

“Yo soy Yahvé, el que te sana” (Ex 15,26): enfermedad y salud en la Torá*

JUAN LUIS DE LEÓN AZCÁRATE**

RESUMEN

Lo que la Torá entiende por “salud” y “enfermedad” no es identificable del todo a lo que entiende hoy la cultura occidental. Para el antiguo Israel, Yahvé es el agente principal de su salud y bienestar, y el cumplimiento de la Torá, la profilaxis contra todo tipo de calamidades. Es este marco religioso el que permite comprender las disfunciones biológicas y las enfermedades mencionadas en la Torá (infertilidad, trastornos físicos, enfermedades cutáneas...) a partir de lo que la moderna antropología de la salud entiende son las tres dimensiones de la enfermedad: la biológica (disease), la subjetiva (illness) y la social (sickness).

Palabras clave: *antropología cultural, enfermedad, salud, Torá.*

* Artículo de reflexión. Fecha de recibo: 2 de mayo de 2010. Fecha de evaluación: 22 de agosto de 2010. Fecha de aprobación: 31 de enero de 2011.

** Doctor en Teología Bíblica, Universidad de Deusto (Bilbao, España); profesor titular en dicha Facultad y director del Departamento de Sagrada Escritura; miembro de la Asociación Bíblica Española. Correo electrónico: jleon@deusto.es

**“FOR I AM THE LORD, WHO HEALS YOU”
(EXODUS 15,26): ILLNESS AND HEALTH IN THE TORAH**

Abstract

That which is implied in the Torah as “health” and “illness” is not completely related to current Western culture perception of the issue. In ancient Israel, Yahweh is the main agent of its health and wellbeing; and the fulfillment of the Torah is prophylaxis against all kinds of health problems. It is this religious framework the one which allows the understanding of the biological dysfunction and the health problems mentioned in the Torah (infertility, physical disorders, skin diseases...) based on what the modern anthropology of health understands as the three dimensions of health problems: the biological one (disease), the subjective one (illness), and the social one (sickness).

Key words: cultural anthropology, illness, health, Torah.

**“EU SOU YAHVÉ, QUE CURA”(EX 15,26): DOENÇA E
SAÚDE NO TORÁH**

Resumo

O que o Toráh entende por “saúde” e “doença” não é identificável de todo o que se entende hoje a culturaidental. Para a antiga Israel, Yahvé é o agente peinciapl de sua saúde e bem-estar, e o cumprimento do Toráh, a profilaxia contra todo tipo de calamidade. Este é o marco religioso que permite compreender as disfunções biológicas e as doenças mencionadas na Taráh (infertilidade, transtornos físicos, enfermidades cutâneas...) a partir do que a moderna antropología da saúde entende são três as dimensões da doença: a biológica (disease), a subjetividade (illness) e a social (sickness).

Palabra-chave: antropología cultural, doença, saúde, Toráh.

INTRODUCCIÓN

Para comprender lo que la cultura hebrea entiende por salud y enfermedad conviene servirse de las herramientas y conceptos que proporciona la moderna “antropología de la salud”. Ésta, para definir el concepto de enfermedad, distingue tres perspectivas de significado, sirviéndose de la lengua inglesa: la dimensión física o biológica (*disease*), la subjetiva o personal (*illness*) y la dimensión social (*sickness*).

El término *disease* haría referencia a la dimensión psicoorgánica de la enfermedad, y se identifica con la observación objetiva de las señales, signos y síntomas de las formas biológicas y funcionales de la enfermedad. Sobre todo en las sociedades occidentales, *disease* se acerca a los parámetros biomédicos.

El término *illness* se aplica a la dimensión subjetiva de la enfermedad, y se refiere al “sentimiento” de incapacidad para las relaciones y las actividades del día a día que acompaña al enfermo paciente. Es la versión personal en el marco sociocultural.

Finalmente, el término *sickness* se aplica a la dimensión social de la enfermedad, y se refiere a aquello que la sociedad produce y es causa de enfermedad, a aquello que la enfermedad provoca a nivel social, al reconocimiento que la sociedad hace del enfermo como tal y a la respuesta a las cuestiones que provoca su situación (por ejemplo, los procesos asistenciales que desencadena). En definitiva, *sickness*, como dimensión social de la enfermedad, es el reconocimiento de la persona enferma como tal y todo lo que ello comporta.¹

Aplicar estos conceptos al texto bíblico no siempre es fácil, dado que las escrituras hebreas ofrecen escasamente y de manera poco sistemática elementos de comprensión de lo que el antiguo Israel entendía por “enfermedad”. La dimensión física o biológica (*disease*) de la enfermedad no suele ser detallada en la Torá, con excepción del caso de las enfermedades cutáneas y en el contexto del binomio “pureza”/“impureza” (Lv 13-14). La dimensión social (*sickness*), encuadrada en el contexto de la alianza, es lógicamente la dominante. Escasa y parcial es la dimensión subjetiva de la enfermedad (*illness*),

¹Véase Boixareu, “Las dimensiones de la enfermedad: psicoorgánica (*disease*), subjetiva (*illness*), social (*sickness*)”, 205-214.

muchas veces silenciada, razón por la que en este trabajo se hará especial hincapié en aquellos textos que aporten luz al respecto.

Las múltiples contradicciones que se dan en los textos de la Biblia hebrea referentes a enfermedades dificultan toda transposición de la patología israelita en términos que puedan satisfacer a la nosología contemporánea.² Más aún, no siempre las traducciones a lenguas modernas han sabido verter el sentido de la terminología hebrea y se han limitado a proyectar en el texto bíblico los conceptos sanitarios occidentales (doctor, médico, cura...)³

Por todo ello, en este trabajo se intentará interpretar lo mejor posible el sentido de la terminología hebrea en función de las dimensiones biológica, personal y social arriba indicadas, y dentro del marco de un modelo hermenéutico o cultural que ayude a comprender el sentido que tenía la enfermedad dentro de la específica cosmovisión religiosa del antiguo Israel.

ISRAEL, UN “CUERPO SANO” EN EL MARCO DE LA ALIANZA

Es difícil averiguar lo que el antiguo Israel entendía por un cuerpo sano y, por tanto, lo que entendía, por oposición, por un cuerpo enfermo.⁴ Los relatos de la creación de Gn 1-2, de manera idealizada, dan a entender, pero no lo dicen

² Como señala M. Sendrail, *Historia cultural de la enfermedad*, 82. Puede encontrarse el mismo término aplicado a enfermedades y contextos aparentemente distintos. Así, por ejemplo, el término hebreo que designa las “úlceras malignas” de Jb 2,7 (*shehin*) es el mismo que el de la sexta plaga de Egipto (Ex 9,9-11), el de las “úlceras de Egipto” (Dt 28,27; cfr. Dt 28,35) y el de la enfermedad de Ezequías (2R 20,7). Sin olvidar que en Lv 13-14 el mismo término *tsara’at* se utiliza indistintamente para indicar “lepra”, muchas dermatosis o enfermedades cutáneas e incluso las manchas de los vestidos o el deterioro de las muros de las casas.

³ Cuestión sobre la que trata J. J. Pilch, “Improving Bible Translations: The Example of Sickness and Healing”, 129-134. Este autor analiza con detalle la aplicación de la antropología médica a los textos bíblicos en su obra *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, especialmente en las páginas 1-54.

⁴ La Biblia hebrea, al referirse a la enfermedad, no ofrece una homogeneidad semántica. La raíz más importante y frecuente para designar el concepto de “enfermedad” es *hlh* (*holeh*), término sin correspondientes directos en las demás lenguas semíticas, que suele designar una situación de debilidad, flojera y agotamiento, de fuerza vital quebrantada; como apunta F. Stolz, “*hlh* (Estar enfermo)”, 789-793. En los textos mesopotámicos los términos *marasu* y *mursu* (sumerio GIG) corresponden, respectivamente, al verbo y sustantivo de la raíz *Imrsi*, que, en acadio, indica una alteración negativa tanto física como emotiva, principalmente en referencia a la enfermedad. Usados para indicar toda clase de males de origen y gravedad diversa, ponen énfasis en el estado del que está enfermo, del que ya ha cruzado el umbral que separa al sano del que sufre. En algunos casos, se emplean para referir la condición del “no sano, privado de salud, débil”, una enfermedad que a menudo se presenta como entidad desconocida e incomprensible que se resiste a ser diagnosticada y paliada; É. Couto, “Conceptos de transmisión de la enfermedad en Mesopotamia: algunas reflexiones”, 1-23.

expresamente, que Dios creó al ser humano sano, completo e inicialmente ajeno al dolor, ya que todo estaba muy “bien” (*tôb*; Gn 1,31) y el “dolor” (*issabon*), particularmente el del parto, se entiende como algo posterior consecuencia de la trasgresión humana (Gn 3,16).

Las listas de “defectos” (*mûmîm*) que ofrecen algunos textos como Lv 21, 16-23 insinúan que un hombre es sano cuando está “completo”, es decir, cuando carece de discapacidad alguna y es plenamente funcional. En Jc 3,17 se describe a Eglón, opulento rey de Moab, como un hombre obeso. ¿Se trata de una asociación entre riqueza y obesidad, como en el antiguo Egipto, antítesis del binomio “pobre”/“escuálido”?

El ideal de belleza del Cantar de los Cantares insiste en la piel y en el olor agradables, quizás indicios indirectos de salubridad corporal.⁵ Por el contrario, las manchas de todo tipo en la piel y cabellos son señales de impureza en la tradición sacerdotal (Lv 13-15).

