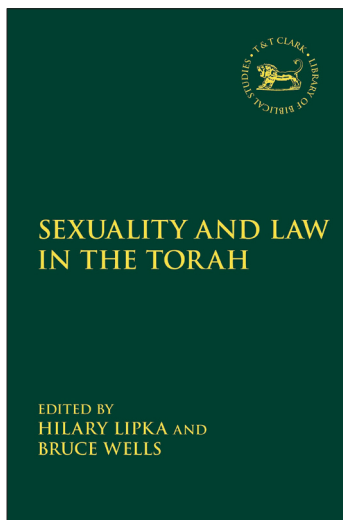


SEXUALITY AND LAW IN THE TORAH



LIPKA, HILARY & WELLS,
BRUCE (eds.) (2020). *Sexuality
and Law in the Torah*. London:
T&T Clark, Library of Biblical
Studies, 344 pp., 110,31 € [ISBN:
978-0-5676-8159-1].

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE
pgimsie@upo.es

LOS EDITORES DE ESTE VOLUMEN SON HILARY LIPKA, instructora del Programa de Estudios Religiosos de la Universidad de Nuevo México en Albuquerque, y Bruce Wells, profesor asociado de Estudios del Medio Oriente en la Universidad de Texas en Austin. Han contado para la realización de la obra con colaboradores procedentes mayoritariamente de facultades de teología norteamericanas, aunque también participan un par de investigadores británicos, un profesor alemán y un pastor sueco. Los temas están bien relacionados entre sí, lo cual es un logro en este tipo de obras colectivas. El lector obtiene al final de la lectura una buena impresión

de los problemas que la investigación afronta a la hora de estudiar temas como la homosexualidad (Capítulos 1 y 5), las relaciones extramatrimoniales (6), cuestiones vinculadas con el matrimonio (2, 3, 4, 7 y 8), el control de la sexualidad por el *paterfamilias* (9), el divorcio (10 y 11) y el control y rigor sexual como signo de santidad (12) en la sociedad judía de tiempos bíblicos.

El Capítulo 1, “Categories of Sexuality Indigenous to Biblical Legal Materials”, parte de las nuevas perspectivas de género de autores como Michel Foucault o Daniel Boyarin, que revisan la interpretación del pasado deconstruyendo el enfoque binario patriarcal con que hasta hoy se analizaron los textos antiguos. Su autor, David Tabb Stewart, profesor de Religiones del Próximo Oriente en la Universidad Estatal de California, considera que los antiguos tabúes sexuales judíos no estaban condicionados por la oposición entre homo y heterosexualidad, sino que eran muy similares a las cinco prácticas sexuales catalogadas como antinaturales por Artemidoro en su *Interpretación de los sueños*: penetración entre mujeres, autopenetración, relaciones con cadáveres, con animales y con divinidades. Compara la legislación sexual de la Torá con las leyes hititas para demostrar que las prácticas sexuales estaban organizadas por la Torá en dos grandes grupos, prohibidas y permitidas, siendo tabúes castigados con pena de muerte tan sólo las siguientes: sexo con númenes, relaciones con animales, adulterio, incesto y cópula durante la menstruación.¹ La violación, en general, era equiparada al adulterio tanto en los códigos judíos como en los hititas, y suponía la pena de muerte para el violador y en algunos casos también para la mujer, si sucedía en la zona residencial y no gritaba para que los hombres acudieran en su auxilio.² Cuando la mujer era esclava no se consideraba ni adulterio ni violación aunque, en caso de demostrarse que la relación no fue consentida, se condenaba al violador a pagar con un sacrificio,³ pero en la Biblia, además, se azotaba a ambos, incluyendo a la esclava, probablemente por no evitar que se produjese la violación o consentir la relación. Como puede apreciarse, los antiguos legisladores judíos e hititas estaban más preocupados por la cuestión de cómo dilucidar si la mujer había consentido la relación que por el daño físico o psíquico que le pudiese ocasionar. En cuanto a las prácticas permitidas, el autor distingue en primer lugar aquellas que son celebradas positivamente: el mandamiento principal vinculado con la sexualidad era la reproducción por lo que se consideraba sexualidad positiva el matrimonio en sus diferentes tipos (levirato, monógamo y polígamo). En segundo lugar, habla

1. Lv 18 y 20.

2. HL 197a, 198; Dt 22.23-24.

3. HL 196; Lv 19.20-22.

de prácticas permitidas, pero no celebradas ni prohibidas, sino simplemente reprobadas: la prostitución y las relaciones premaritales. Finalmente distingue un tercer grupo de prácticas tratadas de forma neutral: el sexo con esclavas y esclavos, las relaciones con personas del mismo sexo, el sexo anal y el sexo oral. La tradicional interpretación del episodio de los sodomitas⁴ como condena de la homosexualidad debe – según él – reinterpretarse como condena de las relaciones con númerones, ya que el verdadero pecado de los sodomitas era intentar penetrar a tres ángeles; de la misma manera que lo que se condenaba en el episodio de los ángeles caídos era el hecho de que mantuvieran relaciones con las hijas de los hombres.⁵ La prohibición de relaciones con divinidades es la que ocupa, junto con el animalismo, la mayor parte de su estudio comparativo. Así, si la legislación hitita no considera siquiera una ofensa las relaciones sexuales reales o soñadas con fantasmas,⁶ la legislación bíblica condena con la muerte no sólo las relaciones con los difuntos,⁷ sino también con divinidades, dado que para los legisladores judíos equivalían a idolatría.⁸ Este es el aspecto más diferenciador de la legislación bíblica, ya que en lo referente a animalismo las coincidencias con la legislación hitita son mayores, incluso por la pena máxima.⁹ También es interesante la clasificación que el autor hace de las prohibiciones y reprobaciones sexuales de ambos códigos en función de la clase social y la localización del hecho: la exigencia de pureza es mayor para la casta sacerdotal que para las persona libres y mucho menor para los esclavos y esclavas, de la misma forma que las penas son mayores si el incumplimiento de las leyes sexuales se produce en la ciudad que en el campo o fuera del país.

Aunque Wells, uno de los editores del volumen, sitúa su artículo en el capítulo 5, quizás por humildad, lo lógico es abordarlo a continuación del primero, porque complementa el análisis crítico de la cuestión homosexual en la Biblia. Se titula “On the Beds of a Woman. The Leviticus Texts on Same-Sex Relations Reconsidered” porque parte de la revisión de la traducción de Lv 18.22 en la New Revised Standard Version como “You shall not lie with a male as with a woman; it is an abomination” (en castellano prácticamente todas las Biblias traducen de la misma forma, como por ejemplo la Biblia de Jerusalén: “No te acostarás con varón como con mujer; es abo-

