.

De la comparación intercultural y también los textos rabínicos tardíos emerge de modo generalizador la conclusión de que las mujeres en el antiguo Israel estaban excluidas de la vida social durante el período de la menstruación¹⁵. Cada vez que tiene lugar una separación de las mujeres del culto o de un ámbito de vida masculino, no implica algún carácter punitivo¹⁶. Lo que se dice del tabú relativo a la menstruación amenaza con ocultar los matices que se hallan en el texto. Estos estereotipos, sacados de las comparaciones culturales y de la práctica de las leyes de pureza en ámbitos del judaísmo moderno, han influido en buena medida sobre el significado atribuido a esta raíz hebrea y su uso lingüístico en la Biblia. La expresión sumeria según la cual, en Mesopotamia, la mujer en menstruación se llama *musukkatu*, o sea, marcada como tabú (*asakku*)¹⁷, requie-

¹³ Cf. Stefan SCHORCH, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel* (Orientalia Biblica Christiana 12; Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000), 164, y el resumen de la discusión en Moshe GREENBERG, «The Etymology of nidda "(Menstrual) Impurity"», en Ziony ZEVIT (ed.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honour of J. C. Greenfield* (Winona Lake; Indiana: Eisenbrauns, 1995), 69-77.

¹⁴ Cf. GESENIUS, *Wörterbuch*, 487, y BDB 622.

¹⁵ Cf. Erich PÜSCHEL, *Die Menstruation und ihre Tabus* (Stuttgart: Schattauer, 1988); Karel VAN DER TOORN, *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and Babylonian Woman* (The Biblical Seminar 23; Sheffield: JSOT Press, 1994), y Monika FANDER, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium: Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (Münsteraner Theologische Arbeiten 8; Altenberge: Telos, 1989), 53.183-185.

¹⁶ «En otras culturas, las costumbres menstruales, además de subordinar las mujeres a los hombres que las temen, confiere a las mujeres un poder para asegurar su propia autoridad, influencia y control social», según Thomas BUCKLEY y Alma GOTTLIEB, «A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism», en la introducción de Thomas BUCKLEY y Alma GOTTLIEB, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation* (Berkeley: University of California Press, 1988), 3-53; 7. También Deborah KLEE, *Menstruation in the Hebrew Bible* (Ann Arbor: Michigan University, 1998), 26-36, subraya este hecho en su comparación intercultural.

¹⁷ Así Marten STOL, «Reinheit in Mesopotamië», *Phoenix* 48,2 (2002) 103-107; 105.

re la explicación del contexto de dicho tabú y de cómo ha logrado el aspecto de tabú¹⁸. Con respecto a Israel, en la época del Primer y Segundo Testamento, no existe ninguna prueba de este tipo de aislamiento de las mujeres durante o como consecuencia de la menstruación. Por un lado, los textos no prescriben la separación. Las leyes de pureza fijan su atención sobre todo en las personas que entran en contacto con la mujer. Por lo tanto, implican relaciones sociales. Por otro lado, hay pocos puntos de referencia en los escasos textos narrativos sobre este tema, como veremos al final en la reflexión intertextual.

Si el verbo subyacente «rechazar, abandonar» representaba el proceso fisiológico, este término describiría el flujo, la separación de la sangre¹⁹. Es lo que expresa Lv 15,19:

Cuando la mujer tenga flujo de sangre, es decir, el flujo regular en su cuerpo, será impura durante siete días; cualquiera que la toque quedará impuro hasta la tarde.

A partir de esta concepción del lexema נִדְּחָה (*niddah*) como flujo de sangre, la acepción postulada «impura» permanece oscura. Así, se ve que no podemos determinar el significado de *niddah* únicamente mediante la etimología; se puede hacer sólo mediante el análisis de los contextos en los que aparece la palabra. La evolución de este término tiene una dimensión relativa al culto, a la moral y a la polémica religiosa²⁰. La describiré brevemente en los siguientes apartados.

2.2. *Niddah como término cúltilo*

La ley acerca de los flujos de sangre de la mujer en Lv 15 es el punto de partida del estudio, ya que Lv 12 contiene no sólo la mayoría de los pasajes con *niddah* (9 de 15 ocurrencias), sino que además acuña, desde el punto de vista del contenido, el uso de *niddah* respecto al estado cúltilo durante la menstruación. Así, la aplicación (transmitida) de *niddah* en otros pasajes presupone Lv 15. El versículo que introduce el tema de la secreción del cuerpo de la mujer, Lv 15,19, dice:

Cuando la mujer tenga la menstruación, permanecerá impura durante siete días. El que la toque quedará impuro hasta la tarde.

¹⁸ Cf. KLEE, *Menstruation*, 8-10; y PHILIP, *Menstruation and Childbirth*, 7-8.

¹⁹ Cf. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 745: «en su origen la palabra se refería a la *emisión* o *eliminación* de la sangre menstrual, que llegó a significar la impureza menstrual o la impureza en general»; Baruch A. LEVINE, *Leviticus: The JPS Torah Commentary* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1989), 97: «No connota la impureza en sí o por sí, sino que describe el proceso fisiológico del flujo de sangre».

²⁰ Cf. Lucia CROCE, «La nidda nel pensiero biblico e mišnico», *Egitto e vicino oriente* 6 (1983) 235-245.

La formulación «evacuación de sangre», que en este versículo describe la menstruación de la mujer en analogía con el flujo «simple» del hombre (Lv 15,2-3), hace explícitamente referencia al proceso fisiológico del flujo de sangre.

Las expresiones para una duración extraordinariamente larga del flujo de sangre: «más allá de los días del período de la *niddah*» y «fuera del tiempo normal» (v. 25b) hacen hincapié en el aspecto temporal de la *niddah* (como en Lv 12,2). Dura siete días, aunque el flujo de sangre no continúe necesariamente durante todo el tiempo. En los textos referentes al culto, *niddah* llega a ser un término técnico que designa el estado provocado por el flujo de sangre que representa una amenaza para la santidad. A falta de un vocablo técnico cúllico, podemos traducirlo por «período», «flujo sanguíneo menstrual» o «menstruación», por lo cual adquiere un fuerte sentido médico. Sin embargo, no podemos traducir el término *niddah* por «menstruación» en todos los casos, ya que el flujo de sangre mismo es variable. Por lo tanto, *niddah* es un término abstracto que, en muchos casos, designa el estado de siete días de separación del culto debido al flujo de sangre²¹.

En Lv 15, *niddah* representa una *categoría cúllica* que se traspone, por un segundo paso, a los procesos cotidianos y ha producido, en la historia exegética, una multitud de prescripciones: Quien toque a una mujer durante su período menstrual quedará impuro hasta la tarde; eso vale también con respecto a los objetos sobre los cuales ella se haya sentado o acostado (v. 20). Lv 15,19 no explicita si la mujer misma es impura. El versículo 26 añade una explicación. La mujer es impura «lo mismo que durante su impureza menstrual». La «impureza», en el contexto de la menstruación, se menciona por tanto sólo por la combinación de estos dos campos semánticos. Así, la «impureza» está excluida como acepción original, o primera, de *niddah*. Eso deja claro que los léxicos y los comentarios han adoptado la acepción secundaria como principal. En los párrafos siguientes vamos a considerar cómo y por qué se produjo este cambio.

2.3. *Niddah como término socio-religioso*

El punto común de los siguientes pasajes es que, en su consideración de la mujer menstruante, ven su estado no sólo como un problema cultural sino también ético. En el catálogo de prohibiciones sexuales, Lv 18,19 dice:

No tendrás relaciones sexuales con una mujer durante su menstruación.

²¹ GREENBERG, «Etymology», 75, llega a una conclusión análoga. Cf. KLEE, *Menstruation*, 43, que traduce por «menstrual status» (régimen menstrual); y David E. S. Stein (ed.), *The Contemporary Torah: A Gender-Sensitive Adaption of the JPS Translation* (Filadelfia: The Jewish Publication Society, 2006), con la traducción «menstrual separation» (separación menstrual).

Mientras, en Lv 15, por el coito con una mujer menstruante, también el hombre queda cúlticamente impuro durante siete días, según el versículo citado de Lv 18 (cf. Lv 20) tal acto acarrea su exclusión de la descendencia y del culto de la comunidad. Las cuestiones morales y cúlticas están relacionadas entre sí en este sistema de ordenamiento. Si Lv 15 trata del contacto con contaminaciones, Lv 18 estipula, con ayuda de prohibiciones, que algunas formas de conducta se han de evitar absolutamente y caen bajo sanciones. El contacto sexual con una mujer impura hace impuro el país, lo mismo que el coito con la madre, la hermana o la hija del hijo, etc. (cf. Lv 18,6-19). La ausencia de la mujer durante su *niddah* llega a ser una característica distintiva con respecto a los pueblos vecinos y sus costumbres (v. 3).