La salud y la enfermedad se encuadran en el marco de la alianza de Yahvé con su pueblo Israel. La fidelidad a ésta se convierte en fuente de salud para Israel; la infidelidad, por el contrario, en fuente de enfermedad y de todo tipo de desgracias, incluida la muerte prematura. Resultan claves para entender algunas de las prescripciones que la Torá (precisamente en el marco de esta alianza) ordena en relación a los cambios que puede experimentar el cuerpo y a determinadas enfermedades, son los conceptos de “puro” (*tahôr*) e “impuro” (*tame´*). Los conceptos de “santo” (*qadôsh*), otro término clave en la teología sacerdotal, y “puro” no significan exactamente lo mismo. La santidad es principalmente la cualidad esencial de Yahvé, que lo define como tal y lo distingue de sus criaturas. Sólo en segundo término puede referirse a personas, objetos o ritos.

Israel como nación elegida y separada por y para Yahvé está llamado a participar de esta santidad (Ex 19,6). En principio, lo opuesto a “santo” no es lo impuro, sino lo profano. La pureza es primariamente una cualidad de personas y objetos que posibilita a estos la admisión al culto. La palabra “santo” expresa una situación que consiste, negativamente, en estar separado de lo profano y, positivamente, en estar consagrado al servicio de Yahvé. En este sentido, los defectos físicos de los sacerdotes reducen su grado de santidad y les inhabilitan para ejercer las funciones sacrificiales (Lv 21,16-23). De igual manera, las leyes

⁵ Ct 1,12-13; 3,6; 4,3.6-7.11.14.16; 5,1.5.10.13; 6,2; 7,9-10.14.

relativas a la pureza ritual regulan en la comunidad del antiguo Israel la necesidad de separar lo santo de lo común.

Esta es la razón por la que Lv 11-16 muestra tanto interés en señalar las situaciones de impureza que puedan contaminar el santuario donde habita Yahvé, en prevenirlas y en precisar los procesos de purificación. La impureza ritual contemplada en estos capítulos resulta de un contacto directo o indirecto con algo relacionado con procesos naturales, como el nacimiento, las enfermedades de la piel, las descargas genitales y el contacto con cadáveres humanos y animales.

Se trata de una impureza natural, generalmente inevitable, no siempre permanente, ya que puede superarse tras un proceso de purificación, aunque contagiosa por contacto, y no es consecuencia del pecado. Este marco ritual es donde deben comprenderse las prescripciones relativas al cuerpo en Lv 12-15 y el que explica, en la mayoría de los casos, la dimensión social (*sickness*) de la enfermedad tal como la comprendía el antiguo Israel.

Por todo lo dicho hasta ahora, conviene ir superando viejos esquemas interpretativos, todavía recurrentes, que pretenden ver en las prescripciones y prohibiciones de Lv 11-15 motivaciones de índole higiénica e incluso ecológica, probablemente ajenas a los autores de aquella época, o, de haberlas primitivamente, rápidamente desplazadas.⁶ Los relativamente escasos relatos vincu-

⁶ La interpretación higiénica de la legislación hebraica sobre la pureza y la impureza es antigua en los estudios académicos. Véase, por ejemplo, G. G. K. Gillespie, *The Sanitary Code of the Pentateuch*. Incluso ha sido mantenida por autores recientes, como es el caso de A. González Núñez, "Enfermedad y curación en el Antiguo Testamento", 37-73, quien llega a afirmar, al referirse a la regla bíblica de la homogamia o matrimonio entre semejantes, que previene "del empobrecimiento genético y de la conflictividad del matrimonio entre personas consanguíneas en grado incestuoso" (43); o de L. Ben-Noun, "What is the biblical attitude towards personal hygiene during vaginal bleeding?", 99-101, quien ve en las normas del Levítico que prohíben el contacto sexual con menstruantes o con mujeres con pérdida de sangre las raíces de la obstetricia preventiva contemporánea. Similar es la interpretación higienista y profiláctica de las prohibiciones alimentarias de Lv 11. Así, por ejemplo, Pinchas Lapide y Ruth Lapide, "Comer kosher: un componente de la identidad judía", 73-79. Estos autores ponen como ejemplo actual la irrupción de la epidemia de la encefalopatía espongiiforme en el ganado vacuno, conocida como enfermedad de las vacas locas. Esta epidemia –afirman– estaría relacionada con la intervención humana en el orden de la creación: unos animales por naturaleza vegetarianos fueron forzados a comer carne de cordero. La antropóloga M. Douglas, *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, defiende el sentido protector de las especies animales inherente en las normas alimentarias judías. Véase también J. Colding y C. Folke, *The Relations among Threatened species, their Protection, and Taboos. Conservation Ecology*, *Ecology and Society*, <http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss1/art6/> (consultado el 27 de abril de 2010).

lados a la enfermedad que pueden encontrarse en la Torá están frecuentemente relacionados con el comportamiento religioso, bien en función de una trasgresión o de una prohibición a participar en la *qahal* o asamblea religiosa (Lv 12-13; 15; Dt 32,3). El cuerpo del israelita y su salud son parte integral de la comunidad religiosa. Es parte de la *qahal* y funciona dentro de ella, de modo que Israel conforma un gran cuerpo cuyo bienestar integral depende del cumplimiento de las normas establecidas en la alianza.

En definitiva, la alianza entre Yahvé y su pueblo es el marco de comprensión desde el que el antiguo Israel concebía la dimensión social (*sickness*) de la enfermedad y el bienestar de Israel como pueblo. Bienestar que afecta a las diversas etapas de la vida del israelita (nacimiento, desarrollo, ancianidad), como se analizará a continuación.

LA SALUD REPRODUCTIVA, ENTRE LA ALEGRÍA Y EL DOLOR

Dar hijos al marido y garantizar así su futuro y descendencia es la tarea primordial de la esposa en las culturas del antiguo Oriente Próximo. Esta preocupación puede provocar celos y envidias entre las distintas mujeres de un mismo hombre. La Torá ofrece, más que en ningún otro caso, relatos en los que se aprecia la subjetividad (*illness*) con la que las mujeres vivían esta situación. Saray se siente despreciada ante su esclava Agar embarazada de Abrahán (Gn 16,4-5), e incluso Lía y Raquel, esposas de Jacob, disputan entre sí por darle hijos. Lía, la esposa no amada y entregada por engaño paterno, es compensada por Yahvé con la fertilidad (Gn 29,31), mientras que Raquel, la amada, es inicialmente estéril. Su sentimiento de envidia e impotencia se expresa en la afirmación: “Dame hijos o me muero” (Gn 30,1).

Dar hijos al marido es una cuestión de vida o muerte, o, lo que es casi lo mismo, de honor o vergüenza. Lía y Raquel expresan su alegría cuando sus siervas dan hijos a Jacob. Para Raquel, es un signo de victoria sobre Lía (Gn 30,8); para ésta, fuente de felicidad y aprobación social (Gn 30,13).

Fecundidad o esterilidad se entienden dependientes de la voluntad divina⁷, pero no hay intención punitiva en la infertilidad de Raquel (Gn 30,1-2),

⁷ La Torá no ofrece dato alguno claro de prácticas que pretendan fomentar la fertilidad entre las mujeres. Quizá Lía administra mandrágora (*dudaim*) a su esposo Jacob para estimularle sus fuerzas viriles (Gn 30,16), pero esto no significa que considerara que esta planta tuviera virtudes afrodisíacas, dado que es probable que Lía la ofreciera por su fragancia más que como tratamiento contra la esterilidad. Así opina S. Kottek, “Medicine in Ancient Hebrew and Jewish Cultures”, 320.

ni en los casos de Sara (Gn 16,2) y Rebeca (Gn 25,21). En todas ellas, se trata de una infertilidad natural (si bien se reconoce que fue Yahvé quien las hizo estériles⁸) y transitoria, pues lograron finalmente tener hijos gracias a la acción de Yahvé (Gn 21,1; 25,21⁹; 30,22).

Según algunos textos (Sal 139,16; Jb 10,10), el mismo Yahvé interviene en la misteriosa gestación del feto (llamado “fruto”, *p^eri*) como modelando o tejiendo. Jb 10,10, al compararlo con el cuajo del queso, da a entender su composición como si fuera una coagulación de la sangre materna bajo el influjo del semen (similar imagen en Sb 7,2). Podría decirse que son tres los sujetos implicados en la formación del feto: el hombre (aportando su semen), la mujer (aportando su sangre y vientre) y Dios mismo.¹⁰

Pero la labor fecundadora y reproductora, comprometida ya desde la Creación (Gn 1,28) y promesa de bendición para Israel (Lv 26,9), no está exenta de graves riesgos. La Biblia hebrea da cuenta de lo doloroso que es el parto¹¹, hasta el punto que el sabio Jesús ben Sirá recomienda, con el fin de afianzar el amor filial, no olvidar los dolores de la madre durante el parto (Si 7,27). Como consecuencia de la trasgresión de Adán y Eva, Gn 3,16 afirma que la mujer parirá con dolor (*'issabon*)¹², pero la mayoría de textos de la Biblia hebrea referentes al dolor en el parto omiten su vinculación con semejante trasgresión, y más bien dan a entender que se trata de algo natural.

⁸ Fuera de la Torá, se dice explícitamente lo mismo de Ana, la madre de Samuel (1S 1,5).

⁹ En el caso de Rebeca, gracias también a la súplica de Isaac (Gn 25,21).

¹⁰ La tradición rabínica posterior desarrollará ampliamente esta idea, como señala R. Kiperwaser, “The Genesis and Development of Embryological Theory in Biblical and Rabbinic Judaism”, 1-37. La literatura sapiencial y sálmica remarca que la gestación del feto es un misterio (Jb 10,8-12; 31,15; Qo 11,5; Sal 119,73; 139,13-16). Según Sb 7,2 y 4M 16,7, el proceso de formación del feto es de diez meses, mientras que para 2M 7,27 es de nueve meses. Probablemente estos textos comparten la opinión, común entre griegos y romanos, de que el hombre podía nacer en tiempos diversos, especialmente al décimo mes. Véanse Aristóteles, *Historia de los animales* VII,4; 584 a.b; Hipócrates, *Tratado sobre el niño*, 19; Virgilio, *Égloga* IV 61.

