

El trasfondo socio-cultural de la invisibilización de las mujeres en las narrativas judías y rabínicas del Mundo Antiguo

Social and Cultural Background of the Invisibility of Women in the Jewish and Rabbinical Narratives of the Ancient World

Miguel Ramón Viguri Axpe

Universidad de Deusto, España

mrviguri@deusto.es

María Nely Vásquez Pérez

Universidad de Deusto, España

nelvasper@gmail.com

Recibido: 15/03/2019

Aceptado: 06/05/2019

Formato de citación:

Viguri Axpe, M.R., Vásquez Pérez, M.N. (2019). “El trasfondo socio-cultural de la invisibilización de las mujeres en las narrativas judías y rabínicas del Mundo Antiguo”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 82, 45-54, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/mrviguri.pdf>

Resumen

El objetivo de este artículo consiste en analizar la representación de las mujeres tanto en las narrativas judías como rabínicas en el contexto del mundo Antiguo. Para realizar este estudio, utilizaremos el método o análisis deconstructivo, el cual nos permite analizar las causas antropológicas y culturales de la ausencia y representatividad de las mujeres en dichas narrativas. Esbozar la representación de las mujeres en el contexto del mundo judío es una tarea que por su extensión y complejidad es amplia y densa. Por ello vamos a ceñirnos para tratar la cuestión a los relatos literarios básicos del mundo judío, obras que constituyen el fundamento religioso de la cosmovisión judía: la Biblia y la Misná. En dichos textos quedó fijado el rol que a la mujer le correspondía desempeñar y es también en ellos donde, desde un análisis feminista, se busca en la actualidad redefinir el carácter patriarcal del judaísmo.

Palabras clave

Religión, mujer, sexualidad, pureza e impureza, androcentrismo, patriarcado.

Abstract

The purpose of this article is to analyze the representation of women in both Jewish and Rabbinical narratives in the context of the Ancient world. To carry out this study, we will use the deconstructive method, which allows us to analyze the anthropological and cultural causes of the absence and representation of women in these narratives. The outlining of the representation of women in the context of the Jewish world is a broad and dense task due to its extension and complexity. That is why we are going to focus on the basic literary accounts of the Jewish world, works that constitute the religious foundation of the Jewish worldview: the Bible and the Misna. The role that women had to play was fixed in these texts and it is also in them where, from a feminist analysis, it is sought at present to redefine the patriarchal character of Judaism.

Keywords

Religion, woman, sexuality, purity and impurity, androcentrism, patriarchy.

1. Algunas notas previas sobre el análisis deconstructivo en la crítica feminista

La crítica feminista ha incorporado en su estudio el “análisis deconstructivo”, propuesto originalmente por el filósofo francés Jacques Derrida. Según Derrida, el análisis deconstructivo permite visibilizar los procesos de legitimación, validación y jerarquización de poder que las instituciones o grupos han construido sobre los textos (De Peretti, 1997: 181). Dicho análisis se revela como una herramienta sumamente adecuada para detectar las múltiples y complejas formas de opresión ideológicas y socioculturales que se ocultan en los textos y que han influido en la configuración asimétrica de los géneros, legitimando como socialmente válidas prácticas y costumbres generadoras de desigualdad (Segovia, 1999: 180). En otras palabras, el análisis deconstructivo cuestiona la estructura predefinida del significado que se oculta en el texto, con miras a liberarlo de estructuras jerárquicas preestablecidas que sustentan la intencionalidad de lo que se afirma como verdaderamente incuestionable (Schüssler Fiorenza, 1996: 27).

Sin embargo, hemos de realizar una aclaración en cuanto al análisis deconstructivo: la forma en que lo utiliza la crítica textual feminista, y por la que nosotros optamos, difiere del sentido original que le dio Derrida. En realidad, la forma en que Derrida entendió la deconstrucción sigue siendo objeto de debate filosófico. Esto se debe a que el mismo Derrida utilizó dicha expresión de maneras diversas, y siempre intentó desmarcarse de interpretaciones univocistas de la misma. Él insistía en que la deconstrucción no era un método, ni ningún tipo de operación formalizada que pudiera aplicarse siempre de la misma manera:

“Todos los enunciados del tipo ‘la deconstrucción es X’, o ‘la deconstrucción no es X’, yerran en lo esencial, que es tanto como decir que son cuando menos falsos” (De Peretti: 1997: 18)

Existen algunas ideas y procedimientos que se repiten en el deconstruccionismo derridiano. El filósofo francés, junto a los estructuralistas, afirma que el significado de un texto sólo se entiende dentro de los límites establecidos por el sistema en el que el texto se compuso. Dichos límites se constituyen por las oposiciones que dicho sistema genera. Cuando Derrida se enfrenta a un texto, identifica las oposiciones conceptuales, binarias, sobre las que dicho texto se apoya: habla-escritura, alma-cuerpo, inteligible-sensible, literal-metafórico, natural-cultural, masculino-femenino. Posteriormente somete dichas oposiciones a una crítica interna que socava su fundamento y su

legitimidad. Finalmente, se pregunta cómo es posible que esas dicotomías hayan fraguado como formas socialmente válidas para establecer relaciones. Y para contestar a esta última pregunta, acuña el neologismo “différance” (González 1989: 11).

El término “différance” es en realidad un juego de palabras sobre el verbo francés *différer*, que significa tanto “diferir” como “aplazar, prorrogar”. Se refiere al cambio de significado que acontece en el juego lingüístico constantemente. No es posible asignar a un texto cualquiera un, y sólo un, único significado. Dicho significado depende de la lectura del texto, que se realiza contextualmente en un sistema cultural que también está en permanente evolución. Por ello no es posible establecer una gramática definitiva de ninguna lengua. Derrida reniega del carácter cerrado de los sistemas y estructuras. Por ello, la deconstrucción derridiana de un texto estará en permanente revisión (Peñalver, 1993: 110).

Estas ideas e intuiciones fundamentales del filósofo francés han guiado a la crítica textual feminista a la hora de desarrollar un método que permita visibilizar las contradicciones internas de un texto, y poner en evidencia la estructura del sistema que las genera. La deconstrucción, tal y como la entiende la crítica textual feminista, y tal y como la entendemos nosotros en el presente artículo, es una “hermenéutica de la sospecha” (Schüssler Fiorenza, 1996: 83) que pone en cuestión los presupuestos de autoridad que subyacen a los textos y a la historia de la recepción de los mismos. Este proceso interpretativo no solo cuestiona quién habla en el texto, cómo se habla o cómo se representa al “otro”, sino también los procesos históricos a través de los cuales se han realizado ciertas lecturas (Menéndez, 2001: 189).

El análisis deconstructivo, así entendido, posibilitará visibilizar las estructuras ideológicas de opresión y marginación patriarcal en las que se construyen los textos narrativos tanto judíos como rabínicos y su impacto en la configuración de los géneros. Lo determinante de este análisis reside en desenmascarar los silencios que se ocultan tras la aparente neutralidad de la cultura, signos y relatos. Asimismo, la deconstrucción como proceso hermenéutico plantea posibilidades de transformación que enriquecen el abanico potencial de un relato desde perspectivas comprometidas con la liberación de estructuras de poder establecidas.

2. La representación de las mujeres en las narrativas judías

En el marco metodológico hemos descrito que el análisis deconstructivo permite descubrir aspectos contraculturales que subyacen en los textos bíblicos, legitimando prácticas y costumbres que influyen en los roles del género. Una de las causas de la asimetría de los géneros estuvo relacionada con las prescripciones androcéntricas de Ley judía¹. En dichas leyes, las mujeres aparecen relegadas a un segundo plano, debido a su impureza y control de su sexualidad que les imposibilitaba participar en los espacios de culto, y les impedía ejercer funciones religiosas (Selvidge, 1990: 57-68). Los textos de la literatura judía expresan claramente dichas prohibiciones religiosas relativas a la mujer hebrea:

“Yahvé le dijo a Moisés: ‘Comunica lo siguiente a los israelitas: Cuando una mujer quede embarazada y tenga un hijo varón, quedará impura durante siete días; será impura como durante sus reglas. El octavo día será circuncidado el niño; pero ella permanecerá treinta y tres días más purificándose de su sangre. No tocará ninguna cosa santa ni irá al santuario hasta que pasen los días de su purificación’. ‘Si da a luz una niña, será