Esta acepción se presupone en el libro de Ezequiel, Ez 18,6b –en el contexto de un catálogo legal (v. 5)–, que compara el exilado que tiene relaciones sexuales con la mujer de su prójimo con quien tiene relaciones con una mujer menstruante:

No deshonre a la mujer de tu prójimo
ni se una a la mujer durante su menstruación.

Es una comparación curiosa. ¿Qué hay de común entre estas dos mujeres? Como la mujer del prójimo, la menstruante está en un espacio tabú, en el cual el hombre todavía no puede controlar su sexualidad. De la misma manera, el discurso jurídico de Ez 22,10 se refiere a una serie de tabúes en Lv 18 y 20, diciendo:

Se acuestan con su madre y
fuerzan a la mujer mientras tiene la menstruación.

En la relectura de ambos textos, Ez 22,10 y 18,6, no se puede hablar de una descalificación de la mujer menstruante; al contrario, ésta la dota de una protección especial contra el abuso violento. La mujer menstruante es considerada vulnerable. Con una fórmula análoga, Ez 18 dice que no se debe hacer impura la mujer del prójimo. La cuestión del contacto sexual llega a ser un asunto de derechos en Ez 18,5. Este concepto se transforma mediante la incorporación del término cúltico en un contexto legal, o moral²². Si para las leyes en Lv 15 el abuso moral o sexual todavía no es un problema, en estos textos relativos a la moral y al culto, ya no es posible separar las categorías éticas y cúlticas. Así pues, del sentido moral de algunos textos se puede deducir la consideración de *niddah* como un término despectivo.

²² Cf. Rachel BIALE, *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources* (Nueva York: Schocken Books, 1984), 167: «su vínculo con las leyes de impureza se relajó y llegaron a formar parte de las leyes referentes a las transgresiones sexuales»).

2.4. *Niddah como término despectivo o polémico*

En Lv 20,11.21; Ez 7,19-20; 36,17; Esd 9,10-11; 2 Cr 29,5, *niddah* se utiliza para marcar diferencias religiosas, culturales y éticas. En este contexto, Ezequiel y Esdras intentan utilizar ideas sacerdotales para superar la situación actual de crisis e introducir la nueva constitución de un Estado. *Niddah* llega a ser el término que designa lo que está fuera del sistema de Israel, de donde proceden los textos, de modo que pueda ser establecida una cierta demarcación. Hacia la conclusión de la oración penitencial de Esdras, el flujo de la lectura se encuentra prácticamente obstruido por la acumulación de términos que describen la impureza del país (Esd 9,10b-11):

^{10b} Porque hemos desobedecido los mandamientos ¹¹ que nos pusiste por medio de tus siervos los profetas. Ellos nos decían: «La tierra en la que vais a entrar es una tierra inmunda (*niddah*) por las abominaciones (*niddah*) de sus gentes, que la han contaminado de un extremo a otro con su impureza».

Aquí, *niddah* aparece en el contexto de atrocidad e impureza. Mientras que en Lv 18, el contacto con una mujer en su *niddah* provoca la contaminación del país, Esd 9,11 describe el país mismo como *niddah*. La catástrofe del exilio es, para Esdras, resultado de la impureza (cf. Ez 36,17). Entonces nos preguntamos: ¿Qué le ha sucedido al país para que se le describa así? El deplorable estado moral del país se compara con una mujer durante su flujo de sangre menstrual. Eso afecta del mismo modo al destinatario (el país) que al arquetipo (la mujer menstruante) de la metáfora. Así, las mujeres están identificadas con la impureza, y el estado condenable del país está asimilado con una mujer menstruante, de tal manera que la impureza se convierte en una imagen femenina.

La solución que propone Esdras con respecto a los matrimonios mixtos, ejecutada por decisión de la comunidad, es radical: anima la disolución de los matrimonios con las mujeres extranjeras. Es concebible que en el trasfondo de este programa relativo a los derechos sociales hubiera cuestiones sociales y legales como la herencia. Probablemente no se consiguió el deseado resultado del «programa de divorcio» porque la aspirada separación entre los israelitas y las mujeres de los «otros» dejaba claro que «propios» y «ajenos» estaban entrecruzados entre sí. Esto se revela claramente en los hijos de estos matrimonios. Esd 10,3 dice que se han de expulsar junto con las mujeres.

Del mismo modo, Ez 7,19-20 utiliza *niddah* para una acusación polémica de política religiosa, en la cual subyace una delimitación de confines motivada por el culto.

¹⁹ Tirarán su plata por las calles y su oro les parecerá basura. Cuando llegue la ira del Señor, el oro y la plata no los salvarán, ni les servirán para saciar su hambre y llenar su vientre, pues el oro y la plata fueron la ocasión de su pecado. ²⁰ Estaban orgullosos del esplendor de sus joyas y con ellas fabricaron las abominables imágenes de sus ídolos; por eso yo se los convertiré en basura.

En el versículo 19, *niddah* se utiliza en paralelo con «calles». Lo que es *niddah* no puede estar dentro; hay que echarlo fuera y separarlo del ámbito de lo santo. No impone necesariamente la conclusión de la exclusión de las mujeres de la vida ordinaria durante la menstruación²³. Implica que lo que es *niddah* no puede estar en el ámbito de lo santo porque podría dañarlo. Las imágenes de los dioses son «imágenes abominables». Dios mismo las hace *niddah* (v. 20), con la intención de expresar así su incompatibilidad con el Santo. En estos pasajes, *niddah* se puede traducir por «contaminación». Hay también un tabú sobre los objetos designados *niddah*.

En la lista de Lv 20,11 de los contactos sexuales que se han de condenar y castigar, *niddah* se utiliza con un tono despectivo.

Si un hombre se acuesta con la mujer de su padre, ofende gravemente a su padre; se castigará con la muerte a ambos.

Se invierte la lógica en comparación con Lv 18. Mientras Lv 18,19 condena la relación sexual con una mujer durante su menstruación (*niddah*), en Lv 20 a las relaciones sexuales de un hombre con la mujer de su hermano se las llama *niddah*. Un término que, en Lv 12,2.4; 15; 19,4-26, se utiliza como una expresión cúllica técnica neutra para designar la menstruación, sirve en Lv 20 para descalificar, entendiendo «confusión de niveles de orden» (v. 12) o «deshonra» (v. 14). Recordamos que en el pasaje de Ez 36,17, citado al principio para denunciar la impureza de la tierra, ésta es presentada en un discurso comparativo indirecto, mediante la expresión «como la impureza de la *niddah*»: «Su conducta ante mí era como la impureza de una mujer en menstruación». Si en Lv 15 la mujer está temporalmente impura durante su menstruación, en el período posexílico ella llega a ser símbolo de la impureza por antonomasia²⁴.

Mientras el Levítico utiliza el lenguaje cúllico para mantener la santidad del santuario, en Esdras *niddah* es una categoría étnica y política. Del mismo modo, en Lv 20, Ez 7, Ez 36 y 2 Cr 29, el término sirve, en un discurso polémico indirecto, para marcar la diferencia. No hay ninguna evidencia de que exista una sola línea de evolución; por el contrario, encontramos una diversidad de usos. El aspecto polémico, despectivo, de *niddah* tiene gran eficacia. El uso de *niddah* en Ez 7,19 marca un punto decisivo en la transformación del significado. Aquí, el lexema técnico para designar el estado de la mujer en relación con el culto, por el uso metafórico, viene a significar la misma mujer menstruante en el hebreo de la Mishnah.

²³ Así MILGROM, *Leviticus 1–16*, 952.

²⁴ Tal es la conclusión de CRUCE, «La nidda», 242: «la mujer, de impura durante un período breve, se convierte en impura en cuanto mujer».

2.5. El sistema simbólico del mapa de confines

Las leyes de pureza representan un sistema de ordenamiento. En este sistema, el cuerpo sirve como un microcosmos en torno al cual se constituye un macrocosmos²⁵. Simboliza la sociedad o las concepciones socio-religiosas que, a su vez, se pueden expresar en ritos y leyes de pureza. Con ayuda del cuerpo, se marcan delimitaciones. Todo lo que sale del cuerpo le hace impuro. Sin embargo, según las leyes de pureza del Levítico, esto no es válido, por ejemplo, para la saliva, la orina y el excremento. Por tanto, las delimitaciones no se pueden explicar sólo como medidas higiénicas, pues en ese caso también se habría incluido el excremento, como en Dt 23. Veamos ahora cómo ciertas delimitaciones fueron establecidas por los textos y sus procesos de interpretación, así como el papel que el género juega en él.