¹¹ Gn 3,16; 1S 4,19-21; 1Cro 4,9; Is 13,8; 21,3; 26,17; 37,3 (=2R 19,3); Jr 4,31; 6,24; 13,21; 22,23; 50,43; Mi 4,9-10; Os 13,13; Na 2,10; Sal 48,7.

¹² T. Novick, “Pain and Production in Eden: Some Philological Reflections on Genesis iii 16”, 235-244, sugiere que Gn 3,16 no se refiere exclusivamente al dolor en el momento del parto sino también al período gestacional, de modo que Yahvé le estaría diciendo a Eva que su embarazo se iba a alargar, lo que implicaría también el alargamiento de los dolores y molestias propios del embarazo. En su conjunto, Gn 3,16 aludiría a los tres estados de formación del niño – concepción, gestación y nacimiento –, igual que en Os 9,11. Véase también M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, 137-138.

La Torá destaca el sufrimiento de Raquel, la esposa amada y deseada de Jacob, quien morirá, pese a estar acompañada de una comadrona, durante el parto de Benjamín. Su madre le quiso dar el significativo nombre de *Ben Oní*, “hijo de mi dolor” (Gn 35,16-20). Este simple dato, unido a las frecuentes referencias a lo doloroso del parto, aporta indirectamente algo de la subjetividad (*illness*) con la que Raquel y otras muchas mujeres vivían el alumbramiento: por un lado, como algo extremadamente doloroso; por otro, con la alegría de poder dar el nombre a su hijo, señal de que éste ha nacido bien.

La comadrona parece querer consolar a Raquel anunciándole que el niño será varón (Gn 35,17). Lo mismo harán con la mujer de Pinjás quienes la asisten en el parto que la llevará a la muerte (1S 4,20). Que el niño sea varón y sobreviva al parto en el que muere su madre parece interpretarse como un logro compensatorio, probablemente porque no serían muchos los niños que lograrán sobrevivir en un parto así, más aún dadas las escasas condiciones higiénicas de la época, causa de un elevado número de abortos naturales¹³, quizá hasta un 25% de los embarazos al cabo de cuatro semanas.¹⁴

En la Biblia hebrea no se cita el nombre propio de ningún terapeuta y no se nombra ninguna escuela médica. Únicamente las comadronas Cifra y Fuá (se discute si eran hebreas o egipcias) escapan del anonimato (Ex 1,15). La función de partera se menciona también en Gn 38,28, lo que indica que se trataba de una función apreciada. Las comadronas de Ex 1 y la nodriza o ama de cría (*mêneqet*)¹⁵ de Ex 2 aparecen como resistentes a la opresión y al genocidio decretados por el faraón. Su astucia salva al pueblo de Israel y permite continuar los planes de Yahvé. Tal es un protagonismo que en el caso de las nodrizas contrasta con la condición –en otras fuentes egipcias greco-romanas¹⁶–

¹³Según H. S. Vuorinen y H. Mussalo-Rauhamaa, “Public Health and Children’s Well-being and Health during Antiquity”, 31-35, las enfermedades virales y bacterianas, en combinación con una deficiente nutrición e higiene, fueron las principales causas de mortandad infantil durante la Antigüedad (500 a. C.-500 d. C.).

¹⁴Según M. Harris y E. B. Ross, *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, 91. Véase también E. A. R. Willet, “Infant Mortality and Family Religion in the Biblical Periods”, 27-42. Según L. E. Stagfer, “The Archaeology of the Family in Ancient Israel”, 1-35, puede estimarse un cálculo de seis nacimientos por cada pareja israelita, de los que sobrevivirían dos hijos.

¹⁵Este término aparece seis veces en la Biblia hebrea: Gn 24,59; Ex 2,7; Rt 4,16; 2R 11,2; 2Cro 22,11; Is 49,23 (véase Is 60,16).

¹⁶Véanse al respecto, A. A. Aly, “The Wet Nurse: A Study in Ancient Medicine and Greek Papyri”, 86–97, y G. A. Yee, “‘Take This Child and Suckle It for Me’: Wet Nurses and Resistance in Ancient

de mujeres que bien fueran libres (pero de clase inferior) o esclavas, durante la lactancia de los niños de sus señores debían renunciar a las relaciones sexuales con sus esposos y a la lactancia de otros niños, incluidos sus propios hijos.¹⁷ Recuérdese que la nodriza de Moisés es realmente su propia madre (Ex 2,8-9).

Las dificultades para la gestante no terminan con el parto y el nacimiento. Según la legislación sacerdotal (Lv 12), la parturienta quedará impura siete y catorce días, respectivamente, en el caso de que el nacido sea niño o niña.¹⁸ La impureza contraída a causa del parto del varón es idéntica a la causada por la menstruación (Lv 12,2; 15,19). Para su purificación, deberá permanecer recluida en casa treinta y tres días, si el nacido es niño, o sesenta y seis días si es niña.¹⁹ Durante ese tiempo no podrá acercarse a cosa santa alguna ni al santuario (Lv 12,4).

El texto nada dice de la subjetividad (*illness*) de una mujer recluida y de algún modo aislada durante su estado de impureza. Como en tantos otros

Israel”, 180-189. Esta última autora considera que el relato de Ex 2,1-10 es un ejemplo, protagonizado por mujeres, de la resistencia anticolonial de la comunidad judía de Yehud contra el control persa.

¹⁷ El mucho más antiguo Código de Hammurabi, en el caso de que el lactante muriera porque su nodriza amamantaba a la vez a otro niño sin consentimiento de los padres del primero, condenaba a la nodriza a que le fueran cortados sus pechos (CH 194).

¹⁸ El texto no da razones para justificar esta variación temporal. Un argumento apunta a un supuesto mayor flujo sanguíneo en el caso de alumbramiento de una niña, o a una compensación de los futuros periodos menstruales de ésta. Quizás también se entendía que, al ser la niña más débil y pequeña que el niño, necesitaba más tiempo de purificación y recuperación, aunque esta explicación es más bien un intento posterior de explicar racionalmente esta norma. En esta línea, la Misná (*Nidá* 3,7) considera que el feto femenino tarda en formarse dentro del útero el doble de tiempo (81 días) que el masculino (41 días).

¹⁹ Lv 15,19-24 no prescribe aislamiento alguno para la mujer menstruante, pese a que su impureza es contagiosa. Más bien da a entender que puede haber un cierto acercamiento o proximidad física, sin llegar al contacto. La relación sexual con ella conlleva contagio por siete días de su impureza, pero no es penalizada (Lv 15,24). Sin embargo, Lv 20,18 decreta la expulsión de ambos. Cabe pensar que sería muy difícil llevar a cabo una expulsión física, aunque sea temporal, de todas las menstruantes, dado que serían muchas, si bien los abundantes embarazos reducirían su número, y que debería realizarse mensualmente. Pese a ello, otras fuentes del antiguo Oriente Próximo sugieren que podían ser expulsadas del domicilio e incluso de la comunidad durante la menstruación; J. Milgrom, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, 763-764; S. M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*, 57. La comunidad de Qumrán tenía clara su expulsión, dado que prescribió construir lugares fuera de las ciudades para las menstruantes, parturientas, leprosos, sarnosos, y enfermos de gonorrea (11QT 48,14-17).

casos, queda silenciada. Pero cabe suponer que su rechazo no sería tan alto como el que pudiera experimentar un afectado por enfermedades cutáneas expulsado del campamento, tal como legisla la tradición sacerdotal (Lv 13,46; Nm 5,2-3). A fin de cuentas, además de tratarse de una situación temporal claramente delimitada, la parturienta ha cumplido con lo que se espera de una esposa, que dé descendencia a su esposo, satisfaciendo así las expectativas de su entorno social.

Pese a las molestias físicas y purificadoras que conlleva la gestación y el parto, la fecundidad es concebida como un bien. Es promesa del Código de la alianza que si el pueblo se mantiene fiel a Yahvé, sus mujeres serán fecundas y no experimentarán la esterilidad ni aborto alguno (Ex 23,25-26). De este modo, el cumplimiento de la Torá es fuente de fecundidad, de bienestar y de longevidad para Israel.

EL CONCEPTO DE SANACIÓN EN LA TORÁ: YAHVÉ SANADOR

El término hebreo que la mayoría de ediciones modernas de la Biblia suele traducir por “médico” es *rophe'*, pero es mejor traducirlo por “sanador” o “curandero”, si se atienden los patrones culturales de la época.²⁰ Procede de la raíz *rp'*, usada las más de veces en el sentido de “curar”, y significa originariamente zurcir, coser, unir.²¹ El término *rapha'*, con sentido de “sanar, curar”, aparece en la Torá únicamente en catorce ocasiones (Gn 20,17; 50,2 (2x); Ex 15,26; 21,19 (2x); Lv 13,18.37; 14,3.48; Nm 12,13; Dt 28,27.35; 32,39), las cuales se analizarán a continuación.

A diferencia de Egipto²² y Babilonia²³, apenas se encuentran en la Biblia hebrea referencias a profesionales de la salud o sanadores de ámbito profano.

²⁰ Consúltense las obras de J. J. Pilch citadas en la Nota 3 de este artículo.

²¹ H. J. Stoebe, “*rp* (Salvar)”, II, 1010-1017. Véanse también H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 197; y M. L. Brown, *Israel's Divine Healer*, 25-38.

²² Según Heródoto, los egipcios tenían un médico distinto para cada dolencia (*Historia* II,84) y Homero señala el prestigio que tenían los egipcios en el uso de drogas medicinales (*Odisea* IV,229).