4. Gn 19.

5. Gn 6.1-4.

6. HL 190a.

7. Lv 20.6, 27.

8. Dt 31.16; Jer 20.7-18; Lv 18.21, 20.1-5.

9. HL 187-188, 199; Lv 20.15-16; aunque las leyes hititas permiten algunas prácticas con animales (HL 200).

minación”). Una frase similar se repite en Lv 20.13 añadiendo la pena máxima que se establece también para los delitos sexuales de incesto, adulterio o bestialismo: “Si alguien se acuesta con varón, como se hace con mujer, ambos han cometido abominación: morirán sin remedio; su sangre caerá sobre ellos”. La expresión hebrea que acompaña en ambos versículos a “acostarse con un hombre” es מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה, *mishkbé ishah*, y se ha traducido tradicionalmente de la siguiente manera: “como con mujer”. *Ishah* significa mujer y esposa. El problema está en la traducción de *mishkbé*, plural de מִשְׁכָּב, *mishkab*, “cama”, sustantivo relacionado con el verbo שָׁכַב, *shakab*, “acostarse”, usado en ambos versículos para referirse al hecho de que un varón tuviese relaciones sexuales con otro hombre. La letra ׀, añadida para sustantivar el verbo no es la partícula adverbial “como”, para la que habría que usar כ, sino una partícula adverbial de localización, por lo que habría que traducirla más bien como “en”. Wells reflexiona sobre las doscientas veces en que el verbo *shakab* aparece en la Biblia sin complemento directo ni ningún tipo de acusativo, así como las trece ocasiones en que es usado como acusativo adverbial, concluyendo que no puede considerarse en ningún caso que la introducción de la letra ׀ sea para convertirlo en acusativo adverbial comparativo sino de localización. A continuación, trata la forma en que estos dos versículos han construido el plural de *mishkab*, “cama”. La palabra aparece en hebreo bíblico construyendo el plural tanto en masculino (añadiendo la desinencia *-e* en el estado constructo que presupone *-im* en el estado absoluto, aunque este último no se constata) como en femenino (añadiendo *-ot*), siendo esta última la forma más habitual¹⁰ y la que se usaba también en la lengua cananea de Ugarit. Además, se sabe que la palabra “cama” en la lengua semítica de Mari era también femenina. La forma masculina sólo aparece en la Biblia en Gn 49.4 y en los dos fragmentos levíticos analizados, las tres ocasiones en estado constructo. Se trata de un cambio semántico además de gramatical, tal y como se constata en otros sustantivos femeninos que en ocasiones hacen plurales en masculino. Antes de explicar su interpretación de dicho cambio semántico, Wells procede a revisar los anteriores estudios al respecto de Saul Olyan, de 1994, y de David Tabb Stewart, de 2006. Para Olyan, la expresión alude a intercambios sexuales entre dos hombres con penetración anal mediante una analogía con expresiones que se refieren a la penetración vaginal entre un hombre y una mujer virgen,¹¹ considerando en consecuencia que cualquier otro acto sexual entre varones quedaba fuera de esta prohibición. Frente a esta interpretación analógica se sitúa la metonímica de Stewart, que critica a Olyan por no distin-

10. Is 57.2; Os 7.14; Mic 2.1; Sal 149.5.

11. Nm 31.17-18; Jc 21.11-12.

guir entre las frases que usan el singular femenino y las que usan el plural masculinizado. En Gn 49.4 Jacob reprochaba a Rubén que se acostase con su esclava hebrea Bilhá, diciéndole: “subiste a las camas de tu padre” (*mishkbé abikha*). No dice “subiste a la cama de la esclava de tu padre”, que sería lo lógico según la hipótesis de Olyan. Stewart considera que el matiz semántico clave es el incesto, dado que la expresión aparece en situaciones de relaciones sexuales ilícitas entre parientes, por lo que concluye que la prohibición de Lv 18.22 y 20.13 se refería sólo a relaciones homosexuales entre varones emparentados, prohibidas de la misma manera que entre personas de diferente género. Wells critica no sólo las interpretaciones de ambos, sino también el hecho de que Olyan evitase hablar de Gn 49.4 y Stewart ignorase un texto qumránico de la Regla de la Congregación¹² en el que se decía que los varones de la comunidad no se acercarían a una mujer para conocerla respecto “a las *mishkbé* de un hombre hasta que haya cumplido los veinte años y conozca el bien y el mal”. Este texto no tiene nada que ver con delitos de incesto, por lo que la tesis de Stewart decae y no debe aplicarse tampoco a los fragmentos levíticos que nos ocupan. Wells parte en su interpretación del carácter de plural abstracto de la palabra *mishkbé*. Tal como explica, el hebreo construye palabras abstractas de varias formas: añadiendo un sufijo en *-an*, en *-ut*, en *-it*, añadiendo las desinencias del femenino tanto singular como plural, pero también, como en nuestro caso, añadiendo las del masculino plural, *-im* y *-e*. Entre los ejemplos que pone, destaca el de la palabra שכב, “campamento”, que con los sufijos plurales masculino y femenino significa “un lugar para acampar”, pero mientras el sufijo femenino en *-ot* indica una generalidad, el sufijo masculino en *-im* se refiere a un lugar concreto, una individualidad. En el caso de *mishkbé*, estado constructo de *mishkbim*, la abstracción se refiere por tanto a un lugar concreto donde acostarse, un espacio de dominio sexual. En Gn 49.4, el reproche de Jacob a Rubén consiste en que este hubiese invadido el espacio de dominio sexual de su padre, el *mishkbé abikha*, “las camas de su padre”. En consecuencia, cuando Levítico habla del *mishkbé ishah*, “las camas de una esposa”, está refiriéndose al dominio sexual de una mujer casada. Una mujer casada ejercería en primer lugar cierto control sobre la sexualidad de su marido (podía, por ejemplo, concederle permiso para mantener relaciones sexuales con una esclava, como en los casos de Lea y Raquel, las esposas de Jacob; permiso similar al que aparece en leyes asirias para un segundo matrimonio). Las relaciones homosexuales del marido se considerarían, por tanto, un delito contra el derecho de la esposa, ya que se estaría cometiendo un fraude contra ella, y tendrían como castigo la pena de muerte, tal como aparece en

12. 1QSa 1.8-11.

Lv 20.13. Wells considera que el hecho de que en ambos versículos se utilice un término genérico para “varón” y no el término “esposo” implica que bajo el dominio de la esposa se situaban también varones que estaban bajo la guardia y custodia de la mujer, aunque no tuviese derecho a mantener relaciones sexuales con ellos. Si un hombre no tiene derecho a mantener relaciones sexuales con su hija y su hijo, pero sí ejerce el control sobre la sexualidad de su hija e hijo menor de edad, la mujer ejercería ese derecho de control sobre sus hijos varones menores de edad cuando el padre de los mismos hubiese fallecido, incluso si casase con otro hombre por segunda vez. Fuera de esta prohibición de relaciones homosexuales “en las camas de una mujer” quedarían, por tanto, los esclavos, los viajeros extranjeros (no residentes) y los prostitutas, con los que dichas relaciones serían lícitas. Apunta, en este sentido, que del mismo modo que las relaciones con esclavas o prostitutas por parte de un hombre casado no estaban condenadas por la ley, tampoco las relaciones de un hombre casado con un esclavo o prostituto lo estarían. Finalmente, señala el hecho de que las prohibiciones sexuales de Lv 18 y 20 contradicen las costumbres sexuales que narra el Génesis en la Historia de los Patriarcas,¹³ por lo que considera que la normativa contra las relaciones homosexuales con varones que están bajo el dominio de una mujer casada son una innovación más de los escribas sacerdotales que redactaron este código. El motivo por el que se endurecieron en ese momento las prescripciones sexuales sería el ya señalado por múltiples estudios sociológicos: cuando un grupo minoritario siente que su identidad está en riesgo, tiende a preservar la sexualidad dentro de la comunidad propia, orientándola especialmente a la procreación como modo de supervivencia, pero también porque su auto-contemplación como grupo especialmente puro y la denigración del resto como impuros evita la pérdida de efectivos (especialmente mujeres) que se vayan a otras comunidades.