2.5.1. Niddah como categoría que traza confines cúltricos

En Lv 12 y 15 *niddah* recibió su significado como término técnico cúltrico para la descripción del estado de la mujer con la menstruación que la obliga a permanecer alejada del santuario. El estado de incompatibilidad con el culto dura siete días. Así, el ciclo femenino y el culto están relacionados entre sí por el término *niddah*.

El significado cúltrico fundamental del término varía también en su uso para la polémica en Ez 7,19-20. En este texto, se dice que todos los objetos afectados por la *niddah* se han de eliminar del santuario. Aquí, aparece una distinción entre *niddah* y la impureza.

2.5.2. Niddah como categoría física

En los textos se encuentran pocos detalles fisiológicos en relación con el término *niddah*. Lv 15 no da ninguna indicación de la duración del ciclo femenino o del tiempo entre los períodos de menstruación. Además, no duran necesariamente siete días. La impureza cúltrica puede existir independientemente de las impurezas materiales concretas, incluso cuando el flujo de sangre ya ha cesado. Por consiguiente, *niddah* no es una categoría fisiológica, como tampoco es clara la relación de la mujer después del parto con *niddah*. Al mismo tiempo, las delimitaciones simbólicas se trazan sobre y en el cuerpo de la mujer.

²⁵ Cf. Mary DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu* (Fráncfort: Suhrkamp, 1988) (trad. esp. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* [Buenos Aires: Nueva Visión, 2007], 151-182).

2.5.3. *Niddah como categoría que traza confines de género*

En la Biblia Hebrea, el concepto de *niddah* es exclusivamente reservado para describir a las mujeres o a las personificaciones femeninas. En la Mishnah y en el Talmud, *niddah* designa la menstruación misma. No existe ningún término equivalente para designar el estado del hombre después del derrame seminal, que también hace impuro. En Qumrán (CD 12,1-2; 4 QMMT 45, 10), este concepto específicamente femenino se aplica también al hombre, donde la eyaculación nocturna viene descrita como una impureza semejante a la *niddah*²⁶.

En el Levítico, sin embargo, sólo la impureza del cuerpo femenino está doblemente marcada y agravada con un término particular a causa del cual es colocada entre «los otros»: el extrañamiento (*othering*) de la mujer. Los procesos fisiológicos del cuerpo femenino, determinados por las hormonas, llegan a ser la metáfora para la impureza, que debe aislarse. *Niddah* representa una categoría unilateral, que establece entre los géneros una frontera, la cual puede jugar un papel en la constitución de la identidad, ya que las leyes sobre lo puro/impuro reflejan el ciclo de la vida en el nivel ritual²⁷. Algunas mujeres críticas subrayan que la frontera ha sido trazada por hombres y, por consiguiente, excluye a las mujeres, las judías que observan las leyes relativas a la *niddah* no dejan de redefinirlas para sí mismas. Ellas experimentan la observancia de la *niddah* como un vínculo con la tradición y, así, se definen a sí mismas como judías y mujeres.

2.5.4. *Niddah como categoría que traza confines étnicos y religiosos*

El estado de la menstruación llega a ser una imagen negativa, un símbolo del declive de la sociedad denunciado por Esdras y Nehemías. Con su uso figurativo, el cuerpo femenino aparece como el punto de comparación para la sociedad posexílica, ya que es muy fácil definir y controlar la pureza del cuerpo femenino. *Niddah* se convierte así en una categoría de delimitación étnica.

La designación de la tierra como *niddah*, en Esd 9, sirve para fundamentar la «prohibición de mezclarse». La expresión introduce fronteras en la literatura posexílica de la Diáspora, entre la cultura y la religión de los hebreos y la cultura de «los demás» pueblos (egipcios, cananeos, babilonios, griegos, mujeres y hombres), entre el grupo incluido y el excluido, así como entre los géneros.

En textos como Ez 7,19-20, *niddah* se utiliza en sentido figurativo para la difamación de una práctica religiosa particular. Aquí, se invoca el estado de la mujer menstruante y sirve para delimitar la exclusión social ceremonial y cultural.

²⁶ Cf. Mayer I. GRUBER, «Purity and Impurity in Halakhic Sources and Qumran Law», en Kristin DE TROYER (ed.), *Wholly Woman – Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity* (Harrisburg: Trinity Press, 2003), 65-76; 71-72.

²⁷ Cf. Rachel ADLER, «TUMAH and TAHARAH: Ends and Beginnings», en Elizabeth KOLTUN (ed.), *The Jewish Woman: New Perspectives* (Nueva York: Schocken Books, 1976), 63-71.

Niddah representa lo que se ha de evitar; el término se convierte en un epítome de la ley moral. Esdras y Ez 36,17-18 lo utilizan además como una maldición. Esta literatura constituye la respuesta retórica a la situación de crisis de la comunidad y de la sociedad, en el período posexílico o persa, cuando había que introducir delimitaciones respecto a las nociones de lo puro/impuro transmitidas por el Levítico. Durante este proceso, el cuerpo femenino individual fue instrumentalizado para la demarcación religiosa y cültica. Este proceso se repite a lo largo de la historia de la recepción. Las leyes de pureza llegan a ser una regulación moral que intenta dominar, mediante el cuerpo (de la mujer), la situación que el cuerpo social no podía controlar de ningún modo. Las concepciones morales y las leyes de pureza van de común acuerdo.

2.5.5. *Niddah como categoría que traza confines en la vida sexual matrimonial*

Ya en la Biblia Hebrea las diversas prescripciones de Levítico 15 se pueden entender como una discusión acerca de la obligación de pureza. El caso de las secreciones del varón es tratado como particular. Las prescripciones de pureza se convierten en disposiciones evidentes de la cotidianidad y las medidas para la eyaculación del hombre son transferidas al flujo de sangre de la mujer²⁸.

Las diferenciaciones en la literatura rabínica y talmúdica reflejan la transformación de la ley de pureza. Las relaciones sexuales de parejas casadas estaban prohibidas hasta durante 15 días, o sea, los siete días del flujo de sangre seguidos de siete «días blancos»²⁹. En el Talmud, ya encontramos la primera explicación de estas reglas. La continencia sexual tiene la intención de acrecentar el amor del hombre para con su mujer después de la *niddah* (cf. *b. Nid.* 31b).

La transformación de la prescripción cültica en leyes sobre la moral y el sexo fue promovida intertextualmente por Lv 18–20. Ahí, la relación sexual con una mujer durante su menstruación se considera como un abuso sexual. La destrucción del Segundo Templo, en el 70 d.C., conllevó un cambio en las cuestiones relativas a la pureza cültica. Puesto que no existía acceso al templo, los ritos de purificación ya no eran necesarios, pues habían perdido su vínculo explícito con el culto³⁰. A lo largo de la historia de la recepción de las

²⁸ Cf. David P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS 101; Atlanta: Scholars Press, 1987).

²⁹ Cf. *b. Nid.* 66a y Evyatar MARIENBERG, *Niddah: Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation* (París: Les belles lettres, 2003), 31-32.133.

³⁰ Cf. Blue GREENBERG, «Female Sexuality and Bodily Functions in the Jewish Tradition», en Jeanne BECHER (ed.), *Women, Religion and Sexuality: Studies on the Impact of Religious Teachings on Women* (Genf: WCC Publications, 1990), 1-44; 2: «No había acceso al templo y, por consiguiente, no se necesitaba la purificación. La única persona todavía sometida al rito de purificación era la mujer menstruante, no a causa de la polución y del tabú sino de la prescripción de una relación sexual que no tenía nada que ver con la purificación por al acceso al templo».

prescripciones para la vida diaria, las leyes de pureza, colocadas entre las regulaciones cúltricas cósmicas en Lv 12 y 15, llegaron a ser «leyes familiares»³¹ concentradas sobre la vida sexual de la pareja casada. Sin embargo, sólo unas cuantas leyes tenían, en realidad, validez para la mujer judía³².

2.6. Reflejo intertextual en los textos narrativos

La recepción del término *niddah* en los textos proféticos, o en el uso metafórico, ya ha sido dilucidada. La presentación siguiente se limitará, pues, a considerar, bajo la forma de una reflexión intertextual con respecto a los textos narrativos, si el concepto de la impureza del cuerpo femenino durante la menstruación –independiente del uso de *niddah* como término cúltrico técnico– juega algún papel. Además, en el trasfondo está la pregunta sobre si las leyes de pureza se integraron, al menos en los escritos relativos a la práctica de las mujeres, en la vida cotidiana. En los textos narrativos, el fenómeno del flujo menstrual de sangre, o del ciclo femenino en general, tiene sólo un papel marginal (Gn 18,11; 31,35 y 2 Sm 11,2-5). Estos relatos no parecen conocer el uso lingüístico de las leyes de pureza. Si prestamos atención, Gn 31,35 y 2 Sm 11 están más relacionados porque tienen en común la cuestión del género y la impureza.