²³ Dado que en la cultura mesopotámica se entendía que la enfermedad podía ser en muchos casos consecuencia del ataque de la “mano” de un dios tutelar, de un espectro furioso o de un demonio específico, se distinguían dos tipos de terapeutas: los sanadores propiamente dichos (*asû*) y los más frecuentes *âshipu*, término que suele traducirse por “exorcista” o “mago” debido a su labor expulsora de los seres demoníacos causantes de la enfermedad, que recientemente otros autores prefieren traducir por “terapeuta de conjuros” (“incantation-therapist”). Es el caso

En la Torá, además de las comadronas mencionadas, únicamente hay dos referencias escuetas a este tipo de profesionales, sin referencia alguna a sus técnicas curativas.²⁴ En Gn 50,2 aparece el término *rophe'* aplicado a los operadores (egipcios, no israelitas) a los que José pide que embalsamen el cuerpo de su padre Jacob. El contexto invita a traducirlo aquí por “embalsamadores”.²⁵ Es la única mención implícitamente positiva de estos “profesionales” en la Biblia hebrea, proclive a un cierto escepticismo hacia las capacidades curativas de los curanderos que no sean mediadores de Yahvé.²⁶

La segunda referencia proviene del Código de la Alianza, que contempla el caso de un herido durante una reyerta: el hombre que lo hirió deberá indemnizarle y pagar el tratamiento curativo (Ex 21,19).²⁷ Es una versión abreviada de otra norma del Código de Hammurabi.²⁸ La falta de referencia alguna al sacerdote, a un mediador ante la divinidad o al mismo Yahvé sugiere que el agente sanador está fuera de la institución estrictamente religiosa, y no es un familiar del afectado, en cuyo caso sería superfluo su pago. La curación consiste

de M. G. Séller, “Bloodletting in Babylonia”, 305-324. Otros catalogan a ambas figuras como “especialistas en salud” o consideran al *asû* un farmacéutico y al *âshipu* un médico, y rechazan su antigua consideración de brujo; véase N. H. Walls, “The Origins of the Disabled Body: Disability in Ancient Mesopotamia”, 13-30. En todo caso, el *âshipu* es el especialista que sabe tratar con los agentes no humanos de la enfermedad, quien restaura el orden y trae de vuelta al paciente al mundo humano. Véanse también É. Couto, “Los espectros furiosos como causa de enfermedad en Mesopotamia”, 27-53, y J. Scurlock, *Mágico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*.

²⁴ La noción de “remedio” (*marpê*) raramente aparece, y nunca en la Torá: Pr 4,22; 6,15; 12,18; 13,17; 14,3; 15,4; 16,24; 29,1; Jr 8,15; 14,19 (2x); 33,6; Ml 3,20; 2Cro 21,18; 36,16; Qo 10,4.

²⁵ Así lo entiende la versión griega de los LXX que traduce por *entaphiastés*, “embalsamador”, cuando en otros lugares traduce *hiatrós*, “médico” (véase Jr 8,22).

²⁶ Es curioso notar que las únicas referencias positivas a “profesionales de la salud” en la Torá están relacionadas con Egipto, los embalsamadores de Jacob (Gn 50,2) y las comadronas que salvaron las vidas de los varones hebreos recién nacidos (Ex 1,15-21), y que ambos tipos de profesionales tengan que ver con el comienzo de la vida y con su final. Probablemente por influjo helenístico, se advierte en Si 38,1-15 un cambio radical de actitud respecto de los “médicos”, que no aparecen ya como opuestos a Dios.

²⁷ El sentido literal de Ex 21,19 da a entender que el agresor debe él mismo curar a su víctima o mantenerla hasta su completa recuperación; C. Houtman, *Exodus*, Vol. III, 155-156; W. H. C. Propp, *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary*, 217. Houtman traduce el v. 19b: “... le debe compensar por la pérdida de su tiempo y crear las condiciones para su curación” (152).

²⁸ “Si un hombre golpea a otro hombre durante una discusión acalorada y le produce una herida, que ese hombre jure: ‘Le he golpeado sin darme cuenta’, y pagará el médico” (CH 206). Traducción de Joaquín Sanmartín, *Códigos legales de tradición babilónica*, 138.

en el retorno a la condición de plena funcionalidad en la que estaba el herido antes de la reyerta, o al menos a la condición de poder valerse por sí mismo con ayuda de un bastón (v. 19).

Fuera de estos dos casos, el término *rapha'* tiene principalmente como protagonista a Yahvé y casi siempre en un contexto religioso.

El caso de Abimélec (Gn 20)

77

Abimélec, rey de Guerar, y sus esposas serán castigados por Yahvé con la infertilidad (vv. 17-18) por haber tomado como concubina a Sara, esposa de Abrahám presentada por éste como su hermana (Gn 20,2.12). Abimélec devolvió a Sara, hizo regalos a Abrahám, y éste rogó a Dios, quien finalmente restauró los vientres de las mujeres. En este caso, la infertilidad es consecuencia inmediata de que el rey haya estado a punto de violar, inadvertidamente, la costumbre social que previene contra el adulterio. En este relato cabe destacar los siguientes aspectos:

1. El Dios de Abrahám es capaz de provocar enfermedad (esterilidad; vv. 17-18) e incluso muerte (v. 7) también entre aquellos que no son adoradores suyos.
2. La causa es una falta moral inconsciente (adulterio), no una falta religiosa contra el Dios de Abrahám.
3. Abrahám es un "profeta" (*nabî'*; v. 7) mediador de la sanación por obra de Dios; le ruega para sanar a Abimélec (vv. 7.17) después de que éste devolviera a Sara e hiciera entrega compensatoria de regalos.
4. El que "cura" (verbo *rapha'*) es sólo Dios (v. 17) y la curación consiste simplemente en la restauración inmediata del estado de fecundidad perdido.

Sólo Yahvé es sanador (Ex 15,26)

El siguiente texto de la Torá en el que aparece el sustantivo *rophe'* es el más importante de todos. Se trata de Ex 15,26. El contexto inmediato es el episodio de las aguas amargas de Mará, de Ex 15,22-27. Después de tres días de viaje por el desierto, tras la liberación de Egipto, los israelitas llegan sedientos a Mará, cuyas aguas son amargas. La bebida de agua salitrosa era considerada fuente de esterilidad y muerte (2R 2,19.22). Por esta razón, el pueblo murmura

contra Moisés, quien invoca a Yahvé, y por indicación divina sana el agua, echando en ella un madero (Ex 15,25a).

Hay una clara vinculación en este episodio entre el Dios que sana, Yahvé, y el agua saneada. Puede verse un relato muy parecido en 2R 2,19-22, donde Yahvé, con el concurso de Eliseo, sana (de nuevo el verbo *rapha'*) el agua de un emplazamiento al otro lado del Jordán.

Ambos relatos coinciden en subrayar que es Yahvé quien potabiliza el agua por la acción de mediadores (Moisés y Eliseo), quienes utilizan recursos que parecen mágicos para nuestra mentalidad actual (el madero y la sal, respectivamente, arrojados al agua). En el caso de Mará, la acción de Moisés sirve también como respuesta a las murmuraciones contra él por parte del pueblo.

Yahvé exige que Israel cumpla sus decretos y normas (vv.25b.26)²⁹, sin especificar cuáles, y se compromete a no enviar a los israelitas ninguna de las enfermedades (*mahalâ*; el mismo término que en Ex 23,25) con las que afligió a los egipcios mientras Israel le sea fiel y cumpla sus preceptos (Ex 15,25b-26), “porque yo soy Yahvé, el que te sana (*rof'eka*)” (Ex 15,26b). Se trata de una promesa condicionada, pero también de una amenaza velada –e implícita– de plagas y enfermedades contra Israel, que se hace explícita y real en otros lugares (véase Nm 14,12; 25,8-9; Dt 28,60).

Este relato aporta una cierta novedad respecto de los textos anteriores, en los que aparece la raíz *rp'*, y es rico en detalles dignos de subrayar:

1. Por vez primera y única, en la Torá, se le llama a Yahvé expresamente *rophe'* (Ex 15,26). Esta declaración amplía el enfático “yo soy Yahvé”, de Ex 6,2, e implica que no hay ningún otro sanador en Israel fuera de él.³⁰

²⁹Muchos especialistas consideran los vv. 25b y 26 de tintes deuteronomico-deuteronomísticos, como tardíos, del periodo de dominación persa, pero probablemente formulados, particularmente el v. 26, por alguien que estaba familiarizado con el mundo lingüístico de la tradición sacerdotal. Es lo que intenta demostrar N. Lohfink, “‘I am Yahweh, your Physician’ (Exodus 15:26). God, Society and Human Health in a Postexilic Revision of the Pentateuch (Exod. 15:2b,26)”, 35-95, en especial, 51-63.

³⁰Más explícito es Os 6,1, donde se dice que el mismo Yahvé que hiere a Israel es el que lo “curará” y “vendará”. Siglos después, Job dirá de Dios algo muy similar: “Porque hiere y pone la venda, golpea y él mismo sana” (Jb 5,18). El Sal 103,3 aplica la función curativa de Yahvé no ya exclusivamente al conjunto del pueblo sino también al individuo particular y establece una cierta conexión entre el perdón de las culpas y la sanación de las dolencias: “Él, que tus culpas perdona, que cura tus dolencias.”.