¹ Sobre algunas imágenes de la representación de las mujeres desde una perspectiva androcéntrica, vid.: Ruether, 1974; Bird, 1997; Anderson, 2004.

impura durante dos semanas, como en el tiempo de sus reglas, y se quedará en casa sesenta y seis días más purificándose de su sangre'. 'Cuando pasen los días de su purificación, sea por niño sea por niña, presentará al sacerdote, a la entrada de la Tienda del Encuentro, un cordero de un año como holocausto, y un pichón o una tórtola como sacrificio por el pecado'. El sacerdote lo ofrecerá ante Yhwh, haciendo por ella el rito de la expiación, y quedará purificada del flujo de su sangre. Ésta es la ley referente a la mujer que dé a luz a un niño o a una niña" (Lv 12,1-7).

Como constata en el texto, las actitudes del mundo mediterráneo respecto al cuerpo de las mujeres son ambivalentes. En ellas se cita la muerte y la vida, lo impuro y lo sagrado; la corporalidad de las mujeres es un ámbito que hay que controlar porque de lo contrario amenazaría los privilegios masculinos. Cualquier alteración de la Ley natural y divina incurre en impureza ritual (Ilan, 1995: 101-102.109).

En la prescripción posparto del Levítico, la duración del periodo de impureza era diferente dependiendo del sexo del recién nacido. Si el recién nacido era niña, el tiempo de purificación era el doble que si nacía un niño. Por otro lado, la sangre tenía una función simbólica y su significado cambia según de quién provenga. La sangre de la madre es contaminante, caótica, impura, opuesta al poder representado por los varones. A su vez, la sangre impura de la madre es puerta de entrada al pueblo de la alianza. Es inclusión en la vida pura de una comunidad de varones que tienen en sus manos la comunidad del pueblo. La superación de la una es necesaria e imprescindible para integrarse en el ámbito de los elegidos.

En efecto, la ambivalencia de los derramamientos de sangre se justifica en función del control sexual que se ejercía sobre el cuerpo de las mujeres:

“Así, mientras la sangre menstrual es altamente impura, la sangre vertida de la circuncisión es símbolo de la alianza. Por tanto, la polaridad existente entre el tratamiento de la menstruación y la circuncisión nos provee de otra clave importantísima para captar el significado socio-religioso del tabú de la sangre menstrual en el sistema judío” (Estévez, 2003: 257).

El flujo de sangre menstrual colocaba a las mujeres en estado de profanación ritual; por tanto, quien entrara en contacto con ella quedaba contaminado. Un texto del libro del Levítico lo pone en evidencia:

“La mujer que tenga la menstruación permanecerá impura por espacio de siete días. Quien la toque quedará impuro hasta la tarde. Todo aquello sobre lo que se acueste durante su impureza quedará impuro; y lo mismo todo aquello sobre lo que se siente” (Lv 15,19-20)².

3. Pureza e impureza

Mary Douglas en su obra revolucionaria *Pureza y Peligro* (2000) define la “suciedad” como una “cuestión de lugar”. Es decir, la suciedad es consecuencia de un conjunto de determinadas disposiciones de un sistema. La suciedad no es algo aislado. Donde hay suciedad, hay un sistema. La suciedad es fruto un ordenamiento y clasificación de la materia. Por tanto, el ordenamiento implica rechazar elementos inapropiados (Douglas, 2000: 44).

² La relación sexual con una mujer menstruante es objeto de expulsión: “El que se acueste con mujer durante el periodo menstrual, descubriendo la desnudez de ella, ha puesto al descubierto la fuente del flujo de ella y ella ha descubierto la fuente de su sangre. Ambos serán excluidos de su pueblo” (Lv 20,18).

Por su parte J. H. Neyrey, desarrollando el trabajo de Douglas explica la pureza con la actividad humana y con las normas específicas que ella misma produce. Es decir, la pureza ordena, clasifica y evalúa a las personas, lugares, cosas, acontecimientos y experiencias, de modo que cada una de esas realidades ocupa un lugar que le corresponde. Lo que está en su lugar es puro; lo que no está es impuro o “sucio”. Esta concepción crea en los miembros de grupo mapas conceptuales de la realidad que permiten discernir si algo es adecuado y no adecuado, y qué hacer cuando se quebranta la norma (Neyrey, 1986: 91-92). Una persona y objeto pueden ser puros, limpios o adecuados en una situación, pero impuros o inadecuados en otra. Por tanto, la distinción entre puro e impuro, en la visión del que mira, siempre condicionada culturalmente, por ende, puede ser cuestionable.