2.6.1. «Me sucede lo que les pasa a las mujeres» (Gn 31,35)

Raquel, queriendo esconder los *terafim* –o sea los dioses domésticos– de su padre Labán, se sienta encima de ellos. Responde a su padre, que los está buscando, que no puede levantarse. El texto de Gn 31,35b pone en boca de Raquel esta formulación ambigua: «Me sucede lo que les pasa a las mujeres» (cf. la formulación en Gn 18,11). Si la expresión de Raquel se entiende como un eufemismo sobre la menstruación, ello implica que habla de modo figurativo a causa de un tabú. Con referencia a Lv 15, el versículo se interpreta en este sentido; por consiguiente, Labán, temiendo perder su pureza por tocar los objetos sobre los que Raquel está sentada³³, evita el contacto y no le or-

³¹ Cf. la presentación de MARIENBERG, *Niddah*, 40-41.147-156.275-279.

³² Cf. GREENBERG, «Female Sexuality», 28-29, que observa personalmente estas reglas: parte de la idea de que, fuera de las comunidades ortodoxas, son pocas las que lo hacen. Pnina Navè LEVINSON, «Women and Sexuality: Traditions and Progress», en *Women, Religion and Sexuality*, 45-63, especialmente 45; en sus reflexiones introductorias mantiene que la mayoría de los judíos y de las judías piadosos se sitúan más allá de los grupos ortodoxos. Así, el judaísmo reformado subraya que la menstruación es un asunto privado y no impide la adopción de deberes religiosos. Cf. también BIALE, *Women and Jewish Law*, 148.158.173-174.

³³ Según, por ejemplo, VAN DER TOORN, *From her Cradle*, 52-53, que de aquí concluye que las prescripciones de pureza en el Levítico están profundamente arraigadas en la «creencia popular».

dena a Raquel levantarse. Para él (¡y también para Raquel!) sería impensable guardar en un lugar impuro los *terafim*, que, evidentemente, tienen una significación vital para todos. Sin embargo, la estrategia del texto es que no presenta ninguna evidencia de que Raquel tenga la menstruación. En realidad, ella no dice ni una palabra sobre la impureza. Por otra parte, este tipo de temor respecto al contacto con la contaminación o el peligro no es compatible con el beso que Labán da a su hija cuando se despiden (Gn 32,1), o aun con la búsqueda minuciosa en todas las cosas y en la tienda. De hecho, según Lv 15,19-21, ambos actos le hubieran dejado impuro. El razonamiento de Raquel indica otro significado. No dice que Labán esté en peligro sino que no puede levantarse porque le sucede «lo que les pasa a las mujeres». Sin embargo, en Lv 15 no se dice que la mujer no deba levantarse durante su menstruación, por ejemplo, a causa de su debilidad.

2.6.2. «Ella acababa de purificarse de su regla» (2 Sm 11,4)

En 2 Sm 11, vemos con los ojos de David a una mujer hermosa bañándose en una terraza cerca de la casa del rey (v. 2). Unos versículos después, tras el relato de la unión sexual de David con esta mujer, Betsabé, esposa de Uría, el texto dice: «ella acababa de purificarse de su regla» (v. 4). ¿A qué hace referencia esta noticia? No se refiere directamente al baño que David había observado sino a la relación sexual. La formulación en el v. 4 recuerda el mundo del lenguaje sacerdotal, aunque la referencia no es explícita. Si la expresión designa un baño de purificación después de la menstruación, no puede ser una interpretación directa de Lv 15. Este texto no prescribe la purificación después de la regla; tal prescripción aparece sólo más tarde, en la literatura posbíblica. Con la referencia al baño de Betsabé –en el sentido de baño de purificación– el autor indica quizá, sutilmente, que Betsabé no estaba embarazada de su marido porque acababa de tener su período.

La regla derivada de las prescripciones en Lv 15, estipulando que cuando se ha acabado su período de siete días en que no es apta para el culto la mujer debe someterse a una ablución, no concuerda con el embarazo inmediato de Betsabé después de un único coito, que además parece improbable en este momento. Nada en el texto sugiere que 2 Sm 11 presuponga, como lo hace la Mishnah, otros siete días de separación después del fin de la *niddah*.

A primera vista, 2 Sm 11 evoca un contexto forjado por Lv 11–15; sin embargo, como hemos visto, las referencias son muy poco claras. Por tanto, el término de «abstinencia/impureza cáltica» utilizado aquí proviene efectivamente de la literatura cáltica pero no está relacionado con la «purificación» en las leyes de pureza. Quizá 2 Sm 11 es un intento de aplicar a la vida cotidiana y privada un término derivado del ámbito del culto. Finalmente, no se ve claramente hasta qué punto el texto se refiere al sistema de Lv 15.

2.6.3. *Textos narrativos externos al mundo de la representación cültica*

Los textos narrativos no permiten sacar ninguna conclusión sobre la aplicación de las leyes de pureza de Lv 15, al menos desde un punto de vista negativo. No se puede comprobar una inscripción clara en la vida diaria³⁴. Los textos no utilizan una terminología unificada. La formulación en Gn 31 (cf. Gn 18) representa una expresión eufemística; pero no se ve lo que oculta. Asimismo, no se establece una correlación evidente con la menstruación. El silencio sobre ésta posiblemente forma parte del tabú. Al menos los fenómenos físicos quedan escondidos tras los modos de decir.

El vocabulario de los textos narrativos no sólo es muy distinto del de las leyes de pureza y de los textos proféticos sobre los que influyeron, también tienen mundos conceptuales muy distintos. Por tanto, ni los narrativos en el Génesis ni el relato en 2 Sm 11 representan interpretaciones de textos legales. Además, estos pasajes no hablan de un aislamiento durante la menstruación o la enfermedad. Independientemente de la reflexión intertextual de Lv 15, a pesar de que en la literatura narrativa se trata de ello, la vida cotidiana de la mujer durante las menstruaciones no son visibles.

2.7. *Sobre la correspondencia entre el texto y la práctica*

Así, la importancia de los textos del Levítico para la vida diaria se evalúa diversamente. ¿Qué prácticas reflejan las leyes de pureza? ¿Pretenden dar instrucciones destinadas a ser aplicadas? La prescripción «ritual», ¿es una categoría histórico-religiosa³⁵, etnológica o histórica formal? ¿Cómo podemos determinar la relación entre el ritual y la vida diaria? Siempre que el Levítico se entiende como un programa ritual, entra en contradicción con la estructura literaria específica de los textos³⁶. No en último lugar, el carácter complementario de las leyes de pureza manifiesta que éstas son construidas según el esquema estricto del texto ritual ideal típico.

La variedad de interpretaciones dentro del judaísmo muestra que, en la práctica, se quieren llenar los huecos dejados en los textos a fin de garantizar

³⁴ Cf. FELD, «Menstruation», 775, que críticamente pregunta «si estos textos [o sea las prescripciones de purificación] fueron concebidos “con la mirada en la vida cotidiana y doméstica”», como lo supone GERSTENBERGER, *Das 3. Buch Mose*, 118.

³⁵ A propósito de la impureza en las tres religiones monoteístas, véase Maddalena DEL BIANCO COTROZZI, *Precetti e riti di purità femminile nelle tre grandi religioni monoteiste* (Udine: Forum, 2004).

³⁶ Según Erich ZENGER, «Das Buch Leviticus als Teiltex der Tora/des Pentateuch: Eine synchrone Lektüre mit diachroner Perspektive», en Heinz-Josef FABRY y Hans-Winfried JÜNGLING (eds.), *Leviticus als Buch* (BBB 119; Berlin/Bodenheim: Philo, 1999), 47-83; 71, sobre la base del orden del contenido de este libro, enteramente centrado en el Dios que quiere la reconciliación, concluye que «la interpretación unilateral, según la cual el libro de Levítico es una colección de leyes cülticas o siquiera un manual para la formación de los sacerdotes, debe ser excluida».

una aplicación apropiada. Los escritos rabínicos intentan hacerlo, ordenando la desaparición total de la mujer tanto después del parto como durante la menstruación (*m. Nid.* 4, 3; 10, 8; *Miqw.* 8, 1.5). Las prescripciones relativas a la dimensión, el aspecto y la afluencia del agua de la *mikva* en la literatura judía del siglo I a.C. se han de entender sobre este trasfondo.