2. La “sanación” de las aguas no es una simple restauración a un estado anterior sino un “plus” de salubridad (de la que carecía antes) que favorece a Israel, pero que también sirve para reafirmar a Moisés ante su pueblo.
3. Condicionado al cumplimiento de sus normas, Yahvé promete a Israel que no sufrirá las enfermedades de Egipto. Es, por tanto, un “plus” de bienestar prometido a Israel y no una simple restauración a un estado anterior (como fue el caso de Abimélec en Gn 20). El beneficiado no es un individuo, sino todo Israel.
4. Puede interpretarse que el bienestar prometido por Yahvé a su pueblo, en Ex 15,26, va más allá de la prevención contra las enfermedades propias de Egipto o de las que pudiera encontrar en Canaán. Puede entenderse, habida cuenta el contexto inmediato de la liberación de Egipto, que las enfermedades de Egipto no son simplemente patologías de índole biológica, sino también las patologías sociopolíticas propias de un imperio opresor. De este modo, el bienestar prometido por Yahvé sería integral, como lo es también la “paz” (*shalom*) para los israelitas solicitada a Yahvé en la fórmula de bendición sacerdotal de Nm 6,22-27; una paz plena que incluye el bienestar físico.

En definitiva, Ex 15,26 viene a decir que si Israel se mantiene fiel a Yahvé, cumpliendo sus normas, gozará de prosperidad y bienestar ininterrumpidos. No se trataría tanto de una cuestión propiamente sanitaria, y menos particularizada en individuos, cuanto de una cuestión del bienestar colectivo de Israel. La enfermedad o desgracia colectiva, en este sentido, serían síntomas evidentes de la ruptura de la armonía entre Yahvé y su pueblo.

La purificación de los enfermos de “lepra” (Lv 13-14)

En el Levítico el término *rapha'* vuelve a aparecer en los capítulos 13 y 14, y su énfasis en los aspectos rituales y purificatorios es mayor que en los propiamente curativos. El vocabulario usado avala esta percepción: mientras que las fórmulas “ser puro” (*taher*) y “ser impuro” (*tame'*) aparecen en sesenta y seis ocasiones en ambos capítulos, la fórmula “estar curado” (*nirpha'*) sólo aparece en cuatro (Lv 13,18.37; 14,3.48). Éstas están relacionadas con los episodios de enfermedades cutáneas (Lv 13,18.37; 14,3) o de hongos en las paredes de las casas (Lv 14,48).

La palabra hebrea usada aquí para designar lo que las biblias (siguiendo a los LXX y la Vulgata) traducen como “lepra” es *tsara’at*, que podría traducirse como “enfermedad grave de la piel” o “enfermedad escamosa”. Científicamente, no se trata necesariamente de lo que hoy se entiende por lepra o enfermedad de Hansen. Ésta, como tal, no está atestiguada en periodos muy antiguos.³¹

En el caso de Lv 13-14, más bien parece tratarse de diversas escamosidades de la piel en distinto grado: una “mancha” (*baheret*), una “inflamación” (*se’et*), una “úlceras” (*sappajat*; Lv 13,2), una “llaga” (*nega’*; Lv 13,6), un “tumor” (*se’er*) blanco (Lv 13,10), un “divieso” (*shehin*; Lv 13,18), la “tiña” (*neteq*; Lv 13,30) o un simple “eccema” (*bohaq*; Lv 13,39). Hoy se hablaría de la soriasis, el favus o el leucoderma. Aplicada a la ropa y a las casas, esta “lepra” haría referencia a los efectos producidos por la putrefacción, los hongos o el moho.

Sea el caso de “lepra” humana o el de la “lepra” de las casas, es el sacerdote quien dictamina el estado de pureza o de impureza, así como la cuarentena correspondiente. En el primer caso, el referido a los humanos (Lv 13,18.37), el verbo (*nirpha’*) está en forma pasiva (“fue curado”) o reflexiva (“se ha curado”), lo que sugiere una curación natural física. El sacerdote examina si el divieso se ha curado por sí mismo (v. 18) o si la tiña del cuero cabelludo no se ha extendido, lo cual permite que crezca el cabello, de modo que pueda declarar que “se ha curado” (v. 37).

No interviene Yahvé ni hay connotación ética alguna que prejuzgue al sujeto enfermo. El sacerdote es únicamente un examinador³², no un curandero o sanador, pero sólo su autoridad podía deshacer las dudas que el individuo y la comunidad tenían sobre el estado de la enfermedad.

El complejo ritual de purificación (Lv 14) es simbólico y religioso, no terapéutico; es una manera de testimoniar públicamente que la curación se ha producido y que el “leproso” puede reintegrarse en la comunidad para todos los efectos. Incluye un ritual purificador con afeitado y baño (Lv 14,2-9) y otro

³¹ No hay evidencias claras de que existiera en Mesopotamia, Egipto y Persia antes de la llegada de Alejandro Magno (los griegos la llamaban *elephantiasis*); véanse M. W. Dols, “Leprosy in Medieval Arabic Medicine”, 314-333; D. Kaplan, “Biblical leprosy: An anachronism whose time has come”, 507-510.

³² No se indica cómo, pero la Misná (*Negaim* 2,2-5) dictamina unas horas determinadas (desde la tercia a la nona) y unas posturas concretas (el hombre en posición de cavar y la mujer en posición de amasar).

expiatorio y de reparación con ofrendas sacrificiales (Lv 14,10-32), lo que los antropólogos denominan “ritos de agregación”, ceremonias en las cuales una persona que se encontraba en una condición social anormal es reintegrada a la sociedad.

Pese a que los casos de Lv 13-14 no son consecuencia de castigo divino alguno³³, la simple sospecha de “lepra” en un individuo podía acarrearle un rechazo social e incluso un sentimiento de culpabilidad que no quedaban resueltos hasta las declaraciones definitivas del sacerdote. Su estigmatización resulta muy superior a la de la parturienta o menstruante, dado que las enfermedades de la piel conllevan un mayor grado de impureza que los “flujos” (*zôb*) genitales. Mientras que una enfermedad de la piel puede ser efecto de una maldición o castigo divino³⁴, ningún flujo genital es comprendido como causa de una maldición o castigo.

La legislación sacerdotal decreta su expulsión mientras dure la enfermedad (Lv 13,46; Nm 5,2-3), privándole del derecho a participar en el culto público y sus comidas (Lv 22,4). El rey Ozías, enfermo de lepra, quedó confinado en “una residencia aislada” (2Cro 26,21). El “leproso”, aislado de la comunidad de Israel, se convierte en una especie de muerto viviente. La Torá no ofrece ningún testimonio de cómo un enfermo de lepra o de cualquier enfermedad cutánea percibía su propia situación (*illness*). El que deba ir gritando por la calle “¡Impuro, impuro!” (Lv 13,45) es más una imposición de carácter preventivo que expresión libre de la propia percepción, pero está reflejando una interpretación socialmente admitida de su situación.

La “lepra” de María como castigo (Nm 12)

Caso muy distinto es el de María, la hermana de Moisés y Aarón, castigada con una especie de “lepra” (*sâra’at*) blanca como la nieve (v. 10), “con la carne medio consumida” (v. 12), por murmurar contra Moisés junto con Aarón.³⁵

³³ Flavio Josefo deja muy claro, refiriéndose a la lepra: “Los dioses se irritan contra la impiedad, no contra las enfermedades corporales” (*Contra Apión* I,256). Véase N. Kiuchi, “A Paradox of the Skin Disease”, 505-514

³⁴ Casos de María, la hermana de Moisés y Aarón (Nm 12), del rey Ozías (2R 15,5; 2Cro 26,16-21), y de Guejazí, el siervo de Eliseo (2R 5,27).

³⁵ Sin embargo, éste no es castigado. Algunos comentaristas explican tal proceder debido a que, según Nm 12,1, María fue la instigadora de esta murmuración. Otros, interpretando el texto desde la perspectiva de género, creen que pretende rebajar el protagonismo profético de María y supeditarla jerárquicamente al liderazgo androcéntrico, por este orden, de Moisés y Aarón.

El relato no parece del todo uniforme. Inicialmente, el motivo de la murmuración contra Moisés se debe a su matrimonio con una extranjera, una mujer cusita (v. 1), para desviarse después a la cuestión del liderazgo reivindicado por María y Aarón con base en que Yahvé también ha hablado por medio de ellos (v. 2), que es el tema central del relato, y la causa de la “ira” de Yahvé (v. 9). El verbo *rapha’* aparece únicamente una vez, en el v. 13, cuando Moisés intercede ante Yahvé pidiendo la curación de su hermana. De este relato cabe destacar los siguientes aspectos:

1. A diferencia de Lv 13-14, la “lepra” de la que aquí se habla es consecuencia de un castigo divino por el “pecado” (*hata*; v. 11) de María y Aarón, como en el caso de la esterilidad de Abimélec y sus mujeres (Gn 20,18), si bien en éste fue inadvertido.
2. El relato nada dice de la subjetividad de María ante su dramático estado (*illness*), pero sí de la impresión que causa en Aarón, quien la compara con “quien nace muerto del seno de su madre” (v. 12). Es una clara referencia a la “muerte social” y estigmatización experimentadas por el leproso y reflejadas en otros textos judíos.³⁶
3. Destaca el papel intercesor de Moisés quien pide a Dios que cure a María (v. 13), lo que recuerda a Gn 20,17. Hay otra figura mediadora: Aarón, quien horrorizado ante el aspecto de María, reconoce el pecado cometido y pide perdón a Moisés (y no directamente a Yahvé; vv. 11-12); afirma que actuaron “neciamente” o “locamente” (*ya’al*; v. 11), lo que les permite evitar la expulsión de la comunidad prevista para los casos de rebeldía consciente (Nm 15,30-31). Como en el episodio de María (Ex 15,25), Moisés se reivindica.
4. A diferencia del caso de Abimélec y sus mujeres (Gn 20,18), la curación de María no se produce inmediatamente. Yahvé exige que quede excluida del campamento durante siete días antes de volver a ser admitida (v. 14; aislamiento que no coincide exactamente con las exigencias prescritas en Lv 23,4-8). Yahvé parece aquí más preocupado por salvaguardar el honor y la autoridad de Moisés que por sanar a María. Finalmente, el pueblo parte de Jaserot después de la readmisión de María (v. 16).