Las prácticas de pureza son sistemas simbólicos cuyas normas reproducen el orden social. Es decir, establecen límites externos, estructuras internas y márgenes, culturalmente concretos, que permiten a los grupos dar un sentido a su realidad. Las normas de pureza ordenan el cuerpo social y son reproducidas en el cuerpo físico, de manera que refuerza las normas y los valores fundamentales de un grupo. En este sentido Douglas (2000: 78) subraya la centralidad del cuerpo humano como símbolo de la sociedad; estructuras sociales jerárquicas organizadas son reproducidas en relación simbólica con las partes corporales. El cuerpo es una realidad simbólica que sirve de puente entre los individuos y la sociedad (*ibíd.*: 2000:142). En otras palabras, los cuerpos físicos son microcosmos que reflejan cómo un grupo crea un orden social y atribuye un significado en la realidad que vive, clasificando y catalogando ciertas creencias, actitudes y comportamientos como legítimas, y otras, en cambio, como transgresoras. La transgresión de las fronteras establecidas desestabiliza el orden social. Por tanto, toda conducta marginal es transgresora, y, por tanto, debe ser sancionada por el grupo social, o sea, por los varones que llevan el control social.

Asimismo, las normas de pureza ritual estructuraban jerárquicamente la vida colectiva de las personas, su valoración, los roles que desempeñaban. Esto se reflejaba en el modo de categorizar las conductas corporales, polarizándolas en puras e impuras, permitidas o prohibidas³. Según el antropólogo Bruce Malina (1995: 185), impuro es “algo que no encaja en el espacio en el que se encuentra, que tendrá que estar en otro lugar, que origina confusión por el lugar que ocupa en el mapa social generalmente aceptado (donde viola ciertas fronteras)”.

Las personas impuras y los objetos contaminados estaban fuera del lugar de los sistemas religiosos (Douglas, 2000: 63-81). Al respecto James J. Preston ha realizado un estudio esclarecedor sobre las distintas formas de purificación religiosa en distintas culturas. El autor señala tres formas de contaminación asociadas a: (1) funciones biológicas corporales vinculadas a procesos de limpieza y suciedad. Así, la sangre menstrual tenía una cualidad contaminante, por lo tanto era considerada impura; (2) ataduras sociales que provocaban suciedad e impureza y estaban relacionadas con los actos de nacimiento. La mujer embarazada o que daba a luz era impura; por tanto, necesitaba de ciertos baños para su purificación; (3) y el mantenimiento de los límites entre lo profano y lo sagrado (Jones, 2005: 7503-7511). El espacio sagrado era el más sensible a la contaminación, por eso solo podía acercarse quien estuviera limpio y no alterar el orden social. Los controles eran más estrictos y su acercamiento estaba reservado a los sacerdotes y personas no contaminadas.

Desde una visión antropológica, en las culturas antiguas, la segregación por impureza estaba relacionada, en parte, por el dominio masculino, de modo que la presencia de la

³ Sobre el sistema de pureza ritual en la cultura judía antigua existe abundante bibliografía. Destacamos, entre otros: Neusner, 1973; Crossman y Haut, 1992; Klawans, 2000; Fonrobert, 2000; Hayes, 2002.

mujer provocaba la contaminación peligrosa (Douglas, 1993: 61-81). Este control se acentuaba en los espacios religiosos y sagrados, pues éstos eran los lugares más sensibles de contaminación, de ahí que sus controles eran más estrictos. Por tanto, fueron los varones los que definieron los conceptos más estrictos de impureza ritual, a través de normas y leyes para preservar los cultos sagrados.

4. Las mujeres en la literatura rabínica

El judaísmo rabínico reforzó la idea de impureza sexual de las mujeres en los espacios religiosos (Neusner, 1973; Kraemer, 1992). El judaísmo rabínico empezó a gestarse en torno al año 70 de nuestra era. Los fundamentos que habían sostenido la religión del pueblo judío comenzaron a desmoronarse como consecuencia de las guerras judeo-romanas. La destrucción del Templo de Jerusalén pone fin al modo de entender el judaísmo, basado en un sistema cultural y legal. Aparece la figura del rabino, el Templo es sustituido por la sinagoga y la Escritura por el culto. Frente a la Ley escrita contenida en la Biblia, surge la Ley oral.