Wells comenta cómo evoluciona el texto hebreo en griego, pero desgraciadamente no aborda su evolución en latín, que explicaría la interpretación tradicional e indicaría cuándo comenzó a hacerse extensible la prohibición a todo tipo de relaciones homosexuales masculinas. La traducción de la Septuaginta en el siglo II a.C. es literal del hebreo: μετά ἄρσεως οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικείαν (“con varón no yacerás en cama de mujer”). La palabra κοίτην se usaba habitualmente en griego para referirse al lecho nupcial o matrimonial. El hecho de que Pablo usase por primera vez el neologismo *arsenokoités* a partir de este pasaje del Levítico para referirse a aquellos

13. Por ejemplo, Lv 20.17 prohibiría el matrimonio de Abraham y su media hermana Sara y Lv 18.18 el de Jacob con las hermanas Lea y Raquel.

que practicaban un tipo de relación homosexual condenable¹⁴ y no *androkoités*, que sería el término griego clásico para “homosexual”, indica que entendía el significado restringido del texto hebreo y no deseaba usar una palabra, *androkoités*, que hubiese supuesto la condena de todos los que practicaban relaciones homosexuales. En consecuencia, Pablo – según Wells – tan sólo condenaba a los que practicaban relaciones homosexuales con hombres casados y menores de edad bajo el dominio de una mujer, en consonancia con el Levítico. La traducción de Lv 20.13 en la Vetus Latina Itálica¹⁵ (entre los siglos II-III d.C.) es la siguiente: *quicumque manserit cum masculo concubito muliebri*, “el que permaneciese con varón en unión sexual de mujer”. *Concubito* es participio de *concubo*, “acostarse con”, y se traduce sustantivado por “unión sexual”. *Concubinatus* indica cierta convivencia. Curiosamente la traducción al latín del neologismo *arsenokoités* utilizado por Pablo sería *masculorum concubitores*, tanto en la Vetus Latina como en la Vulgata. No se usa *concupinus* porque se quiere hacer alusión más bien al acto sexual que a la convivencia, pero, en cualquier caso, nada hay aquí referente al lecho nupcial, de modo que la prohibición parece ya extenderse a todo tipo de relación homosexual masculina. San Jerónimo en la Vulgata (en torno al 400 d.C.) traduciría *κοίτην* por *coitu*, palabra latina muy similar a la griega, pero con un significado distinto: *Qui dormierit cum masculo coitu femineo*, “el que se acostase con varón en coito femenino”. *Coitus* se utilizaba en latín para referirse al acto sexual con penetración y no al lecho nupcial. Nótese que *coitu* está en ablativo para especificar el tipo de relación sexual prohibida y que no hay comparativo ni aquí ni en el texto griego, lo que refuerza la interpretación del original hebreo realizada por Wells. Pero el texto latino supondría una prohibición totalmente distinta, ya que incluiría la penetración anal entre varones sin referirse de ninguna forma al estado civil de los mismos. Aunque – como dijo Olyan – no prohibiría otro tipo de relaciones homosexuales. En cualquier caso, son las traducciones latinas las que inspirarían las primeras traducciones al inglés y al español de Lv 20.13. Siglos antes de la traducción de la New Revised Standard Version criticada por Wells, ya la Biblia del Rey James (1611) decía: “*If a man also lie with mankind, as he lieth with a woman...*”; y de forma aún más explícita lo expresaba la Biblia del Oso (1569): “cualquiera que tuviere ayuntamiento con macho como con mujer, abominación hicieron; ambos morirán; su sangre será sobre ellos”.

14. 1Co 6.9; 1Tim 1.9-10.

15. Códices S. Pauli, Orat. B. VI-VII S. Petri, 21. Vatic. 4220, utilizados por P. Sabatier en su edición de 1762.

La coeditora del volumen, Hilary Lipka, escribe el capítulo 6, “The Offense, Its Consequences, and the Meaning of זָנָה in Leviticus 19:29”. El verbo זָנָה, *zonah*, significa “entablar relaciones sexuales fuera o aparte del matrimonio”, pero de las 19 veces en que aparece en la Biblia, unas se interpreta literalmente – y en esos casos siempre se refiere a una mujer – y otras alegóricamente como “infidelidad hacia Dios”.¹⁶ El objetivo de Lipka es revisar la traducción de Lv 19.29, pasaje traducido al inglés por la Biblia del Rey James como “Do not prostitute thy daughter, to cause her to be a whore; lest the land fall to whoredom, and the land become full of wickedness” y en la moderna edición inglesa revisada como “Profane not thy daughter, to make her a harlot; lest the land fall to whoredom, and the land become full of wickedness”, utilizando en ambos casos palabras (whore y harlot) que significan “prostituta”. Lipka cuestiona que la intención del redactor hebreo fuera aludir a la prostitución de las hijas y revisa el caso. Por desgracia desconoce la antigua traducción al español de la Biblia del Oso que traducía el versículo así: “No contaminarás tu hija haciéndola fornicar; para que no se prostituya la tierra, y se llene de maldad”. Antes de llegar a sus conclusiones, Lipka examina la posibilidad de que el sentido del verbo *zonah* en este versículo no sea el literal, sino el figurativo o alegórico. Hace notar que cuando el verbo aparece en participio acompañando a *ishah*, “mujer”, significa inequívocamente “prostituta” en el sentido profesional del término, una actividad perfectamente lícita y tolerada en la sociedad hebrea de tiempos bíblicos, por lo que si se interpretase en sentido literal sería más lógico traducir por “fornicar”. Por otra parte, en Lv 19.29 el verbo está en hifil y tal como explica la autora, en las otras ocho ocasiones en que se usaba en hifil en el texto bíblico, aludía a un objeto y nada tenía que ver con prostitución, sino que adquiriría el sentido alegórico de “infidelidad hacia Dios”.¹⁷ El mandato de Lv 19.29 no sólo está formulado en hifil, sino que es precedido y seguido por normas relativas a prácticas religiosas prohibidas. Sin embargo, no se refiere a ningún objeto por lo que el sentido de hifil aquí es distinto. El hifil es una forma verbal causativa, pero en ocasiones tiene un sentido modal, denotando permiso para una acción. Aquí sería “permitiendo a sus hijas fornicar”. La falta la cometían los padres que permitían a las hijas mantener relaciones sexuales antes del matrimonio. Esta interpretación se fortalece, además, si se compara con Lv 21.9: “Y la hija del varón sacerdote, si comenzare a fornicar, a su padre contamina; quemada será en fuego”.¹⁸ La palabra que Casiodoro de Reina traduce por “contaminar” y las versiones anglosajonas por “to profane”, tal