³⁶ Por ejemplo, Jb 18,13 y Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* III, 264. El Talmud de Babilonia consideraba a los leprosos, pobres, ciegos y estériles dentro de esta categoría de “muertos” (*Nedarim* 64b; véase también *Génesis Rabbah* 1,29).

Amenazas y sanación en el Deuteronomio (Dt 28,27.35; 32,39)

El verbo *rapha'* vuelve a aparecer en el Deuteronomio en tres ocasiones (Dt 28,27.35; 32,39) y en dos contextos diferentes. El primero es el correspondiente a Dt 28,15-68, una serie de maldiciones y amenazas contra Israel, en caso de que incumpla la alianza. El segundo contexto corresponde a Dt 32, el denominado "Cántico de Moisés", que forma parte del último discurso de despedida de Moisés, antes de su muerte, y presenta el castigo que Yahvé inflingirá a su pueblo en caso de infidelidad (vv. 5-25). Ambos contextos tienen un mismo hilo conductor: la exhortación a Israel a ser fiel a Yahvé.

Las dos menciones al verbo *rapha'* en Dt 28 tienen la misma forma gramatical y aparecen en sendas frases muy similares: "Yahvé te herirá con úlceras de Egipto, con tumores, con sarna y con tiña, de las que no podrás sanar" (v. 27); "Yahvé te herirá de úlceras malignas en las rodillas y en las piernas, de las que no podrás sanar, desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza" (v. 35). El v. 28 añade una sintomatología más propia de enfermedades psicológicas que somáticas: "locura" (*sigga'ôn*), pérdida de sentidos (*timhôn lebab*)³⁷, desorientación como la de la ceguera.

Ni en Dt 28,27.35, ni en Ex 15,26 cabe intercesión humana alguna, a diferencia de los casos de Gn 20 y Nm 12. El agente de todas estas enfermedades es Yahvé; la causa, el incumplimiento de sus mandamientos y preceptos (Dt 28,15). La amenaza incluye todas las enfermedades posibles hasta casi exterminar al pueblo (vv. 59-62), y el retorno a la esclavitud de Egipto (v. 68), de modo que una vez más no sólo se trata de una cuestión sanitaria sino de un bienestar (o malestar) integrales.

Pero los planes divinos no han llegado a su término, pues cuando Israel esté hundido bajo el peso del juicio de Dios, Yahvé tendrá compasión de sus siervos que estén dispuestos a reconocer la impotencia de sus dioses falsos (Dt 32,36-38) y la soberanía única de Yahvé, quien afirma de sí mismo: "Yo doy la muerte y la vida, yo desgarrar y yo curo, y no hay quien libre de mi mano" (Dt 32,39). Su poder es total, ya que es capaz de hacer morir y hacer vivir (véanse 1S 2,6-8; Is 43,10-11.13), de herir y sanar (Os 6,2).

³⁷ El sentido de esta expresión parece referirse a una incapacidad sensitiva general o a una pérdida de capacidad para actuar decididamente a causa de un gran temor o fuerte "shock" (véanse Jr 4,9; Sal 48,6).

Yahvé aparece como el único autor de bienes y males, y aquí sin mediador humano alguno. Una vez más se recurre a la figura de la sanación para describir las relaciones de Yahvé con su pueblo, tanto en el juicio como en la vindicación. La teología de Dt 32,39 deja claro que buscar la curación más allá del Dios de Israel no es algo fútil sino signo de infidelidad religiosa.

Como conclusión de este extenso apartado dedicado al concepto de sanación en la Torá cabe señalar los siguientes puntos:

1. El verbo *rapha'* aparece en la Torá asociado a situaciones de pérdida de salud física, de interrupción o trastorno de las funciones corporales, e implica la restauración del estado inicial perdido o quebrantado. Detrás de este término hay un patrón secuencial que es el siguiente: un estado original positivo, un trastorno, un estado negativo y un estado positivo restaurado. Únicamente en Ex 15,26 el término *rapha'* da a entender no tanto una restauración cuanto la permanencia del estado de salud ya existente.
2. Yahvé aparece como agente directo (Ex 15,26; Dt 28,27.35) y a veces indirecto (Nm 12) de estas disfunciones. El motivo es castigar al pueblo de Israel cuando incumple la alianza (Ex 15,26; Dt 28,27.35; Dt 32,39), o a sujetos particulares cuando muestran deslealtad a Yahvé o a sus elegidos (caso de María; Nm 12), o cuando violan costumbres morales ampliamente aceptadas incluso fuera de Israel (caso de Abimélec; Gn 20). En estos casos el contexto en el que aparece el término *rapha'* es claramente teológico. En la Torá es el contexto más frecuente. Por el contrario, los contextos seculares en los que aparece el término son escasos (Gn 50,2; Ex 21,10).
3. Un cambio de actitud o un reconocimiento de culpa pueden cambiar la suerte del castigado con una enfermedad (casos de Abimélec y María). Sin embargo, en el caso de Israel los textos en los que aparece *rapha'* apuntan más bien a una situación irreversible.
4. Finalmente, es interesante destacar el papel mediador en la curación que tienen algunos protagonistas humanos no afectados por la enfermedad: (a) Los agentes humanos implicados en el proceso de curación pueden clasificarse en tres grupos: los que interceden ante Yahvé (casos de Abrahám y Moisés), los que evalúan y diagnostican el proceso de la enfermedad (caso de los sacerdotes ante las enfermedades cutáneas),

y los que realizan algún tipo de acción paliativa en orden a facilitar la curación (caso de quienes deben atender al herido por lesiones).
(b) Ninguno de estos personajes tiene un poder independiente para curar, pero de una manera más o menos activa forman parte del proceso de la curación (particularmente Abrahám y Moisés).

LOS ACHAQUES DE LA VEJEZ

El antiguo Israel siempre entendió que una vida larga en años era una bendición divina, mientras que una vida corta o una muerte prematura se veían como una maldición (Is 38,10; Jr 17,11; Sal 102,24-25). Excepcionalmente, en situaciones de desesperación, se deseaba una pronta muerte supuestamente liberadora (Jr 8,3; Jb 3,21ss; 6,9-10; 7,15; Si 30,17; 41,2).

Las escrituras hebreas subrayan la extraordinaria longevidad de ciertos hombres bendecidos por Yahvé que mueren sobrepasando con mucho el centenar de años.³⁸ El Sal 90,10 y el *Libro de los Jubileos* (23,15) consideran de manera más realista que setenta años ya es una buena edad. Esta bendición divina es particular en aquellos ancianos que murieron sin sufrir graves achaques o en un estado relativamente vigoroso, como ocurrió con Abrahán (Gn 25,8), Moisés (Dt 34,7) y –fuera de la Torá– los de Caleb (Jos 14,10-11) o Gedeón (Jc 8,32).

Pero, ¿cuándo se es anciano? Una mujer es considerada anciana cuando ya no puede tener hijos, y un hombre lo es a partir de los sesenta años de edad (Lv 27,7). Muchos no llegaban siquiera a esa edad. La edad media de vida de los catorce reyes que conformaron la dinastía davídica no pasó de los 44 años, lo que significa que la del resto de la población era ligeramente inferior, y más en el caso de los esclavos.

La Torá promete a los cumplidores de las normas divinas una vida colmada de días (Ex 23,26) y prescribe el respeto al anciano (*zaqen*), ante cuya presencia hay que levantarse (Lv 19,32; véase Jb 29,7-10). Los ancianos solían ser los representantes del pueblo (Ex 24,9; Nm 11,16) y eran valorados por su experiencia y sabiduría (Jb 12,12.20; 15,10; 32,6.9; Si 8,9; cfr. Is 3,5).

El mandamiento de honrar a padre y madre (Ex 20,12; Lv 19,3; Dt 5,16) implica la asistencia material (comida, vestido, refugio) a los progenitores ma-

³⁸ Gn 5,5; 25,7; 35,28; 47,28; 50,22; Nm 33,39; Dt 34,7; Jos 24,29; 1Cro 29,28; Jb 42,16.

tores que ya no pueden valerse por sí mismos.³⁹ El antiguo Oriente Próximo igualmente cuidaba de los ancianos. Cuando un matrimonio carecía de hijos varones naturales, los códigos legales de tradición babilónica prescribían la adopción de niños abandonados al nacer, la de un esclavo liberado o incluso la adopción de un niño tras pagar a sus padres biológicos.

El hijo adoptado heredaba como primogénito, independientemente de los hijos naturales que pudieran nacer tras su adopción, pero al mismo tiempo debía cuidar de sus padres ancianos.⁴⁰ El modelo matrimonial de la época, en el que generalmente el esposo era unos diez años mayor que la mujer, permitía que ésta pudiera cuidar de su esposo anciano y que los hijos mayores cuidaran –llegado el momento– de ella. Constituía realmente un mecanismo de sustentación de las personas no productivas, especialmente niños, enfermos y ancianos.⁴¹

No obstante, esta visión positiva de la ancianidad no es incompatible con el realismo con el que se describen los achaques propios de esta fase de la vida. La Torá describe varios.⁴² Entre ellos, cabe destacar la falta de goce y de apetito sexual (Gn 18,12; véase 1R 1,2-3), la incapacidad de procrear (Gn 17,17; 18,13; véase 2R 4,14), la ceguera o pérdida de visión (Gn 27,1; 48,10; véanse 1S 3,2; 4,14-15; Tb 2,10), la sordera (indirectamente, Lv 19,14), e inclusive, fuera la Torá, en algunos casos, cierto desorden mental con pérdida de la distinción entre el bien y el mal (2S 19,36; 1R 11,4; 13,11-12).⁴³

³⁹ Las fuentes bíblicas y rabínicas son claras al respecto; Si 3,1-16; 7,27; Tb 4,3-4; 5,18; Jub 35,1-8; Talmud de Babilonia, *Yebamot* 65b; *Mekilta Bahodes*, VIII. Flavio Josefo subraya que “la ley prescribe el respeto a los padres, inmediatamente después del que se debe a Dios” (*Contra Apión* 2,206).