La Misná⁴ es una de las obras más representativas de la literatura rabínica que codifica la Ley oral, donde se ofrece un conjunto de normativas legales que regulan el ámbito de lo religioso y secular, de lo público y lo privado. Los judíos desarrollaron más los aspectos éticos de la pureza, y establecieron un vínculo mayor entre impureza ritual y vida ordinaria (Neusner, 1973: 69). Las leyes rituales estructuran jerárquicamente tiempos, espacios y personas, sancionando la estructura socio-religiosa establecida, y abriendo o cerrando el acceso la relación con Yhwh.

En la Misná descubrimos algunos textos que hablan de la posición marginal y restringida de las mujeres en los espacios de culto. Según la Misná, la mujer es el “otro”, caracterizada en relación a los varones⁵. La plena observancia de la Ley rabínica, por tanto, es una obligación que atañe al varón; por su parte, las mujeres tenían una participación limitada. Esto es lo que se puede observar con la oración diaria. El varón judío bendice a Yhwh cada mañana y le agradece por no haberle creado mujer (*M. Men*: 43b). Asimismo, la participación de las mujeres en los espacios de culto estaba restringido, solo les eran permitidas tres cosas: “observar las leyes de pureza, presentar la ofrenda de la masa al sacerdote y encender la lámpara” (*M. Shab*: 2,6). Incluso la estructura del Templo de Jerusalén simbolizaba la subordinación de las mujeres. Así lo describía el historiador judío Flavio Josefo:

“...Todos los que han visto la construcción de nuestro templo saben cómo era y conocen las barreras infranqueables que defendían su pureza. Tenía cuatro pórticos concéntricos, cada uno con una guardia particular según establecía la ley. En el pórtico exterior podían entrar todos, incluso los extranjeros, únicamente se prohibía la entrada a las mujeres durante la menstruación; en el segundo pórtico entraban todos los judíos y sus mujeres, cuando estaban puras de toda mancha; en el tercero, los judíos varones, sin mancha y purificados; en el cuarto, los sacerdotes, revestidos de sus ropas

⁴ El sentido etimológico del término Misná procede de la raíz hebrea *Syn*, que significa “repetir”. La repetición era el sistema de aprendizaje en la transmisión oral, de ahí que en el período rabínico se estudiaba la Ley repitiendo y memorizando. Los capítulos de dicha obra hacen referencia a tratados los cuales se estructuran por temáticas: Agricultura, Fiestas, Mujeres, Daños, Sacrificios, Purezas (Aranda *et al.*, 2017: 477-480).

⁵ Un estudio sobre el estatus de la mujer en la Misná puede verse en Wegner (1988: 5-9; 10-14; 145-165). La autora sostiene que la exclusión de las mujeres del estudio de la Ley estaba relacionada con los límites y las fronteras que se establecían entre la esfera pública y privada. Las mujeres estaban relegadas al ámbito doméstico, por ende, no podían ejercer funciones públicas, como la de interpretar la Ley.

sacerdotales; en el santuario sólo podían entrar los príncipes de los sacerdotes revestidos de las ropas sacerdotales que les son propias” (*Apión* II, 8, 102-104).

Tal y como se puede observar en el texto, existe una prohibición explícita que impide a la mujer el acceso al atrio del Templo. A partir del concepto de santidad ritual se estableció un nuevo orden social de pureza e impureza respecto del espacio sagrado, generando relaciones asimétricas en la sociedad judía. Solo a los varones y miembros de la casta sacerdotal se les asignaba un lugar especial.

5. La restricción de la instrucción religiosa para las mujeres

De igual modo, la participación de las mujeres en el estudio de la Torá fue limitada. El varón ocupaba un lugar destacado en el estudio de la Torá. Aunque no existe una prohibición explícita de la participación femenina en la instrucción religiosa; sin embargo, se discutía si las mujeres tenían la obligación de dedicar su tiempo al estudio de la Ley.