16. Por ejemplo, en Lv 17.7; Nm 15.39; Dt 31.16; Jc 2.17; 1Cro 5.25; Ex 16.26-34; 23.1-21.

17. Ex 34.16; 2Cro 21.11 y 13 – aquí dos veces –; Os 4.10; 18 – dos veces –; 5.3.

18. Biblia del Oso.

como explica Lipka, es usada en hebreo bíblico para expresar “pérdida de santidad” y se refiere siempre a un objeto, sea el nombre de Dios,¹⁹ sean instrumentos sagrados u ofrendas sacrificiales,²⁰ lugares sagrados como el templo²¹ o personas, como en estos dos casos. Sin embargo, la pena de las hijas de los judíos laicos es mucho menor en Lv 19.21 que las de las hijas de los sacerdotes en Lv 21.9. No debían ser quemadas como las hijas de los sacerdotes, cuyo pecado de fornicación contaminaba a sus padres y por tanto al culto templario, sino que, simplemente, perdían santidad. Ahora bien, la pérdida de santidad de las hijas de los ciudadanos judíos contaminaba a la tierra, como dice en la segunda parte del versículo y como también se decía en otros casos de pecados sexuales.²² Y si la tierra de Israel se contaminaba, la consecuencia no era otra que el exilio del pueblo.²³

A continuación, voy a reseñar los capítulos dedicados a diversas cuestiones conectadas con el matrimonio. El 2 se titula “The Daughter Sold into Slavery and Marriage”. Pamela Barmash, profesora de Biblia Hebrea en la Universidad Washington de St. Louis (Missouri), compara dos pasajes del Código de la Alianza y el Código Deuteronomico, concretamente Ex 21.1-11 y Dt 15.12-18, que tratan la situación de las hijas de israelitas vendidas como esclavas y de las condiciones de su liberación al séptimo año. Sin entrar en el debate sobre la datación de ambos cuerpos legislativos, parte de la base de que el lector comparte las conclusiones generalmente admitidas de una datación más remota del primero y posterior del segundo (para algunos, el Código de la Alianza es la Torá del rey Josías, siglo VII a.C., y para otros incluso más antigua, mientras que el Código Deuteronomico procedería para la gran mayoría de la corte davídica en el exilio babilónico del siglo VI a.C.). Antes de profundizar en el tema, repasa el estatus de hombres y mujeres en la Biblia hebrea, admitiendo los indiscutibles privilegios del varón respecto a la mujer, pero advirtiendo que en determinados espacios y en las clases sociales altas las mujeres ejercían un poder y una autoridad significativa, así como que existían mujeres profesionales que ejercían de curadoras, tejedoras, nodrizas, plañideras, etc., con diversos grados de independencia. A continuación, revisa la cuestión del matrimonio y el divorcio con la misma metodología de género para proponer que no sólo se producía el repudio de la esposa por parte del marido, sino que hay indicios a favor de la posible iniciativa de la mujer para disolver el matrimonio, por lo que la sociedad judía no sería tan diferente de la

19. Lv 18.21; 19.12; 20.3; 21.6; 22.2; 22.32; Ez 20.39; Am 2.7.

20. Ex 31.14; Ez 20.13-24; 22.8; 23.38; Is 56.2-6; Ne 13.15-22.

21. Lv 21.23; Ez 44.7.

22. Lv 18.24-30; 20.22-24.

23. Ez 22.9-16.

mesopotámica o la egipcia, en la que esto es indudable. Pero el dato proporcionado por Barmash de un caso de divorcio por iniciativa femenina en los papiros de Elefantina no puede considerarse ninguna prueba al respecto, dado que los judíos de esta guarnición persa en Egipto no conocían la Torá (como es obvio por la carta al Sumo Sacerdote de Jerusalén pidiendo indicaciones sobre cómo celebrar la Pascua), ni profesaban el monoteísmo patriarcal (constando su culto a la diosa Anat de Yahvé), de modo que es más lógico suponer que se regían por códigos matrimoniales similares a los del país en que residían. En cuanto a los pasajes bíblicos mencionados²⁴ no son claros al respecto. Tampoco el hecho de que el matrimonio sea definido como una “alianza” en Mal 2.14; Ez 16.8 y Prov 2.17 supone – como sugiere Barmash – reconocimiento mutuo por parte de ambos cónyuges, puesto que el término se refiere más bien a alianza entre dos varones (el novio y el padre de la novia) o dos familias, sin igualdad jurídica entre los cónyuges. En cuanto al *mohar* o pago del novio a la familia de la novia por la cesión de su hija en matrimonio, la autora intenta convencer al lector de que se trata más de un emblema o símbolo que de un pago, pero no resulta convincente y se aprecia demasiada subjetividad en su interpretación de una realidad social primitiva que era indudablemente más patriarcal que la de otras sociedades de la Antigüedad. Aunque sea obvio que el pago por una novia no era equivalente al pago por una esclava, dado que la familia de la novia debía también pagar la dote, mientras que el padre de la hija vendida como esclava no entregaba más que a su hija, lo cierto es que esta diferencia simplemente garantizaba cierto estatus y oportunidades de supervivencia a la esposa repudiada, ya que podía subsistir con la dote o emprender un negocio invirtiéndola o conseguir un segundo marido en parte gracias a ella. La esclava, en cambio, cuando era liberada al séptimo año no tenía otro medio de supervivencia que su propio cuerpo y mano de obra. Al menos así era en el Código de la Alianza, donde se dice que la *amah* no sería liberada al séptimo año del mismo modo que los *abadim* o esclavos varones hebreos, sino que permanecería con su amo *sine die*, siempre que él cumpliera con los tres deberes conyugales: alimentos, vestidos y actividad sexual (incluso en el caso de que el amo introdujese a otra mujer en su hogar). Si el amo dejase de cumplir alguno de los tres preceptos porque la esclava ya no le agradase, la debería dejar libre al séptimo año sin necesidad de que pagase su manumisión. Pero también podía venderla a otro israelita antes de que se cumpliesen los siete años, como se deduce del hecho de que el código prohibiese venderla a un hombre de otra nación. Diferente es el caso de que el amo la destinase para su hijo, en tal caso debería actuar con ella como si fuese su hija, es decir, darle una dote para

24. Ex 21.10-11; Dt 22.13-19; 24.1-4; Jc 19.2.

que fuese la esposa de su hijo. No deja claro el texto qué ocurriría con los hijos de la *amah* y el amo. Barmash indica que existía la posibilidad de que el amo los reconociera como propios y se convirtieran en herederos, con lo que la situación de la *amah* podría mejorar y asimilarse a la de una esposa. Pero también podría considerarlos como esclavos, de la misma manera que ocurría con los hijos engendrados por los *abadim* hebreos en esclavas, que debían renunciar a ellos si querían marcharse de casa del amo al séptimo año. Frente a la frágil situación de la *amah* en el Código de la Alianza, el Código Deuteronomico la protege más: no sólo iguala a la esclava y el esclavo hebreo en cuanto a la liberación al séptimo año (salvo el caso de que la esclava o el esclavo rechacen la libertad y deseen mantener para siempre su condición por amor al dueño), sino que introduce en ambos casos la obligación por parte del amo de dar una dote con parte de su rebaño, su era y su lagar, de acuerdo a sus riquezas, añadiendo como razón que los antepasados de los hebreos fueron esclavos en Egipto y Dios los redimió. Barmash no sólo destaca el importante cambio legislativo que supuso el Deuteronomio, sino que demuestra filológicamente la dependencia sobre el texto del Código de la Alianza, contribuyendo así a consolidar la hipótesis sobre la datación de ambos anteriormente mencionada.