⁴⁰ *Leyes de Esnunna* 32-35; *Código de Hammurabi* 185-187, 190-193; *Leyes Asirias Medias* A 28. Véase también M. Stol, “The Care of the Elderly in Mesopotamia in the Old Babylonian Period”, 59-117.

⁴¹ Como apunta R. Westbrook, “Legal Aspects of Care of the Elderly in the Ancient Near East. Conclusion”, 241-250, en especial, 242.

⁴² Véanse Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 168-171; Y. Barak- A. Achiron, “Age related Disorders in the Bible”, 275-278; C. Houtman, *Exodus*, III, 50-55.

⁴³ Evidentemente, las enfermedades mentales no son exclusivas de la vejez. Sin embargo, considero exagerada la reciente opinión de St. Luger, “Flood, Salt, and Sacrifice: Post Traumatic Stress Disorders in Genesis”, 124-126, al interpretar que Noé, la esposa de Lot e Isaac han sufrido estrés postraumático: Noé, al darse al vino por el trauma del Diluvio; la esposa de Lot, sufriendo de estado catatónico al observar la destrucción de Sodoma, e Isaac necesitando de la ayuda de un siervo de Abrahám para encontrar esposa, por causa del trauma que le supuso su cuasi sacrificio.

La legislación sacerdotal pone un límite de edad al ministerio de los sacerdotes, cincuenta años (Nm 8,25), y reconoce claramente que un anciano es menos productivo y, por tanto, menos valioso: la estimación del valor de un anciano, a partir de los sesenta años, para el pago de un voto relativo a una persona, es de quince siclos, mientras que la de un varón de entre veinte y sesenta años es de cincuenta siclos (Lv 27,3.7).

La Torá apenas ofrece testimonios claros que expresen la percepción y subjetividad (*illness*) con la que un anciano vive los achaques propios de su edad. Pero cabe señalar dos: el primero es el de Sara, cuando se ríe ante el anuncio de los huéspedes de Abrahám de que tendrá un hijo; su respuesta burlona (Gn 18,12) pone en conexión el placer sexual y la fertilidad, y deja patente que la relación sexual no debe ser únicamente procreadora sino también gozosa. El segundo es el de Jacob, quien se queja ante el faraón de que sus ciento treinta años son pocos y malos comparados con los de sus antepasados (Gn 47,9).

En definitiva, pese al reconocimiento de los achaques propios de la vejez, el antiguo Israel valoraba positivamente a los ancianos y entendía que una vida longeva, de igual modo que la fecundidad, era en última instancia una bendición de Yahvé.

¿INHABILITAN LA ENFERMEDAD Y LA VEJEZ?

Para terminar, es interesante destacar que la enfermedad por sí misma, o la vejez, no desacreditan necesariamente ni merman la autoridad y el poder del sujeto que las sufre, al menos no para gran parte de las tradiciones de la Torá.⁴⁴ La infertilidad inicial de grandes matriarcas como Sara (Gn 16,2), Rebeca (Gn 25,21) o Raquel (Gn 30,1-2) no es causa de denigración (al menos explícita) por parte de sus maridos.

⁴⁴ Kerry H. Wynn rechaza cierta tendencia a proyectar sobre el texto bíblico, sin atender como se debe a lo que éste realmente dice, la imagen ideal construida socialmente (*"normate hermeneutic"*) del concepto de cuerpo sano y discapacitado. Considera que esta tendencia no se da únicamente en círculos bíblicos conservadores que recogen el sentir del varón blanco heterosexual protestante americano, sino también en círculos hermenéuticos liberacionistas y feministas. Al proyectar su propio concepto, interpretan que las narraciones yahvistas consideran la discapacidad física como impotencia o algo deshumanizante; K.H. Wynn, "The Normate Hermeneutic and Interpretations of Disability within the Yahwistic Narratives", 91-101. Sin embargo, Olyan, *Disability in the Hebrew Bible*, 10, interpreta que en los casos arriba comentados de Moisés y Jacob la discapacidad se presenta como una insuficiencia y una dependencia que contrasta con la habilidad y capacidad de Yahvé.

Lo mismo ocurre con los achaques propios de la ancianidad. Isaac se muestra lúcido intentando rastrear la auténtica identidad de aquél a quien va a bendecir (Gn 27,22-29). Jacob (Gn 48,1-11; 49) y Moisés (Dt 33) bendicen con autoridad poco antes de morir. Como en la mayoría de culturas ancestrales pre-industriales, los ancianos gozan de una autoridad que no pierden hasta la muerte. Un claro contraste con nuestra cultura occidental.

Tampoco las deficiencias físicas crónicas parecen imposibilitar la realización de grandes tareas. Las objeciones presentadas por Moisés, joven aún, para llevar a cabo la misión encomendada por Yahvé de liberar a su pueblo, incluían la dificultad para comunicarse, que la versión no sacerdotal denomina “lengua pesada” (*kabed-pe*; Ex 4,10) y la sacerdotal “incircunciso de labios” (*‘aral sefataim*; Ex 6,12.30). Pudiera ser un defecto físico, quizá tartamudez⁴⁵, pero no fue óbice para que pudiera cumplir con su misión.

Según Ex 4,11 las taras físicas forman parte del orden creacional: “¿Quién ha dado la boca al hombre?, ¿quién hace al mudo y al sordo, al que ve y al ciego?, ¿no soy yo, Yahvé?” (Ex 4,11). De hecho, Yahvé no corrige o sana el impedimento de Moisés, sino que se limita a permitir que Aarón hable por él (Ex 4,14-16).

Sintomático es el caso de Jacob en el relato que narra su lucha con Dios en el río Yaboc (Gn 32,23-33). De ese enfrentamiento Jacob sale dislocado del fémur pero también bendecido y con su nombre transformado en “Israel”.⁴⁶

De igual modo que la circuncisión se convierte para los hijos de Israel en señal de la alianza dada a Abrahám, en Gn 17, la prohibición de comer del

⁴⁵ Los exegetas discuten esta posibilidad. Propp, *Exodus 1-18*, 211, no descarta que Moisés realmente tuviera un defecto físico. Por su parte, Houtman, *Exodus*, I, 408, lo considera improbable. P. R. Andiñach, *El libro del Éxodo*, 101, igualmente lo descarta y cree que el texto se refiere a que Moisés hablaba la lengua de su pueblo de forma defectuosa o con un inaceptable acento egipcio. Sin embargo, en mi opinión, este argumento no es convincente, pues, si fuera así, ese mismo acento facilitaría su comunicación con el faraón; sin embargo, según Ex 7,2, Yahvé comisiona a Aarón para que hable ante el faraón en respuesta a la objeción de Moisés en Ex 6,30. Otros autores, desde el ámbito de la medicina, sostienen que podría ser un caso claro de tartamudez; por ejemplo, A. Cicurel y Sh. Shvarts, “Stuttering in Antiquity: Moses and Demosthenes”, 15-18.

⁴⁶ El nombre de “Israel” se hace derivar del verbo *sarah* y del nombre de Dios *‘El*. Este verbo sólo ocurre aquí y en Os 12,4.5, donde se alude a este mismo episodio. Probablemente significa “fue fuerte”. Su sentido etimológico parece ser “Dios es fuerte” o “Sea Dios fuerte”. En el contexto del relato se interpreta algo así como “porque has sido fuerte [o “has peleado”] con Dios [o “con los dioses”] y con los hombres, y has vencido”. Como puede verse, pese a todo, el lesionado Jacob ha salido fortalecido.

nervio ciático (Gn 32,32) convierte de alguna manera la herida de Jacob en señal de la alianza. La misma circuncisión, para efectos prácticos, una mutilación, adquiere en Ex 4,24-26 (relato que describe como Séfora circuncida a su hijo para protegerlo de los ataques de un demoníaco Yahvé⁴⁷) un carácter claramente profiláctico.

Sin embargo, otras tradiciones de la Torá –como la sacerdotal y la deuteronomista– son menos tolerantes con las discapacidades físicas. La legislación sacerdotal, además de prohibir el ejercicio de sus funciones a los sacerdotes mayores de cincuenta años (Nm 8,25), lo prohibía también a todos los que tuvieran algún defecto corporal (*mûm*). El Código de Santidad ofrece una lista de doce defectos físicos que imposibilitan al sacerdote ofrecer sacrificios a Yahvé (Lv 21,16-23): ser “ciego”, “cojo”, “mutilado” o “desfigurado”, “deforme”; tener “lisiado el pie”; ser “manco” o tener “lisiada la mano”; ser “jorobado”, “enano” o “raquítrico”, “defectuoso (otros traducen “descolorado”) en un ojo”, “sarnoso” o “ulceroso”, “tiñoso”, y tener “un testículo dañado” o “aplastado”.⁴⁸

El grado de estigmatización o rechazo que pudieran experimentar estos sacerdotes sería relativamente bajo, pues no son considerados impuros ni están del todo apartados de la esfera sacerdotal, dado que pueden alimentarse de las ofrendas sacrificiales reservadas a los sacerdotes (Lv 21,22). La lista de Lv 21,16-23 es análoga a la de Lv 22,22-24, relativa a las taras físicas que impiden que un animal sea ofrecido en sacrificio.