“No había apenas terminado de beber el agua cuando su rostro se hacía amarillento, sus ojos se abultaban, sus venas se hinchaban. Entonces decían: ‘Sacadla, sacadla, para que no contamine el atrio’. Si tenía algún mérito suspendía el castigo [...]. De ahí que dijese Ben Azay que era deber de todo hombre instruir a su hija en la Torá que si bebiere del agua ha de saber que el mérito le suspende el castigo. R. Eliezer enseña: Todo el que instruye a su hija en la Torá es como el que la instruyera en cosas frívolas. R. Yehosúa decía: ‘una mujer goza más con una medida de lujuria que con nueve medidas de modestia’” (*M. Sot.* 3,4).

La asombrosa comparación que hace Eliezer respecto a la instrucción de la Torá con la enseñanza del libertinaje sexual, revela la influencia de la visión judía acerca del honor masculino y el pudor femenino⁶. La mujer demostraba su honor manteniendo estas cualidades y modestia. Ya que esta al ser considerada como propiedad sexual, cualquier acto de autonomía sexual por su parte resultaba preocupante. De ahí que la independencia sexual de la mujer resultaba ser para Yehosúa un acto de lujuria escandaloso. En este sentido sostiene Karen J. Torjesen:

“Una mujer que estudiara la Torá se hacía sospechosa de hacerlo por el deseo de alcanzar honor, una cierta superioridad sobre los varones y por iniciativa personal. Pero una mujer así no manifestaría ya la exigida preocupación por la pureza de su reputación, la modestia, la continencia sexual y la pasividad” (Torjesen, 1993: 52).

Las normativas relacionadas con la conducta sexual son las cuestiones que más se acentúan en los círculos rabínicos. De ahí su separación y subordinación. Así, el

⁶ Hay que señalar que en la cultura mediterránea de los siglos I-II, el *status* estaba configurado en torno a estos dos ejes sociales que determinan que virtudes, valores y acciones pueden ser sancionados: el honor y la vergüenza. El honor hace referencia al reconocimiento social de tal valor. Esta categoría varía según el género: mujeres y varones pretenden que sus acciones sean conformes a los ideales de la sociedad. De hecho el honor queda registrado en los cuerpos, asimismo, expresa su fuerza simbólica en la familia y en el nombre. Así, el honor de la familia se expresa en su representante, o jefe de gobierno, que es el *paterfamilias*. Por el contrario, la vergüenza estaba asignada a las mujeres en función de su sexualidad, a quienes se les consideraba como faltas de racionalidad o sujetos de segunda categoría. En este sentido su actividad se centraba en el papel de esposa y madre, a las órdenes del *paterfamilias*. Mientras que los varones son los encargados de velar por el honor en la casa, las mujeres, por el contrario, deben ser obedientes y sumisas (Malina, 1995: 45-57; Campbell, 1974: 269-287).

Génesis Rabba, un texto clásico del judaísmo, escrito probablemente entre los años 300-500 d. C. y que comprende una colección de antiguas interpretaciones homiléticas rabínicas del primer libro de la Torá: el Génesis, dice:

“Yehudah b. Rabbí dijo: Al principio la creó para él, quien la vio llena de flujos y sangre, por lo que la separó de él, y más adelante la creó por segunda vez (*GnR I §18,4*)”.

Tanto en los textos judíos y rabínicos descubrimos normas que privan a las mujeres de algunos derechos básicos junto a otros que los preservan. Al parecer su libertad de elección está en manos de quienes deciden qué espacios deben ocupar a nivel social y religioso. Las normativas judías y rabínicas dirigidas hacia las mujeres, en la que la autoridad masculina es principio fundamental, le impide actuar en un plano de igualdad respecto de los miembros masculinos de la comunidad.

No obstante, como se puede observar en la Biblia, existen algunos escritos rabínicos donde las figuras femeninas rompen con los modelos convencionales. Es lo que ocurre con Yalta, la esposa de R. Nahman. Según el Talmud de Babilonia, Ulla se negó a entregar a Yalta la copa de la bendición del vino. Cuando ella se dio cuenta del hecho “se levantó furiosa, fue a la bodega y rompió cuatrocientas cubas de vino” (*Ber: 51b*). Frente a este enfado, Ulla le envía la copa y un mensaje a Yalta: “De los vagos los chismes y de los harapos los gusanos” (*Ber: 51b*).