Rachel Magdalene, abogada y profesora jubilada del United Theological Seminary de Dayton (Ohio), en su capítulo “Rachel’s Betrothal Contract and the Origins of the Contract Law”, parte de un estudio historiográfico sobre el pasaje del acuerdo entre Labán y Jacob para desposar a Raquel²⁵ para concluir que la mayoría de los investigadores desprecian el carácter contractual de dicho acuerdo, dejándose influir por el prejuicio occidental de que el contrato escrito es una invención romana del siglo III a.C. Por ello, considera necesario reivindicar la existencia de contratos formales no escritos en el Próximo Oriente anteriores cronológicamente a la invención romana, como por ejemplo los contratos orales babilónicos usualmente formalizados mediante ritos simbólicos o por *verba solemnna* o por una combinación de ambos elementos. De hecho, los matrimonios en el Imperio Neobabilónico solían celebrarse exclusivamente mediante contratos verbales y ritos, normalmente ante testigos. A continuación, la autora analiza el caso de la negociación entre Jacob y Labán como un modelo de contrato verbal sin testigos ni ritos pero con fórmulas discursivas y estructuras narrativas que pretenden mostrarnos las partes del proceso. Dado que el primer contrato es violado por Labán, que entrega por la noche a su hija mayor Lea en lugar de Raquel, por la que Jacob había trabajado como siervo hebreo durante siete años pastoreando el ganado de Labán, se produce un conflicto que se resuelve con la cele-

25. Gn 29.

bración de un nuevo contrato por el que Labán entrega además a Raquel y parte de su ganado a cambio de otros siete años más de servicio. El procedimiento es en ambos casos el mismo: siempre se comienza con fórmulas discursivas, se produce un discurso retórico sobre la necesidad de formalizar un contrato y otro invitando a hacer una oferta, tras la realización de la misma se plantean consideraciones legales por ambas partes y, tras la aceptación de la oferta, se formaliza y lleva a cabo el contrato (en el primer contrato antes se efectúan los siete años de servicio y luego la entrega de la hija; en el segundo contrato primero se entrega la hija y luego se realizan otros siete años de trabajo). Puesto que los contratos se realizan sin ritos ni testigos, se trata de un tipo más primitivo de contrato verbal informal, basado en la confianza (en este caso, propia del parentesco que unía a Jacob y su tío Labán). En sus conclusiones, Magdalene reflexiona, por una parte, sobre el hecho de que Lea y Raquel son observadores pasivos bajo el control del hombre que negocia por ellas y decide su destino (observación que no es novedosa, sino harto reconocida) y, por otra parte, añade que “the refinement that we see here in contract formation and maturation leads us to question the view that Rome is the home of the origins of the modern-day contract”, interpretación a mi parecer forzada, porque nadie pretende negar que antes de Roma existieron acuerdos entre partes más o menos formalizadas, pero eso no significa que haya que ignorar el mérito del Derecho romano en cuanto a generalización de fórmulas contractuales escritas que garanticen el cumplimiento de lo acordado por ambas partes y permitan recurrir a un tribunal en caso de incumplimiento total o parcial de lo acordado, como fue el caso de Labán, que engañó a Jacob y se ganó incluso el rechazo de Lea y Raquel, que aceptan el plan de huida de Jacob exclamando: “¿Acaso tenemos todavía parte o heredad en la casa de nuestro padre? ¿No nos tiene ya como por extrañas, pues que nos vendió, y aun se ha comido del todo nuestro precio?”²⁶ En lo que sin duda tiene razón Rachel Magdalene es en la necesidad de analizar la estructura narrativa de otros episodios bíblicos como Gn 24.31-61 (negociación del matrimonio entre Isaac y Rebeca) para identificar fórmulas específicas que nos permitan distinguir tipos contractuales y conocer mejor el sistema legal del Antiguo Próximo Oriente, más intrincado y sofisticado de lo que el historiador del Derecho occidental suele imaginar.

El capítulo 4, “Judah, Tamar, and the Law of Levirate Marriage”, lo escribe Eryl W. Davies, profesor emérito de la Universidad de Bangor en el País de Gales y presidente desde 2013 de la Society for Old Testament Study. Partiendo del capítulo 38 del Génesis, se pregunta si en los orígenes la costumbre del levirato incluía el matrimo-

26. Gn 31.14-15.

nio de la viuda con su cuñado o simplemente obligaba al cuñado a engendrar un hijo con la viuda que no sólo tendría el nombre del hermano difunto, sino que recibiría la parte que le correspondía en herencia. El pecado de Onán, que derramaba su semen en la tierra para evitar engendrar ese heredero de su hermano difunto, apunta hacia una obligación exclusivamente sexual, aunque en Dt 25.5-10 se habla explícitamente de matrimonio, al igual que en el libro de Ruth. Otra cuestión que se plantea es si el levirato fue siempre opcional u obligatorio. Se deduce tanto de Deuteronomio como de Ruth que hubo opcionalidad. Aunque en Gn 38 Dios castigue a Onán con la muerte y Judá decidiese no dar a su hijo pequeño en matrimonio a la viuda Tamar, esto no prueba – según Davies – el carácter opcional primitivo del levirato, ya que hay un paralelo contextual, la ley asiria 43, en que se establece la edad mínima de diez años para que un padre entregue su nuera viuda a un hijo. Una tercera pregunta del artículo es si la obligación del levirato incluía al suegro en caso de no haber hijos disponibles para la viuda. En este sentido aporta los interesantes paralelos legislativos de la ley asiria 33 y la ley hitita 193 que incluyen la posibilidad del matrimonio de la viuda con el suegro, algo que parece desprenderse de Gn 38 dado que finalmente Tamar engendra un hijo de su suegro Judá, aunque no esté recogido en Dt 25. El análisis de la situación lleva a Davies a la conclusión de que hubo cierta evolución en la ley del levirato: el estadio más antiguo sería el de Gn 38, en que la obligatoriedad es mayor y del que se deduce la inclusión del suegro en la obligación de proporcionar un heredero a la viuda y al difunto, un segundo estadio sería el de Dt 25 en que no hay obligatoriedad pero sí oprobio y rechazo social al hermano del difunto que se niegue a cumplir con su obligación del levirato, finalmente el tercer estadio estaría representado por Ruth en que la opcionalidad es mayor, se extiende a parientes más lejanos y no hay oprobio ni rechazo social contra el que rechaza desposar a la viuda. Esta evolución podría culminar con la abrogación levítica del levirato en Lv 18.16 y 20.21, que prohíben las relaciones sexuales entre la esposa de un hombre y su cuñado, aunque como Davies sugiere, esta prohibición probablemente se refería sólo al período en que el hermano estaba vivo, mientras que el levirato sólo operaba en caso de viudedad de la esposa. La introducción de la legislación asiria e hitita para explicar el levirato es muy interesante, pero, en mi opinión, hay una debilidad fundamental en la argumentación: la consideración del Gn 38 como un texto más antiguo que Dt 25. Hoy la mayoría de los expertos consideran el Tetratéuco como obra posterior al Deuteronomio, fruto de los escribas sacerdotales que reconstruyen el Segundo Templo frente a la legislación y la Historia Deuteronomista elaborada por los escribas de los reyes de Judá en el exilio babilónico. Posterior aún es la “Novela de José”, datada en torno a los siglos IV y II a.C., en la cual se interpola Gn 38, redactado por escribas de la corriente davídica para reivindicar al patriarca Judá y situar en la