Con ayuda de la arqueología, las y los investigadores buscan pruebas extrabíblicas de las leyes de pureza en la vida cotidiana. Se ha demostrado que el ritual de los baños de purificación (*mikvot*) se propaga sólo hacia el principio de la era presente³⁷. La explicación de los hallazgos que provienen del Segundo Templo es controvertida porque los baños se pueden entender no sólo como una interpretación ritual de las leyes de pureza. Los baños excavados en la parte superior de Jerusalén también se han de considerar en relación con la higiene personal de la clase alta, bajo la influencia helenística. Los hallazgos arqueológicos hacen pensar que las leyes de pureza no se reflejan en la práctica diaria en el antiguo Israel, sino que, más bien, son un ideal posterior³⁸, que a su vez determina, incluso hoy día, la historia social del judaísmo. En ellas –como también en las prescripciones para la construcción del santuario– es característica una cierta distancia de la realidad.

Es difícil establecer la relación entre el texto y la práctica, algo que necesitaría una discusión metodológica. Con todo, los textos legales del Antiguo Testamento tienen poca repercusión en la literatura narrativa y profética. Pero si los textos no reflejan la ley aplicada, ¿qué son? Así, los intentos de identificar los textos como reflejos directos de la «realidad» a menudo conducen a aporías. Al contrario, las preguntas siguientes pueden y han sido estudiadas a nivel literario: ¿Cómo se transmiten las reglas? ¿Qué explican y qué no explican? De este modo, la estilización en el Levítico representa más bien el carácter programático del texto.

3. LA PUREZA Y LA IMPUREZA DEL HOMBRE

No obstante, Lv 15, el capítulo de las prescripciones relativas a la pureza que durante mucho tiempo era la base de los comentarios, habla de las emisiones sexuales del hombre y de la mujer, partiendo no de la mujer sino del hombre. Las eyaculaciones anormales del hombre (vv. 3b-15) constituyen el

³⁷ Cf. Andrea M. BERLIN, «Jewish Life Before the Revolt: The Archaeological Evidence», *JSJ* 36 (2005) 417-470; 452: «los *mikva'ot* aparecen por primera vez en contextos de principios de la primera mitad del siglo I a.C.; antes no hay ningún indicio de tales instalaciones en los asentamientos judíos».

³⁸ Cf. Meindert DIJKSTRA, «Schone Handen: Reinheid in de Culturen van de Levant», *Phoenix* 48 (2002) 73-92.91.

preludio con que vienen a equiparse, del lado del género femenino, los flujos de sangre anormales de la mujer (vv. 25-30). A las dos prescripciones relativas a los hombres corresponden dos relativas a las mujeres. A menudo se habla de la estructura concéntrica de este capítulo. La sección que trata del derrame seminal del hombre (vv. 16-17) y el pasaje sobre el flujo menstrual de la mujer (vv. 19-24) están situados en torno a la prescripción relativa al coito (v. 18). Estas reglas están enmarcadas por las prescripciones sobre casos «patológicos», aunque el texto mismo ignora esta categoría. Ahora bien, considerando la construcción de todo este capítulo de Lv 15, se ve claramente que la separación por secreción es análoga no con el pene y su emisión de semen (vv. 16-17), sino con el flujo de sangre menstrual de la mujer. Los comentarios, que en el primer caso hablan de emisiones debidas a enfermedades, intentan así subrayar la distancia, la imposibilidad de comparar la emisión sexual del hombre con la menstruación de la mujer.

3.1. Las emisiones «anormales» del hombre

En el versículo 2 de función introductoria, se utiliza un verbo no especificado con respecto al hombre, «e-manar», que reaparece a lo largo de este capítulo en relación con los cuerpos masculinos y femeninos. No se dan más detalles sobre la clase de emisión del hombre; sólo la preposición «de»/«e-» deja claro que la separación por secreción representa el traspaso de los límites corporales (véase *infra*, apartado 1). La selección de este término para ambos géneros en este texto viene dilucidada por la explicación del sentido específico para cada género: «1. emisión de mucosidades de los hombres», que algunos comentarios y diccionarios identifican, en el sentido de una especificación médica, la gonorrea benigna³⁹, y «2. flujo de sangre de mujeres»⁴⁰, así lo expresa la perspectiva médica de los exegetas, haciendo una distinción clara entre el cuerpo masculino y el femenino. Al mismo tiempo, parecen creer que es posible clasificar secreciones diversas como la emisión (moco) sexual del hombre y la menstruación de la mujer, o incluso un flujo de sangre inusual prolongado. En realidad, el texto no utiliza el verbo *fluir* sin señalar el género. En v. 19, con respecto a la mujer, adiciones como la precisión de que la materia emitida es la sangre, dejan claro que se trata del flujo de sangre menstrual y, por tanto, un tipo de emisión diferente de la del hombre.

A propósito de las emisiones «anormales», el texto dice: «Si un hombre sufre de gonorrea en su miembro, éste es impuro». La expresión «éste es im-

³⁹ Cf. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 907; KOEHLER y BAUMGARTNER, *Lexicon*, 255; y GERSTENBERGER, *Das 3. Buch Mose*, 187. LEVINE, *Leviticus*, 215, piensa en una infección del sistema urinal.

⁴⁰ GESENIUS, *Wörterbuch*, 195; cf. también KOEHLER y BAUMGARTNER, *Lexicon*, 266.255.

puro» puede referirse al hombre o a la emisión. La pregunta sobre quién o qué está declarado «impuro» plantea todavía otra pregunta general. En este texto, ¿se hace una distinción entre la persona y la emisión? La formulación hebrea dice que un hombre *es* un emisor y, por consiguiente, la persona está identificada con la emisión. Probablemente hay que entender el texto con este doble sentido.

3.2. Eyaculación

En el segundo caso, se trata de la eyaculación: «Cuando un hombre haya tenido un derrame seminal» (Lv 15,16a). En parangón con el flujo seminal del hombre (vv. 2-3) al principio de este capítulo, la construcción relativa al derrame seminal es totalmente diferente. No se menciona la «carne» masculina y tampoco se utiliza el verbo *fluir* para describir el proceso fisiológico. En la prescripción de purificación que sigue (v. 17), se dice que se ha de lavar «todo lo que está hecho de carne». Aparentemente, «todo» ha sido introducido para explicitar que, a la diferencia del v. 3, en que la palabra *carne* designa exclusivamente el miembro masculino, el v. 17 considera el cuerpo entero. Lv 15,16.17 habla de la emisión de semen. El genitivo representa un término técnico concretamente neutro. Por el derrame seminal el hombre queda impuro durante un día. Los objetos que el semen haya tocado y la mujer con la que ha estado también quedan impuros hasta la tarde. Sin embargo, los textos no dicen por qué el derrame de semen contamina. Con todo, el acento recae sobre el aspecto cúlrico.

La prescripción relativa a la conducta apropiada en el campamento militar, en Dt 23,11, también considera el derrame seminal. El campamento se ha de mantener santo para que Yhwh no lo deje. Ésta es la argumentación. El texto menciona un «evento nocturno». Esta expresión es peculiar y se ha de entender como un eufemismo para el derrame seminal. Después de lavarse, los hombres pueden volver al campamento por la tarde del día siguiente. Eso significa que el cuerpo refleja la concepción de la santidad. Este pasaje comparte aspectos del mundo conceptual de Lv 15, pero los expresa de una forma lingüística distinta. No es claro si 1 Sm 20,26 también hace referencia a un derrame seminal, cuando Saúl explica la ausencia de David por un «acontecimiento», el cual le ha dejado impuro y le impide venir a la mesa para cenar. Según Lv 15, eso sólo le mantendría alejado del culto y no necesariamente de una mesa de banquete.

Otros textos, como Nm 5,2-3 (con respecto a los hombres y las mujeres), Lv 22,4 y 2 Sm 3,29, que también contienen el término técnico *fluir*, presuponen Lv 15. Sólo 2 Sm 3,28-29 está en un contexto narrativo: David maldice a Joab y su casa (¿exclusivamente masculina?) con una serie de infecciones

cutáneas, malos derrames, la cojera, la muerte a espada y el hambre. Aquí, en contraste con Lv 15, la infección cutánea y el derrame no son principalmente impedimentos culturales, sino trastornos del equilibrio social y corporal del individuo y de su comunidad.

Con todo, sorprende el hecho de que la condición cultural de impureza del hombre tras una eyaculación haya encontrado una recepción muy limitada ya sea dentro o fuera de los textos bíblicos.

4. ¿«IMPURO» O «EN CONFLICTO CON EL CULTO» O «ABSTINENCIA DEL CULTO»?

En este apartado haremos una relectura de las categorías de puro/impuro, subyacentes en esta contribución, que contienen una expresión explícita relativa al género. En el lenguaje actual, lo puro y lo impuro están relacionados sobre todo con la higiene corporal y con concepciones de moralidad. Sin embargo, en el Levítico los adjetivos *puro* e *impuro* describen el cuerpo en relación con el culto. Según Lv 11–15, un cuerpo puede estar limpio o en conflicto con el culto.