Los perfiles femeninos de la literatura rabínica limita la participación de las mujeres en el culto y otras actividades religiosas. La santidad sigue siendo un principio determinante de la vida misnaica. Las mujeres deben observar una serie de prescripciones para no alterar la santidad de los varones, lo cual implica el alejamiento de ellos en el tiempo de la impureza de ellas, haciendo uso de determinados espacios de purificación, como los baños rituales. La necesidad de purificación restringe y circunscribe a las mujeres al espacio doméstico o privado, mientras que los varones aparecen en los espacios públicos y religiosos.

Como resultado del diagnóstico de los textos de la literatura judía y rabínica, se evidencia que a las mujeres se les asignaba un rol subordinado en los espacios de culto y enseñanza. En el trasfondo de dicha cosmovisión estaba arraigado un sistema cultural de valores que marcaba y regulaba los límites y las fronteras de ambos géneros. Por tanto, podemos afirmar que son los grupos sociales los que crean los roles, normas, comportamientos y tiene la suficiente autoridad para legitimarlos. Se ha constatado, además, que una de las causas de la restricción de las mujeres en los espacios religiosos estaría relacionada con su actividad sexual. Por consiguiente, cualquier trasgresión en otro campo será muy probablemente asociado a éste. Así pues, conviene guardar las fronteras de comunicación entre los espacios religiosos o de culto y los espacios de la propia vergüenza, con la finalidad de mantener su pureza. Según estas coordenadas ideológicas, las mujeres han de mantenerse, en lo posible, fuera de los espacios que puedan contaminar o alterar el orden social o religioso.

6. Conclusiones

La deconstrucción de los textos narrativos bíblicos y rabínicos ha posibilitado esclarecer, como oposición binaria fundamental de los mismos, el binomio puro-impuro. Sobre dicha oposición se establece la normativa referente a: el culto y la participación en el mismo, la enseñanza, y las relaciones sociales (incluidas las relaciones sexuales). La condición de pureza o impureza marcan el acceso al culto, a la cultura y a una condición social aceptable. Y la impureza, en dichos textos, tiene un

rostro femenino. La separación de niños y niñas, como consecuencia de la separación necesaria entre puro e impuro, influye notablemente en la configuración de los géneros.

Asimismo, hemos podido ver cómo las prescripciones relacionadas con la pureza dentro de la Torá revelan que el género no representa una realidad biológica sino que se percibe desde el punto de vista de una construcción socio-cultural. El cuerpo y el género se transmiten a través de la cultura y el lenguaje. El cuerpo debe ser adecuado para el culto (puro), para poder acercarse a Dios. El cuerpo y la identidad sexuada se desarrollan desde la normalización socio-religiosa, generando relaciones desiguales. Nos preguntamos hasta qué punto el concepto de la impureza del cuerpo femenino tuvo influencia en la historia de la recepción de dichos textos, y sigue jugando un papel importante en la interpretación de los mismos.

Estos estereotipos culturales de las leyes de pureza centran su atención sobre todo en las personas que entran en contacto con la mujer. Por ende, implican relaciones sociales. Las leyes de pureza representaban un universo de ordenamiento social mediante las delimitaciones entre los géneros, en la cosmovisión del mundo judío. Los relatos judíos y rabínicos se han ido configurando desde un punto de vista masculino, desde una perspectiva androcéntrica que ha relegado a la mujer a un plano secundario y le ha restado protagonismo. Evidentemente, esto no significa que la mujer quede excluida del ámbito religioso y del ordenamiento jurídico social. Pero, lo cierto es que el lugar que se le asignó fue determinado por varones enraizados en una cultura patriarcal y que solo ellos decidieron qué espacio otorgarle.

El modelo deconstructivo de la crítica feminista mediante un acercamiento crítico al texto nos ha permitido visibilizar el lugar que la tradición patriarcal del judaísmo ha asignado a las mujeres. Ellas han sido excluidas de los espacios de culto, del estudio de la Torá y del Templo. De esta manera, se pone de manifiesto una historia silenciada que ha influido notablemente en la configuración de un modelo social y religioso donde las mujeres siguen ocupando un lugar subordinado de representación en los espacios públicos y religiosos. Desde una visión crítica hemos intentado visibilizar la representación de las mujeres en las narrativas judías y rabínicas, con la finalidad de propulsar una transformación que ponga fin a la exclusión de las mujeres y sus espacios de representación tanto a nivel religioso como social.