Historia Sagrada los ancestros de David. Los argumentos de Alessandro Catastini en su *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, publicada en Venecia en 1994, demuestran que hay que datar el pasaje hacia el siglo II a.C. La misma fecha propuesta para el libro de Ruth por Erich Zenger en su comentario de 1986 del *Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament*. Si consideramos así la cuestión, la evolución sería distinta: Dt 25 sería el texto más antiguo en que tan sólo se incluía en la obligación moral de cumplir con el levirato al hermano que vivía con el difunto y la viuda en su misma casa y propiedades, siendo opcional pero sujeto a oprobio público en caso de negativa del cuñado mediante el ritual de la sandalia; Gn 38 sería una historieta influenciada por la legislación mesopotámica en que el levirato incluía también al suegro y excluía a los cuñados menores de edad, introducida por sacerdotes que habían vivido en territorio asirio durante el exilio y apreciaron como positivas dichas limitaciones inexistentes en el código deuteronomico; Ruth muestra una evolución aún mayor en la que el deber de protección de las viudas incluye a personas con grados diferentes de parentesco que superaban el marco de la familia nuclear, siendo el tribunal de ancianos el encargado de consultarlos por orden de mayor a menor cercanía. El ritual de la sandalia se había convertido para aquel entonces en un simple modo de delegación de una obligación moral en otro pariente sin que acarree al que había desistido ningún reproche legal ni social.²⁷

Sarah Shectman, una investigadora y editora feminista de California, trata en el capítulo 7 sobre las “Priestly Marriage Restrictions”. En el exilio en Babilonia durante el siglo VI a.C., Ezequiel estableció limitaciones para los tipos de mujer con los que un sacerdote y un sumo sacerdote podían casarse: una mujer israelita virgen, con la única excepción de una viuda de otro sacerdote.²⁸ Después del exilio, los escribas sacerdotales del Levítico limitaron las restricciones para los sacerdotes regulares a las prostitutas, las profanadas o fornicadoras y las divorciadas, y las incrementaron para el sumo sacerdote incluyendo a todas las viudas y toda mujer que no fuera virgen y “de su misma piel”.²⁹ Sara Shectman argumenta con lógica que a los sacerdotes regulares se les permitía casarse con mujeres israelitas que no perteneciesen a clanes sacerdotales, dado que la prohibición de casarse con prostitutas y profanadas o fornicadoras no tiene sentido en el caso de hijas de sacerdotes, ya que estas debían ser quemadas en caso de descubrirse que habían fornicado o se habían prostituido, como se lee en Lv 21.9. Por tanto, la expresión “de su misma piel” debe referirse a

27. Ruth 4.7-8.

28. Ez 44.22.

29. Lv 21. 7 y 13-14.

hijas de sacerdotes. A los sacerdotes regulares, en definitiva, se les permitía desposar a un solo tipo de mujeres que no fueran vírgenes: las viudas. Schectman se pregunta por qué se les permite desposar a una viuda y no a una divorciada. No cabe suponer que se hacía porque la divorciada estuviera de algún modo impregnada por la esencia sexual de otro hombre, dado que también las viudas lo estaban. Por ello propone que se tenga en cuenta el único factor que las diferencia: el ex-marido de la divorciada aún estaba vivo. La defunción del marido de la viuda suponía para los legisladores bíblicos la disolución de un vínculo o conexión que en caso de divorcio quedaba cortado pero no disuelto del todo. Es como si el sacerdote que casase con la ex-mujer de otro hombre pudiese sufrir la transmisión de impureza por parte del ex-marido. En este sentido, argumenta que el prestigio de una mujer en aquella sociedad dependía del hombre con el que estaba conectada y que era responsable de su correcto comportamiento sexual y cuando una mujer se divorciaba, la posible falta de prestigio del ex-marido la contaminaba en cierto modo, al menos para un sacerdote. Concluye finalmente que para que una mujer pudiera casarse por segunda vez con un judío laico bastaba que la conexión se hubiese cortado (divorcio), mientras que para casar con un sacerdote se requería que la conexión se hubiese disuelto definitivamente (defunción del marido), y para casar con un sumo sacerdote la mujer, además de ser hija de un sacerdote, debía no haber tenido jamás ningún tipo de conexión con otro hombre, es decir, debía ser virgen.

El capítulo 8, “The Inheritance Injunction of Numbers 36. Zelophehad’s Daughters and the Intersection of Ancestral Land and Sex Regulation”, es obra de M.L. Case, investigadora postdoctoral de Estudios Judaicos en la Universidad de Blacksburg en Virginia. En Nm 27.1-11 Moisés acudió de nuevo a Yahvé para consultarle respecto al caso de las hijas de Zelofehad, que había muerto en el desierto. Yahvé proporcionó una nueva ley en la que la herencia del difunto que falleciese sin hijos varones debía recaer en primer lugar en sus hijas y, si no tuviese hijas, en los hermanos del difunto y, si no tuviese hermanos propios, en los hermanos de su padre, y finalmente, en el pariente más cercano. Posteriormente, en Nm 36 Moisés añade a esta ley una cláusula de salvaguarda para la tribu de Manesés: las hijas que heredasen por inexistencia de hijos varones debían desposar en la misma tribu que su padre, para que las tierras de su heredad no pasasen de una tribu a otra ni se produjesen distorsiones en las redistribuciones de tierras de los Jubileos. Este es el aspecto que le interesa a Case, el vínculo entre la tierra ancestral y las regulaciones sexuales. Algunas investigadoras han querido ver en las hijas de Zelofehad a las primeras israelitas feministas, pero también hay estudios que aprecian en ellas una ideología imperialista, dado que estaban reclamando parte de unas tierras que aún estaban ocupadas por sus ancestrales propietarios cananeos. Case, aún admitiendo el carácter reivindicativo de las hijas de

Zelofehad, concluye que el resultado final es de nuevo negativo para las mujeres. En efecto, si el decreto de Yahvé se hubiera llevado a cabo tal como se puso en su boca en Nm 27, el carácter patrilineal de la sociedad israelí se hubiese quebrado, puesto que el nombre y la herencia de Zelofehad se hubieran transmitido por vía femenina. La reivindicación de los patriarcas de la tribu de Manasés en Nm 36 no sólo afectaba a la propiedad tribal de la tierra, como argumentan, sino también al control de la sexualidad de las mujeres. Que hubiera mujeres propietarias y no sometidas a un *paterfamilias* suponía que podrían tomar decisiones libres sobre su sexualidad. Esto sería un peligro para el orden patriarcal establecido. La concesión de Moisés, limitando el derecho de las hijas de Zelofehad a heredar si se casaban dentro de la tribu de Manasés implicaba que, en consecuencia, no eran ellas las que heredarían, sino sus maridos y tampoco se perpetuaría el nombre de Zelofehad, ya que sus nietos llevarían el nombre de los maridos de sus hijas.