4.1. Malentendidos

En muchos estudios sobre este tema, el acento del término *impuro* recae sobre su relación de contraste con *puro*⁴¹. Eso corresponde enteramente con las prescripciones del Levítico, donde se habla muy poco de la pureza. Podríamos definir negativamente la pureza como la ausencia de impureza. Determinar la relación entre las dos raíces hebreas שָׁמֵא (impuro) y טָהוֹר (puro) es, sin embargo, más complicado de lo que podamos pensar de la traducción de la pareja antitética «puro»/«impuro». A diferencia del griego y del latín así como de los idiomas indoeuropeos en los que han influido, estos dos lexemas en hebreo no pertenecen a la misma familia de palabras, sino que derivan de dos raíces completamente independientes entre sí. Los numerosos estudios –y también esta presentación– parten de la «construcción lingüística antitética que sigue la Biblia Griega»⁴² con su distinción entre ἀκάθαρτος (impuro) y καθάρος (pu-

⁴¹ Jean L'HOUEUR, «L'Impur et le Saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique: Partie I: L'Impur et le Pur», ZAW 115 (2003) 524-537, entiende, como ya lo indican el título y el subtítulo, lo impuro como la categoría dominante para el Levítico. Cf. el resumen de la investigación sobre las concepciones de la impureza en la Biblia Hebrea y en el judaísmo, en Jonathan KLAWANS, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 3-20.

⁴² PASCHEN, *Rein und Unrein*, 13.

ro) y no de la concepción hebrea de las leyes de pureza en el Levítico. «Puro» representa, según la Septuaginta, la categoría fundamental, e «impuro», marcado por el prefijo privativo (α o im-), es su negación. Sin embargo, esta variación no existe en hebreo. Por lo tanto, es incorrecto traducir טהור por «puro» y טמא por «impuro»⁴³. De acuerdo con ello, quisiera argumentar a favor de traducciones alternativas, por ejemplo «en conflicto con el culto» o «peligroso para el culto», respecto a la «abstinencia del culto», expresiones que no contienen ningún *privativum* y no son construidas como antítesis de «puro».

Ambos lexemas se entienden sólo en relación con una tercera categoría: la santidad. «Todo lo que se opone a la esfera de Dios es impuro». «La pureza da la posibilidad de entrar en esta esfera⁴⁴». Por consiguiente, lo puro debe considerarse en paralelo con lo santo (Lv 10,10; Ez 22,26). Es posible describir lo santo en analogía con lo impuro como una realidad dinámica en la cual lo puro es estático. Aun si la santidad aparece, a primera vista, como absolutamente contraria a la impureza, sus estructuras características son parecidas. Comparten una base común. También lo santo puede contaminar (Lv 16,27-28; Nm 19,7). Sin embargo, sigue constituyendo una pareja de contraste con «impuro». Según el Levítico, el deber sacerdotal es separar lo santo de lo profano, lo puro de lo impuro (Lv 10,10; cf. 11,47; 20,25).

En textos no cúlticos, «puro» es, aparentemente, la categoría dominante. Estos textos representan la impureza como un estado privado de la pureza; sin embargo, muestran diversos tipos de negación (Gn 7,2.8; Dt 23,11 y 1 Sm 20,26). No se encuentra un lenguaje construido con fórmulas parecidas a las del Levítico. Para expresar un estado no puro, se utiliza la negación del término hebreo טהור (puro) que acentúa más claramente la bipolaridad. En estos textos no cúlticos, la pureza constituye el trasfondo sobre el cual la condición opuesta se cualifica como «impura».

Mientras «puro» (= idóneo para el culto) es la categoría dominante en los textos no cúlticos, en los textos cúlticos la raíz «impuro» (= abstinente del culto) tiene este papel. Los textos se mueven en torno al estado de idoneidad para el culto. La pureza es secundaria, ya que la impureza es contagiosa y puede infectar. La impureza tiene un poder que intentan neutralizar las prescripciones de Lv 12 y 15. Por tanto, estos capítulos indican lo que uno debe hacer para eliminar la no idoneidad cúltica, pero no dan una explicación detallada de esta condición. Las traducciones usuales de «impuro» y «puro» motivan la asociación con condiciones materialmente perceptibles. «Puro» e «impuro» (abstinente del culto) son, en Lv 12 y 15, nociones abstractas relativas al culto.

⁴³ Cf. Ina WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel: Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (SBS 153; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993), 38.

⁴⁴ Hans-Jürgen HERMISSON, *Sprache und Ritus im Altisraelitischen Kult: Zur «Spiritualisierung» der Kultbegriffe im Alten Testament* (WMANT 19; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965), 89.

4.2. *La impureza, ¿es una realidad material?*

Las formulaciones como «derrame de su impureza»⁴⁵ en Lv 15,25b.30b, o respecto a «la impureza sobre/encima de una persona» en 7,20, hacen pensar, a primera vista, en una concepción material de la impureza. Sin embargo, en la descripción de la condición de la parturienta, en Lv 12, la sangre no es el punto de referencia de la impureza; si fuera el punto de referencia, la concepción de la impureza tendría que identificarse con el flujo de sangre. Pero la duración del flujo varía de un caso a otro. Por otro lado, es más que cuestionable que la duración del flujo sea el doble después del nacimiento de una niña. Por lo tanto, el estado posparto de la mujer, cúlticamente no apta, no se puede establecer por el flujo de sangre. En este caso, el período de impureza se podría relacionar con la duración del flujo de sangre, como lo indican las explicaciones rabínicas con formulaciones como «después del último derrame de sangre, debe contar siete días» o «es inepta para el culto durante el tiempo del flujo de sangre y los siete días siguientes»⁴⁶. En Lv 12, la impureza está construida mediante el recurso al cuerpo de la mujer, sin incluir, sin embargo, los procesos fisiológicos. Por ello es constitutivo (el cuerpo) en la percepción de los géneros.

4.3. *Un término con una función ritual*

Más de la mitad de las derivaciones de la raíz טמא (impuro) aparecen en el libro del Levítico⁴⁷. En los textos sacerdotales cúlticos «impuro» es un «término funcional»⁴⁸ que permite una afirmación sobre la (no) idoneidad para el culto. En el Levítico, se hacen apreciaciones diversas. El contacto sexual con una mujer durante su menstruación implica, según Lv 15, que el estado de *niddah* esté sólo temporalmente transferido al hombre. Según Lv 18–20, tal acción merece la pena de muerte y tiene como consecuencia la exclusión de la comunidad porque contamina el país. ¿Significa eso que en Lv 18–20 y en la literatura profética las categorías están desdibujadas porque las cuestiones de la idoneidad para el culto determinada por el cuerpo tratan al mismo tiempo de la moral sexual? Probablemente no es ésa la perspectiva del libro, puesto que, para el Levítico, ambas regulaciones implican la protección contra el traspaso de los límites.

⁴⁵ Cf. BACHMANN, *Geschlecht und Un-/Reinheit*, 171: «todos los días del flujo de su impureza»; GERTENBERGER, *Das dritte Buch Mose*, 180: «todos los días del flujo de su impureza».

⁴⁶ Cf. *b. Nid.* 66a y MARIENBERG, *Niddah*, 31-32.133-134.

⁴⁷ Cf. PASCHEN, *Rein und Unrein*, 27; L'HOUE, *L'Impur et le Saint*, 526.

⁴⁸ Theodor SEIDL, «Rein und unrein», en Manfred GÖRG y Bernhard LANG (eds.), *Neues Bibel-Lexikon* (3 vols.; Zürich: Benzinger, 1991-2001), 3:315-320; 317. Cf. Geburgis FELD, «Leviticus: Das ABC der Schöpfung», en Luise SCHOTTROFF y Marie-Theres WACKER (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 21999), 40-53; 41.

En la literatura exegética se hace una distinción entre las contaminaciones, en parte inevitables, y las que son el resultado de infracciones y, como tal, prohibidas⁴⁹. Estos grupos tienen características diferentes. Las contaminaciones que provienen de causas externas, por ejemplo a través del contacto con un cadáver o con el derrame de semen, pueden transmitir su potencia de contagio a un tercero; más aún, éstos también, por así decirlo, irradian⁵⁰. Por tanto, se han de tomar medidas para anticipar lo que podría amenazar el espacio sagrado. Estas contaminaciones son «contagiosas»; pero, al mismo tiempo, se pueden eliminar con ayuda de los ritos de purificación, por ejemplo con la espera temporal o un baño.

Para Lv 11–15, «impuro» es una categoría cültica que describe el estado de un objeto con respecto al culto y al santuario. Por eso, no es una categoría que debe provocar la repugnancia⁵¹. Eso es lo quiere expresar la traducción del hebreo **טָמֵא** por «no idóneo para el culto», «cúlticamente impuro»⁵², «peligroso para el culto», «abstinente del culto» o «en conflicto con el culto».