7. Bibliografía

- Aranda, G., García, M., Pérez, M. (2017). *Literatura judía intertestamentaria*. Verbo Divino, Estella.
- Bird, P. (1997). *Missing persons and mistaken identities: Women and gender in ancient Israel*, Overtures to Biblical Theology, Fortress Press, Minneapolis.
- Campbell, K. (1974). *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford University Press, New York.
- Crossman, S., Haut, R. (eds.) (1992). *Daughters of the King: Women and the Synagogue. A survey History, Halakhah, and Contemporary Realities*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, Jerusalem.
- Del Valle, C. (2011). *La Misná*, Sígueme, Salamanca.
- Derrida, J. (1993). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Peñalver, P. (trad.), Pre-Textos, Valencia.
- Derrida, J. (1997). *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales*; De Peretti, C. (trad.), Proyecto A Ediciones, Barcelona.
- Derrida, J. (1989). "Différance". *Márgenes de la filosofía*. González, C. (trad.), Cátedra, Madrid.
- Douglas, M. (1993). *Implicit Meaning. Essays in Anthropology*. Routledge, London.

- Douglas, M. (2000). *Pureza y Peligro*. Siglo XXI, Madrid.
- Estévez, E. (2003). *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*. Verbo Divino, Estella.
- Fonrobert, Ch. E. (2000). *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford University Press, California.
- Hayes, Ch. E. (2002). *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford University Press, New York.
- Ilan, T. (1995). *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Malina, B. (1995). *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología cultural*. Verbo Divino, Estella.
- Klawans, J. (2000). *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, New York.
- Menéndez, L. (2011). “Relecturas del ‘más acá. Introduciendo la óptica poscolonial en el panorama bíblico de lengua hispana””. *Theologica Xaveriana* 61/171 (169-202).
- Neusner, J. (1973). *The Idea of Purity in Ancient Judaism: The Haskell Lectures, 1972-1973*. Brill, Leiden.
- Neyrey, J. H. (1986). “The Idea of Purity in Mark’s Gospel”, *Semeia* (91-128).
- Perea, F. S. (2008). “Prescripciones rituales sobre la impureza sexual de la mujer. Coincidencias funcionales entre algunas Leyes Sagradas griegas y *Septuaginta* Lv 12 y 15,18-33 (1ª parte)”, *Collectanea Christiana Orientalia* 5 (217-253).
- Preston, J. J. (2005). “Purification”. *Enciclopedia of Religion, Second Edition*, vol. 11; Jones, Ch. L. (ed.), Macmillan, New York.
- Ruether, R. R. (1974). *Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York.
- Schüssler Fiorenza, E. (1996). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid.
- Segovia, F. F. (1999). “Postcolonial and Diasporic Criticism in Biblical Studies: Focus, Parameters, Relevance”, *Studies in World Christianity* 5/2 (177-195).
- Selvidge, M. J. (1990). *Woman, Cult and Miracle Recital: A Redactional Critical Investigation on Mark 5,24-34*, Bucknell University Associated University Press, Lewisburg, London, Toronto.
- Torjesen, K. J. (1993). *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, Almendro, Córdoba.
- Vegas Montaner, L. (1994). *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario midráshico al libro del Génesis*, Biblioteca Midrásica 15, Verbo Divino, Estella.
- Wegner, J. R. (1988). *Chatel or Person? The status of women in the Mishnah*, Oxford University Press, New York.

* * *

Miguel Ramón Viguri Axpe es doctor en Teología por la Facultad de Teología del Norte de España (sede de Vitoria). Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Profesor del Máster de Ética para la Construcción Social, y de la asignatura Concepciones de la Ciencia, de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Deusto.

María Nely Vásquez Pérez es licenciada en Teología Bíblica por la Universidad de Deusto. Está ultimando su tesis doctoral en la Universidad de Deusto sobre un análisis crítico de la lectura de la Carta a los Gálatas en clave de género y perspectiva poscolonial, en Tatha Wiley y Davina López. Actualmente es profesora invitada en la Facultad de Teología del Norte de España, sede Vitoria-Gasteiz.