El capítulo 9, “Reproducing Torah. Human and Divine Sexuality in the Book of Deuteronomy”, lo escribe Steffan Mathias, investigador cuya tesis doctoral leída en la facultad de Teología del Kings College de Londres en 2015 ha sido publicada en 2021 en la misma editorial del libro que estamos reseñando. Parte de la distopía de Dt 28 (si desobedecen a Yahvé, los israelitas serán cercados por sus enemigos, que violarán y esclavizarán a sus hijas e hijos, y pasarán tanta hambre que se comerán la carne de sus familiares) y de los presupuestos de Foucault (el poder es tolerable sólo si una parte importante del mismo se enmascara bajo un discurso), para explicar las leyes sexuales del Código Deuteronomico, de carácter muy patriarcal: prohibición del adulterio,³⁰ permiso para usar sexualmente a la mujer capturada en la guerra e incluso convertirla en mujer legítima tras un mes de espera, por si está embarazada,³¹ prohibición de usar vestidos propios del otro sexo,³² castigos para las desposadas que no eran vírgenes al contraer matrimonio y para los que acusen falsamente a sus nuevas mujeres por disgustarles tras mantener relaciones sexuales con ellas,³³ castigos para los violadores y las vírgenes que no griten pidiendo ayuda en caso de violación en la ciudad,³⁴ prohibición de casar con la viuda del padre,³⁵ prohibición de ejercer la prostitución masculina o femenina en templos paganos,³⁶ prohibición de desposar

30. Dt 5.18 y 21; 22.22.

31. Dt 20.14 y 21.10-14.

32. Dt 22.5.

33. Dt 22.13-21.

34. Dt 22.23-29.

35. Dt 23.1.

36. Dt 23.18-19.

por segunda vez con la propia mujer repudiada que se volvió a casar con otro hombre y fue de nuevo repudiada,³⁷ prohibición de admitir en la congregación israelita a eunucos con los testículos o el pene mutilado,³⁸ exención militar para los varones recién casados hasta cumplido el primer año de matrimonio para “hacer feliz a la esposa” y engendrar hijos,³⁹ pena de cortar la mano a la mujer que agarre de los testículos al enemigo israelita de su marido por dañar sus órganos reproductivos,⁴⁰ matrimonio por levirato.⁴¹ Esta parte, la más extensa del capítulo, no es innovadora. A continuación, Mathias dedica cinco páginas a argumentar sobre el hecho de que el Deuteronomio considera a Yahvé como el *paterfamilias* de los judíos, que serían sus hijos, por lo que actúa con ellos de forma patriarcal. De la misma forma que el *paterfamilias* controla la sexualidad de sus hijos e hijas, Yahvé lo hace con todos los israelitas. En un texto monolátrico como el Deuteronomio, en el que ha desaparecido la esposa de Yahvé de los tiempos preexílicos, Yahvé ejerce como *paterfamilias* del pueblo que ha elegido, por lo que – termina Mathias diciendo – la Torá regula el derecho reproductivo de Yahvé. Una conclusión interesante, pero me da la sensación que inconclusa. Si retomamos la idea de Foucault sobre la necesidad de enmascarar el poder para hacerlo soportable y la conectamos con el hecho de que el Deuteronomio refleja la transferencia del poder legislativo de la monarquía davídica a la casta sacerdotal realizada durante y después del Exilio en Babilonia (y no como dice Bernard Levinson, citado por Mathias en la página 222, transferencia del poder monárquico a la nación, concepto anacrónico para estos tiempos), el resultado sería el siguiente: la Torá regula el derecho reproductivo del pueblo bajo el control de la teocracia sacerdotal que ejercería así de *parterfamilias* del pueblo durante la época persa y helenística, de la misma manera que antes lo había hecho el rey. El discurso deuteronomico, en definitiva, ocultaba parcialmente el poder de la casta sacerdotal sobre el pueblo y el dominio del varón sobre la mujer y los hijos mediante la máscara de Yahvé.

Anselm C. Hagedorn, profesor de Biblia Hebrea y Antiguo Judaísmo en la Universidad de Osnabrück y de Teología en Göttingen y Heidelberg, compara las leyes sobre el divorcio del Código Deuteronomista con el Código de Gortina en “Divorce in Archaic Crete. Comparative Perspectives on Deuteronomy 24:1-4”. Parte incluso de una breve referencia al matrimonio y el divorcio en Atenas, citando el gran discurso que Eurípides, en su tragedia *Medea* (431 a.C.), pone en boca de la protago-

37. Dt 24.1-4.

38. Dt 23. 1.

39. Dt 24.5.

40. Dt 25.11.

41. Dt 25.5-10.

nista: “mi esposo me ha resultado el más malvado de los hombres. De todas las cosas cuantas tienen vida y pensamiento, las mujeres somos el ser más desdichado. En primer lugar debemos comprar un esposo con derroche de riqueza y tomar un dueño de nuestro cuerpo (...) Pues a las mujeres no les dan buena fama las separaciones y resulta imposible repudiar al esposo”.⁴² En Atenas, el matrimonio era bastante similar al del resto de sociedades del Mediterráneo Oriental. El divorcio era un procedimiento sencillo para el marido: bastaba echar a la mujer de su casa, es decir, repudiarla. La esposa debía solicitar el divorcio por escrito al arconte y este, tras un procedimiento judicial, concedérselo. La mujer podía recuperar su dote, pero la división de bienes no siempre era amigable. En cualquier caso, toda mujer divorciada soportaba el estigma de no haber sido una buena esposa, capaz de satisfacer plenamente a su ex-marido. En esto, Atenas se parece más a Judea que a la ciudad cretense de Gortina, donde la mujer podía tener la iniciativa. Aunque en Dt 24.1-4, al menos, se prescribe que el marido debe entregar a la mujer un certificado de divorcio, en el que debía por menorizarse los bienes que le correspondían por la dote aportada al matrimonio. La cuestión de la dote con la que se “compraba” el marido también es un aspecto común entre las leyes de Judea y Atenas (en realidad de casi todo el mundo mediterráneo), que no existía en Gortina. La inscripción del Código de Gortina fue publicada por primera vez en 1863 y se encuentra actualmente en el Museo del Louvre. Se data en el siglo V a.C., pero es una recopilación de leyes más antiguas, por tanto, coetáneas al Código Deuteronomico. No hay dote porque la mujer es propietaria de sus bienes y puede administrarlos ella misma. Tiene derecho a la mitad de los rendimientos producidos por los bienes matrimoniales en el momento del divorcio, a lo que haya tejido e incluso a una indemnización de cinco estáteres en caso de que el motivo del divorcio lo ocasionase el marido.⁴³ Como en todo el mundo antiguo, la patria potestad la tenía el marido y los niños se quedaban con él, excepto en el caso de que la esposa estuviese embarazada durante el divorcio. Entonces debía llevar al bebé con testigos ante el ex-marido y, si este lo rechazaba, la potestad recaía en la madre que podría decidir libremente si criarlo o exponerlo.⁴⁴ Sólo en Creta se usa la palabra *matroia* para referirse al estado materno con derechos sobre hijos y bienes, similar a *patroia*. Otra gran diferencia entre el Código de Gortina y el Deuteronomio (que se parece más al resto del mundo antiguo) es que allí algunas personas no libres tenían

42. 230-252, traducción de E.A. Ramos Jurado, ed. Kadmos.