4.4. *Impureza como delimitación*

Las leyes de pureza implementan delimitaciones entre el interior y el exterior, entre la vida y la muerte, y, no en última instancia, entre los géneros. Los derrames corporales contaminan porque las aperturas en el cuerpo simbolizan puntos vulnerables, situados en la frontera entre el interior y el exterior. Gracias a las leyes de pureza es posible definir y mantener el orden. En este sentido, la concepción cültica de la «impureza de la mujer durante la menstruación» fue transformada en las situaciones de crisis de la sociedad posexiliar y fue instrumentalizada para las delimitaciones étnicas o religiosas.

Las leyes de pureza tratan tanto de los procesos fundamentales de la vida como de las encrucijadas de las fronteras en la vida y la historia⁵³. La pregunta

⁴⁹ David P. WRIGHT, «Unclean and Clean: *Old Testament*», *ABD* VI, 729-741; 729, habla de «impureza permitida», «condiciones naturales y necesarias» y de «situaciones pecaminosas»; Tikva FRYMER-KENSKY, «Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel», en Carol L. MEYERS (ed.), *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Friedmann* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 399-414, distingue entre «ritual pollutions» y «danger beliefs».

⁵⁰ Al contrario, se habla de la «incomunicabilidad» de las poluciones (cf. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*).

⁵¹ Cf. Mary DOUGLAS, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 151: «Impuro no es un término de horror psicológico y de repugnancia, es un término para el culto... Introducir sentimientos en la traducción falsifica, y suscita más preguntas».

⁵² Cf. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult*, 25: *kultuntauglich* (idóneo para el culto), en Ulrike BAIL (ed.), *Bibel in gerechter Sprache* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, 32007), a menudo se utilizan las expresiones *kultunfähig* (no idóneo para el culto) o *kultunrein* (cúlticamente impuro).

⁵³ Cf. Irmtraud FISCHER, «Donne nel Antico Testamento», en Adriana VALERIO (ed.), *Donne e Bibbia* (Storia ed esegesi, La Bibbia nella Storia 21; Bologna: Dehoniane, 2006), 161-196; 186-187: «Esta época no sólo es la más fructífera para el desarrollo de la literatura sino también un tiempo de po-

es si las prescripciones imponían las mismas limitaciones a ambos géneros o si estas limitaciones tenían los mismos motivos.

Se supone a menudo que las prescripciones en Lv 11–15 también trazan un límite entre la vida y la muerte. El estado que amenaza la vida y pertenece al poder de la muerte sería el estado «impuro»⁵⁴. Sin embargo, no hay ninguna referencia explícita a la muerte en el sistema de Lv 11–15. En Lv 10,4-5; 21,11; 22,4; Nm 6,6–7,9; 9,6-11; 19,14; 31,19-20.24 se trata del contacto con los muertos. Los comentaristas se sirven de estas categorías para mantener que, siendo el Dios de Israel el Dios de la vida, estas leyes quieren alcanzar el control sobre el ámbito de la muerte⁵⁵.

El sistema de ordenamiento que traza el límite entre la vida y la muerte recibe un fundamento teológico. Las diversas emisiones corporales, el contacto con los muertos y las enfermedades de la piel están situados dentro de este sistema. Sin embargo, éste no puede explicar claramente los cambios eczematosos que afectan a la piel, a los textiles y a las casas pero, según Lv 13–14, no llevan a la muerte. La pérdida de semen durante el coito contamina porque representa una pérdida de vida. Sin embargo, eso no explica por qué también la eyaculación de semen durante el coito causa impureza ya que sirve para la fecundación eventual, o sea, para una vida nueva. Además, sólo el hombre pierde su semen, por lo que la mujer no queda necesariamente impura. Con referencia a Lv 17,10-14, según el cual la vida está en la sangre, se afirma que el flujo de sangre genital de la mujer contamina⁵⁶. El razonamiento de que el ser humano entra en contacto con la esfera del mal cuando la sangre sale del cuerpo es plausible sólo en un primer momento. En realidad, la vida también está en la sangre que sale del cuerpo herido, pero en este caso no contamina.

Cuando se utiliza como explicación única el sistema de superación de las fronteras, resulta incomprensible por qué en el sistema del Levítico no todos los derrames corporales contaminan. Para este sistema, lo que fluye del cuerpo, por ejemplo la orina, el sudor y el excremento, no contamina. Así vemos que el sexo y la sexualidad juegan, evidentemente, un papel decisivo. Las lágrimas, por ejemplo, no pueden estar relacionadas con la procreación y, por lo tanto, son menos idóneas para simbolizar relaciones sociales. La sangre

larización: mientras las leyes sacerdotales, mediante las categorías de puro e impuro, alejan cada vez más a las mujeres de la participación regular en la vida cultural, hay manifiestamente un movimiento de oposición que ha encontrado su expresión en la formación de los libros de mujeres de la Biblia».

⁵⁴ Cf. PASCHEN, *Rein und Unrein*, 60-64, que habla sobre la «impureza de la muerte» (60.63); MILGROM, *Leviticus 1–16*, 766-767.1000-1004; L'HOUE, *L'Impur et le Saint*, 532.

⁵⁵ Cf. MILGROM, *Leviticus 1–16*, 767: «La pérdida de sangre vaginal y semen, ambos que contienen la semilla, significa la disminución de la vida, que si no era parada, conducían a la destrucción y la muerte. Y esto era un proceso inalterablemente en oposición al Dios de Israel, la fuente de su vida».

⁵⁶ Cf. MILGROM, *Leviticus 1–16*, 767.

contamina exclusivamente en el contexto de la reproducción cuando está puesta en relación con la no idoneidad para el culto. Nunca se dice que la sangre es impura; al contrario, está asociada con la noción de pureza, por ejemplo en Lv 12,4, que habla de la «sangre de purificación». Por una parte, según Lv 12 y 15 la no idoneidad cúlrica es específicamente sexual y, por otra parte, el sexo construye y normativiza la idoneidad cultural.

5. PUREZA/IMPUREZA O HABILITACIÓN/INHABILITACIÓN CÚLTICA EN PERSPECTIVA DE GÉNERO

Las relecturas en los apartados anteriores han mostrado la ambivalencia de la categoría puro/impuro en las leyes de pureza con respecto a la percepción de los géneros. ¿Es posible superar la recepción misógina, con su deprecio del cuerpo, que encontramos en las leyes y el ámbito extrabíblico?

5.1. *Relectura de las categorías en la perspectiva del género*

¿Habría que titular de otro modo este artículo y en vez de «“puro”/“impuro” como categoría relevante de género» debiera llamarse «No idoneidad cúlrica como categoría de género»? ¿Qué observaciones nos ha proporcionado el hecho de atribuir una mayor importancia al cuerpo femenino en Lv 11–15 (y en el capítulo 12) y en los textos bíblicos en general? Hemos tratado del cuerpo femenino según su énfasis en la Biblia y en los escritos extrabíblicos, y de la diferencia del cuerpo masculino en Lv 15.

La categoría «impuro» ha ilustrado que las traducciones a lo largo de la historia de la recepción y de la influencia de los textos jugaron un papel decisivo, incluso en el contexto exegético. De hecho, la transmisión de los textos implica tomar algunas decisiones preliminares. Se hace necesaria una revisión de los diccionarios y de las traducciones de la Biblia desde la perspectiva del género³⁷.

5.2. *¿Impureza como exclusión del culto?*

Según la información en la Biblia Hebrea, las mujeres asumían varios papeles en las ceremonias religiosas y, entre éstos, se pueden distinguir un papel

³⁷ Cf. las traducciones de la Biblia que prestan atención a esta cuestión: *Bibel in gerechter Sprache, The Contemporary Torah*. Sobre este tema, véase Dorothea ERBELE-KÜSTER, «Ungerechte Texte und gerechte Sprache: Überlegungen zur Hermeneutik des Bibelübersetzens», en Helga KUHLMANN (ed.), *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 222-234.

profesional y elementos laicos⁵⁸. Así, un texto como Lv 12, que ordena a la madre del recién nacido ofrecer una víctima de expiación después de la expiación de su tiempo de purificación, presupone la participación activa general de las mujeres en el culto.

La bendición de la puérpera (*churching of the mother*), una costumbre que existió hasta el Vaticano II, se remite a este texto. Sin embargo, este ritual se puede comprender sólo como un rito de purificación para la madre después del parto. Además, se describe en relación con la aparición reciente, entre los rituales nuevos para las mujeres, del rito de acción de gracias para el nacimiento⁵⁹.

Para Lv 11–15, el término hebreo con el significado «impuro» es una categoría cültica, que describe el estado de un objeto con respecto al culto y al santuario. ¿Qué implica la falta de idoneidad temporal de las mujeres (y de los hombres) para su participación en el culto? Como ya hemos visto, en la historia de la recepción la no idoneidad cültica, descrita en las leyes de pureza, tiene rostro femenino. La insistencia en los flujos sexuales de las mujeres como un caso especial, para impedirles entrar en el santuario, todavía se mantiene hoy día⁶⁰. Así, en la historia de los efectos, con la impureza cültica reiterada de las mujeres durante su menstruación y debida al parto, se justificaba implícita y explícitamente su exclusión del servicio sacerdotal. Sin embargo, de un lado, la Biblia Hebrea misma no da ninguna razón para reservar el sacerdocio a los varones; y, del otro lado, la imagen es mucho más matizada.

La idea de que las mujeres estaban ritualmente impuras durante gran parte de su vida a causa del sistema de Lv 11–15 se ve refutada por varias razones. El ciclo menstrual de las mujeres en el antiguo Israel no era tan regular como el de las mujeres en los países industrializados modernos, donde la nutrición es alta en proteínas. El número de embarazos era más elevado y los flujos de sangre posparto volvían más tarde en relación, entre otras causas, con el tiempo de la lactancia. Finalmente, la menopausia tenía lugar más pronto. Como la reflexión intertextual ha mostrado, las prescripciones del Le-

⁵⁸ Phyllis A. BIRD, «The Place of Women in the Israelite Cult», en EADEM, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 81-102, hace la distinción entre «women in cultic service» (mujeres en el servicio cültico) y «women as worshippers» (mujeres como adoradoras); Hennie J. MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (Leiden: Brill, 2003), hace una distinción análoga entre «women as religious specialists» (mujeres como especialistas religiosas) y «women as worshippers» (mujeres como adoradoras). A propósito de la situación de las mujeres en la literatura, véase Dorothea ERBELE-KÜSTER, «Der Dienst der Frauen am Eingang des Zeltheiligtums (Exodus 38:8): Kultisch-religiöse Verortungen von Frauen in Exodus und Leviticus», en Riemer ROUKEMA (ed.), *The Interpretation of Exodus: Studies in Honour of Cornelis Houtman* (CBET 44; Lovaina: Peeters, 2006), 265-281.

⁵⁹ Cf. Grietje DRESEN, «The Better Blood: On Sacrifice and the Churching of New Mothers in the Roman Catholic Tradition», en *Wholly Woman – Holy Blood*, 143-164.

⁶⁰ El líder de una iglesia presbiteriana de Corea mantiene desde hace mucho tiempo, con referencia a Lv 15, que las mujeres en «su» iglesia están excluidas del oficio de la predicación. Cf., sobre la historia occidental de la recepción de las leyes de Lv 15 relativas a las mujeres: *Wholly Woman – Holy Blood*.

vítico apenas tenían influencia sobre las tradiciones narrativas; por lo tanto, debemos preguntarnos hasta qué punto determinaban la vida diaria. Aquí se hace hincapié en su carácter programático utópico.

Además, se dice que incluso durante el tiempo de su impureza ritual las mujeres no estaban totalmente excluidas de la participación en el culto⁶¹. En ninguna parte del Levítico o de las leyes de pureza en la Biblia Hebrea se dice que las mujeres están excluidas del culto y no pueden asumir funciones oficiales. Por otra parte, con este motivo, del mismo modo es posible excluir del culto a los hombres, ya que ellos también quedan a menudo cúlticamente impuros, por ejemplo a causa de la eyaculación⁶².

El cuerpo femenino tanto como el masculino, según Lv 15, está sometido a períodos de impureza, o sea, de abstinencia del culto. Sin embargo, dicho en sentido contrario, eso significa que el cuerpo sexuado está en relación con el culto. Por otra parte, el cuerpo femenino está asociado, contrariamente a la historia de la recepción, con la pureza y la idoneidad cúltica. La investigación reciente sobre el género ha formulado este hecho con respecto al cuerpo femenino en títulos programáticos tales que *Households and Holiness. The Religious Culture of Israelite Women, Menstrual Purity and Wholly Woman – Holy Blood*. Así, un texto como Lv 12 habla de la «sangre de purificación» de la mujer. El ritual de reintegración descrito en este pasaje –que ya hemos explicado anteriormente– presupone al mismo tiempo la participación activa general de las mujeres en el culto.

5.3. El cuerpo (sexuado) y la identidad

El culto, que destaca en las leyes de pureza de Lv 12 y 15, pone el cuerpo en el centro, ya se trate del masculino como del femenino. En la historia de la recepción, al contrario, parece que, por su circuncisión, el cuerpo masculino está liberado de una vez por todas de la impureza y se encuentra, por ello, en la justa relación con Dios. La indicación de Lv 12, formulada de forma impersonal, no dice quién circuncida. Ya que se ha de hacer el octavo día, en Lv 12,3, después de siete días de peligro ceremonial, la circuncisión está asociada con la idoneidad cúltica. La historia de la recepción misógina ignoró el hecho de que el cuerpo masculino, periódicamente, a causa de la eyaculación, no es idóneo para el culto hasta la tarde.

Con respecto a la relación entre el género y el culto aparece todavía otra diferencia. Las leyes de pureza no mencionan ningún ritual específico practi-

⁶¹ Cf. MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel*, 543-544.

⁶² Cf. Kristin DE TROYER, «Blood: A Threat to Holiness or toward (Another) Holiness?», en *Wholly Woman – Holy Blood*, 45-64; 64: «Además, la sangre menstrual no es el único elemento en la lista de cosas que hacen a una persona impura. El semen masculino –una vez salido del cuerpo– también está en la lista».

cado por las mujeres después del parto, parecido por ejemplo a los ritos de lavar y de frotar con sal evocados en Ez 16,4. Para las niñas y las mujeres, no existe en la Biblia Hebrea ningún ritual que fundamente su identidad sexual y religiosa, análogo a la circuncisión de los descendientes masculinos. Sin embargo, en la recepción de estas leyes, justamente en la Diáspora, el acceso regular de las mujeres, después de la menstruación, a la *mikva* llegó a ser una indicación de su identidad judía⁶³. «La práctica de formas de abstinencia menstrual... permitía a las mujeres implicarse en la observancia continua de la Torah en y con sus cuerpos»⁶⁴.

Con ambos rituales, la circuncisión y la observancia de las prescripciones de pureza, son repetidas las construcciones de los géneros y de los cuerpos. En el cuerpo masculino, la relación con Dios, la relación con el culto, queda grabada mediante un acto único. En contraste, ello tiene lugar en el cuerpo femenino por la observancia repetida de las leyes de pureza.

En Lv 12, la impureza con referencia al cuerpo de la mujer se entiende aparentemente sin la implicación directa de los procesos fisiológicos. Al contrario, el concepto de impureza sirve más bien para construir el cuerpo y es constitutivo para la percepción sexuada. Sólo la condición de abstinencia cúl-tica del cuerpo femenino está representada por un término particular, utilizado en textos fuera de las leyes de pureza en el sentido metafórico despectivo. Esta tendencia, fundamentada sobre los textos bíblicos, de marcar especialmente la no idoneidad cúl-tica (impureza) del cuerpo femenino viene reforzada en la historia de la recepción.

5.4. *El cuerpo cúl-tico más allá del culto del cuerpo*⁶⁵

Sin embargo, puesto que los textos relacionan el cuerpo con el culto, describen cuerpos cúl-ticos más allá de un culto del cuerpo. La imagen del cuerpo en Lv 15 demuestra contrastes y semejanzas entre los géneros. Los textos del Levítico presentan un mundo en que el cuerpo sexuado, tanto masculino como femenino, está en relación con el culto y, por tanto, con la santidad de Dios.

⁶³ Rachel WASSERFALL, «Menstruation and Identity: The Meaning of Niddah for Moroccan Women Immigrants to Israel», en Howard EILBERG-SCHWARTZ (ed.), *The People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective* (Nueva York: State University of New York Press, 1992), 309-327. Existen también otros rituales que marcan la identidad de las mujeres, por ejemplo la Bat Mitzvah. También Katie ZEZIMA, «A Place for a Ritual Cleansing of All Jews», *New York Times, Religion Journal* (3.7.2004) 1-2.

⁶⁴ Charlotte E. FONROBERT, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 214.

⁶⁵ Dorothea ERBELE-KÜSTER, «Körperkult und Kultkörper: Variationen über Leviticus 12 und 15», en Christina AUS DER AU y David PLÜSS (eds.), *Körper-Kulte: Wahrnehmung von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften* (Christentum und Kultur 6; Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007), 17-30.