43. III 11.

44. La exposición suponía normalmente la muerte del niño y si la mujer la llevaba a cabo sin renuncia al hijo por parte del ex-marido debía pagarle 50 estáteres si era libre y 25 si no lo era (IV 18 y 20).

derecho al matrimonio y al divorcio, correspondiendo a las mujeres las mismas capacidades de iniciativa en el proceso, pero no el derecho sobre el bebé en caso de encontrarse embarazada durante el proceso de divorcio, ya que la potestad sobre el mismo correspondía al amo del ex-marido o, si este renunciaba a él, al amo de la mujer (pero si la pareja se casaba de nuevo antes de un año, el niño pasaría al dominio del amo del marido). En realidad estos derechos correspondían más bien a los colonos (Φουκῆες) que a los esclavos (δῶλοι), respecto a los que Hagedorn dice: “The social status of the serf is not clearly defined in the Gortyn Code, as slave and serf occasionally seem to be assimilated into one and the same group”. Pero lo cierto es que el código usa la palabra Φουκῆες para referirse a los no-libres que tenían derechos matrimoniales y de divorcio. De todos modos, sí es cierto que en Gortina los esclavos y las esclavas tenían más derechos que en la mayor parte del mundo antiguo, ya que la ley penaba la violación de la propia esclava doméstica.⁴⁵ Lo más novedoso del artículo de Hagedorn es que repasa en la coincidencia de ambos códigos al regular la posibilidad de que una mujer se volviese a casar con su primer ex-marido. Dt 24.2-4 considera que si esa mujer se ha casado con un segundo marido y se ha divorciado de él, no puede casarse de nuevo con el primer ex-marido, ya que es “una abominación delante del Señor”; mientras que el Código de Gortina admite un segundo matrimonio entre parejas de colonos, como se ha visto, por lo que – deduce Hagedorn – también lo admitiría en caso de personas libres simplemente como un nuevo matrimonio.

La cuestión del divorcio en Dt 24.1-4 se estudia también en el capítulo 11, “Divorce Instruction and Covenantal Unfaithfulness. A New Examination of the Reuse of Deuteronomy 24:1-4 as Metaphor in Jeremiah 3:1-10”, de Kenneth Bergland, un pastor luterano de Vesteralen, en el norte de Noruega, Máster en la Universidad de Oslo y doctorado en Andrews University. Su contribución examina el paralelismo del pasaje deuteronomico sobre el divorcio y Jer 3.1-10, en el que el profeta pone en boca de Yahvé una alegoría: Dios es el marido y Judá e Israel son sus mujeres. A Israel le dio carta de divorcio y ella se prostituyó como árabe en el desierto. Aun así, Yahvé le pidió que volviese con él. Avisó a su hermana Judá en tiempos del rey Josías y ella se prostituyó y adulteró con piedras y leños. En el versículo 12 Yahvé reitera su misericordia y pide que vuelvan. Bergland defiende que el texto de Jeremías depende del deuteronomico basándose en paralelos lingüísticos y literarios: entre Jer 3.1 y Dt 24.2 donde se menciona la carta de divorcio – que también aparece en Is 50.1, así como en el uso de la forma verbal piel como término técnico de divorcio; la secuencia de

45. Dos estáteres si era virgen y, si no lo era, dos óbolos si se produjo de noche y un óbolo si se produjo de día (II 6).

Jer 3.8; y la referencia al desierto árabe que aparece también al principio del Deuteronomio. Al final del capítulo considera que esta dependencia es una prueba de la antigüedad del Deuteronomio, ya que el pasaje de Jeremías se redactaría en época de Josías. El autor parece desconocer que ya en las primeras décadas del siglo XX los estudios de Bernhard Duhm apreciaron redacción deuteronomista en Jeremías y, tras todo un siglo de estudios al respecto, el máximo experto en el texto profético, Thomas Röhrer, sigue hoy argumentando que hay en Jeremías redacción postexílica.

El último capítulo lo escribe Hannah Harrington, profesora de Antiguo Testamento en la Universidad de Oakland, California, y se titula “Sexual Relations and the Transition From Holy People to Human Sanctuary in Second Temple Times”. Parte del uso de la palabra *qadesh*, “sagrado”, usada 470 veces en la Biblia hebrea para referirse a lugares, objetos y personas dedicadas a Yahvé, como el santuario, el arca, la comida sagrada, los sacerdotes, etc. En Ex 19.6 y 22.30-31 se dice que Israel es un “reino de sacerdotes y una nación sagrada” de “hombres sagrados”, y en Is 62.12 se habla de “pueblo sagrado”. La interpretación literal de estos pasajes hizo que algunos judíos del Segundo Templo aplicaran a todo el pueblo las restricciones sexuales y matrimoniales que Lv 21 y 22 contemplaba para los sacerdotes. La autora comenta textos al respecto del *Testamento de Leví*, del que se han encontrado en Qumrán fragmentos en arameo (ALD) del siglo III a.C.,⁴⁶ del *Libro de los Jubileos*, datado a mediados del siglo II a.C.,⁴⁷ del *Documento de Damasco* datado en las mismas fechas⁴⁸ y de la *Regla de la Comunidad*, datada a finales del siglo II a.C.⁴⁹ Para los autores de estos textos qumránicos, considerados mayoritariamente como esenios, los elegidos eran el templo y por tanto estaban sujetos a los límites sexuales sacerdotales, incluso a una total abstinencia. En Pablo de Tarso, el Apocalipsis y otras cartas neotestamentarias más tardías se aprecia el mismo razonamiento.⁵⁰ Harrington considera que una de las prescripciones más importantes a principios del Segundo Templo eran determinadas prohibiciones de matrimonios mixtos con gentiles,⁵¹ argumentos desarrollados en los Manuscritos del Mar Muerto.⁵² Además, detecta que los pasajes alusivos a la prohibición del sacrificio *molk* de los primogénitos⁵³ son reinterpretados en clave de matri-

46. T.Levi 9.9-10; ALD 6.4, col a 17-18; 4Q213a, 3-4.

47. 33.20.

48. CD 3.19; 4.6.13; 5.2.9.

49. 1QS 9.3-4.

50. 1Co 3.16-17; 6.12-20; 2Co 6.14-18; Ap 3.12; Ef 2.20-22; 1Pe 2.5.

51. Dt 23.4; 1Re 11.1-2; Ne 13.3 y 13.25-26; Esd 9.1-2; 44-6-9.

52. 4QMMT B 39-49; 4QFlorilegium = 4Q174 1.2-7.

53. Lv 18.21; 20.3.

monios mixtos, como hizo ya en los inicios del Segundo Templo el profeta Malaquías parafraseando Lv 20.3,⁵⁴ en el siglo II a.C. Jubileos combinando Lv 20.3 con Lv 21.9⁵⁵ y mucho más tarde el autor del *Targum del Pseudo-Jonatán* sobre Lv 18.21. Y aunque no haya citas directas de Lv 20.3, el mismo sentido se aprecia en otros textos qumránicos aludiendo al cuerpo de los elegidos como receptáculo del espíritu de Yahvé,⁵⁶ misma idea que se aprecia de nuevo en Pablo de Tarso.⁵⁷ Magistral cierre de un libro sobre la sexualidad en la Torá que abre un tema para otro libro: la sexualidad en el Nuevo Testamento, indiscutiblemente enraizada en el proceso descrito que experimentaron algunos judíos del Segundo Templo.

54. Mal 2.10-11.

55. Jub 30.8-16; 41.26.

56. 1QHa 8.29-32; 12.11-13; 16.14; 20.11-16; 1QS 4.10; 8.16; 4Q 444.1-5; 4Q 393 l ii .4-8; CD 6.14; 7.3-5.

57. 2Tim 3.16.