Cabe pensar, por tanto, que la razón última de estos impedimentos está en la sacralidad del sacrificio, lo que exige una apariencia de perfección física

⁴⁷ Otras tradiciones judías tardías no atribuyen el ataque a Yahvé sino a seres demoníacos, como el *Libro de los Jubileos* que lo atribuye al príncipe de los demonios, Mastema (Jub 48,2), o el *Tárgum Fragmentario* que lo atribuye al Ángel de la Muerte. Uno de los fragmentos hebreos del *Libro de los Jubileos* contiene una interesante contraposición entre el arcángel Rafael (“Dios cura”), enviado por Dios después del Diluvio para proteger a los hombres, y Mastema, quien busca exterminarlos.

⁴⁸ 2S 5,8 alude al rechazo de David a que ciegos y cojos entren en el templo. S. M. Olyan, “‘Anyone Blind or Lame Shall Not Enter the House’: On the Interpretation of Second Samuel 5:8b”, 218-227, considera, no sin ciertas reservas, que las personas mencionadas en Dt 23,2 y 2S 5,8b deben entenderse, a modo de *sinécdoque*, como emblemáticas de todas las personas con defectos físicos, por lo que todas ellas quedarían excluidas de la esfera del templo, que es como considera cabe traducir en 2S 5,8b la palabra *bayit*. Otros autores traducen aquí *bayit* por “palacio”, de modo que no se trataría de una exclusión cúltica. Así, S. Vargon, “The Blind and the Lame”, 498-514; A. R. Ceresko, “The Identity of ‘the Blind and the Lame’ (‘iwver ûpsiseah) in 2 Samuel 5:8b”, 23-30; J. Schipper, “Reconsidering the Imagery of Disability in 2 Samuel 5:8b”, 422-434.

tanto por parte de los oficiantes como de los animales que se ofrecen a Yahvé.⁴⁹ No se puede ser “más o menos” puro o “más o menos” profano, pero sí “más o menos” impuro y “más o menos” santo.

Estos sacerdotes con defectos físicos son menos “santos” que sus compañeros sin defectos y, por tanto, menos aptos para el servicio cultural. En todo caso, esta lista sólo afecta a los sacerdotes y no al resto de miembros de Israel, quienes podían ejercer sus respectivas tareas independientemente de sus condicionantes físicos.

Por su parte, el Código Deuteronomico no permitía al hombre con testículos aplastados o pene mutilado la admisión en la asamblea de Yahvé (Dt 23,2); esta norma no parece ser compartida por el Código de Santidad, ya que no la menciona, y queda superada en el Tritoisaías (Is 56,4-5) y en el cristianismo primitivo (Lc 14,31). Se discute si el v. 2 se refiere exclusivamente a la recepción de quien aún no pertenece a la asamblea y no a los que, ya perteneciendo, quedan mutilados en los genitales por alguna razón. Puede que también fuera una forma de evitar la mutilación ritual propia de ciertos rituales paganos o la entrada a los eunucos de los harenes de las cortes de Judá e Israel (1R 22,9; 2 Re 8,6; 9,32; 20,18; 23,11; 24,12.15; 25,19).⁵⁰

Con todo, la legislación israelita muestra una relativa preocupación por los minusválidos o discapacitados, particularmente el ciego y el sordo. La Torá prohíbe maltratar al ciego y maldice a quien lo hace (Lv 19,14; Dt 27,18; véase Jb 29,15-16). En Lv 19,14 se protege al sordo incapaz de defenderse de las maldiciones que pudieran proferirse contra él, las cuales solían ser irrevocables y efectivas, independientemente de que fueran oídas o no, así como al ciego, que no puede ver los obstáculos que se pongan en su camino (Ex 22,21-26; Dt 27,18). No hay normas de este tipo, en favor de los discapacitados, en los códigos legales del antiguo Oriente Próximo.

En definitiva, fuera de los casos concretos de impureza legal recogidos en Lv 13-14 y de algunas tradiciones sacerdotales y deuteronomistas relativas al sacerdocio y a la pertenencia a la “asamblea” de Israel, el resto de tradiciones de la Torá no conciben que, en sí mismos, los defectos físicos, la enfermedad o la vejez sean necesariamente factores que inhabiliten a las personas.

⁴⁹ En Grecia se exigía igualmente la perfección física tanto de los animales para el sacrificio como de los sacerdotes; cfr. Platón, *Leyes* 6,759-760.

⁵⁰ En Qumrán las taras físicas o psíquicas impedían el acceso a la comunidad, tales como el ser estúpido, loco, ciego, cojo, sordo y menor de edad (CD-A 15,15-17).

CONCLUSIONES

1. Los conceptos de “salud” y “enfermedad” reflejados en la Torá no son asimilables, sin más, a lo que hoy se entiende en la cultura occidental por “salud” y “enfermedad”. Requieren de un marco religioso de comprensión hoy inexistente en la comprensión occidental de dichos conceptos.
2. Ese marco religioso es fundamentalmente el de la alianza entre Yahvé y su pueblo Israel. “Salud” y “enfermedad”, o lo que podría ser lo mismo, bienestar y malestar, entendidos en sentido amplio e integral, dependen de la fidelidad o no a los compromisos de esa alianza. Este marco socioreligioso ayuda a comprender la dimensión social de la enfermedad (*sickness*) reflejada en la Torá.
3. Las distintas dimensiones de la enfermedad, tal como se entienden desde la antropología de la salud, reciben una atención distinta en la Torá. Poca atención se presta a la dimensión biológica (*disease*), rastreada únicamente en descripciones superficiales de las enfermedades cutáneas (Lv 13-14) y de los flujos genitales (Lv 15).
4. Estos trastornos corporales son vistos como impedimentos de acceso al culto, más que como enfermedades, dentro del esquema “pureza/impureza” y en el marco de los compromisos adquiridos por Israel ante Yahvé (*sickness*).
5. La Torá ofrece pocos datos para estudiar la dimensión subjetiva de la enfermedad (*illness*). Puede decirse que se preocupa más por la salud corporativa de Israel que por la de sus individuos. Los afectados por los flujos sexuales o por afecciones cutáneas no tienen voz en la Torá, por lo que sólo cabe especular sobre sus sentimientos y estados de ánimo. Los afectados por casos graves de afecciones cutáneas (como la “lepra”) debieron sufrir un grado de estigmatización y de rechazo mayor que el que pudieran experimentar las parturientas (Lv 12) y los afectados de flujos vaginales (Lv 15), y, más aún, que los afectados por defectos físicos (*mûmîm*) no causantes de impureza. Fuera de estos casos, las narraciones de la Torá, particularmente las del Génesis, en ocasiones dan voz a los sentimientos de algún anciano (Sara, Jacob) y de algunas mujeres preocupadas por la falta de fertilidad de sus cuerpos (Sara, Lía, Raquel...).
6. La Torá deja claro que Yahvé es el único sanador de Israel (Ex 15,26). En la mayoría de situaciones en las que aparece la raíz *rp'* en la Torá, Yahvé aparece como causante de las disfunciones físicas y como sanador o restaurador

de las mismas, bien mediata (por medio de intercesores) o inmediatamente. La Torá apenas alude a sanadores o curanderos humanos. En general, los episodios de curación se limitan a la restauración de la situación física anterior. Únicamente Ex 15,26 apunta a una situación de bienestar, condicionada al cumplimiento de la Torá, que podría superar los límites ordinarios.

7. En la Torá confluyen variadas tradiciones. Puede decirse que de todas ellas la tradición sacerdotal es la más preocupada por la pureza ritual, lo que genera una serie de prescripciones relativas al cuerpo que resultan estigmatizadoras y excluyentes, al menos temporalmente (Lv 12-15). Fuera de esta sección del Levítico, pueden encontrarse circunscritas todas ellas al ámbito religioso-cultural algunas tradiciones sacerdotales (relativas a la integridad corporal del sacerdote y a su edad de ejercicio) y alguna deuteronomista (relativa a la admisión en la asamblea de Israel) de carácter excluyente; pero las demás tradiciones de la Torá no conciben que los defectos físicos, la enfermedad o la vejez sean factores necesariamente inhabilitadores.

En definitiva, la misma Torá es fuente de salud y de bienestar integral para Israel. Por sí misma no cura, pero su cumplimiento previene de todo tipo de males colectivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aly, A. A. "The Wet Nurse: A Study in Ancient Medicine and Greek Papyri." *Vesalius* 2 (1996): 86-97.
- Andiñach, P. R. *El libro del Éxodo*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Barak, Y. y Achiron, A. "Age related Disorders in the Bible." *Ageing & Mental Health* 2 (1998): 275-278;
- Ben-Noun, L. "What is the Biblical Attitude Towards Personal Hygiene during Vaginal Bleeding?" *European Journal of Obstetrics and Gynecology and Reproductive Biology* 106 (2003): 99-101.
- Boixareu, R. M. "Las dimensiones de la enfermedad: psicoorgánica (*disease*), subjetiva (*illness*), social (*sickness*)." En *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*, coordinado por R. M. Boixareu, 205-214. Barcelona: Herder, 2008.
- Brown, M. L. *Israel's Divine Healer*. Grand Rapids (MI): Zondervan, 1995.

- Ceresko, A. R. "The Identity of 'the Blind and the Lame' ('iwwer ûpsiseah) in 2Samuel 5:8b." *Catholic Biblical Quarterly* 60 (2001): 23-30.
- Cicurel, A. y Shvarts, Sh. "Stuttering in Antiquity: Moses and Demosthenes." *Vesalius* 9 (2003): 15-18.
- Colding, J. y Folke, C. "The Relations among Threatened Species, their Protection, and Taboos. Conservation Ecology." *Ecology and Society* (1997), <http://www.ecologyandsociety.org/vol1/iss1/art6/>.
- Couto, É. "Conceptos de transmisión de la enfermedad en Mesopotamia: algunas reflexiones." *Historiae* 4 (2007): 1-23.
- _____. "Los espectros furiosos como causa de enfermedad en Mesopotamia." *Historiae* 2 (2005): 27-53.
- Dols, M. W. "Leprosy in Medieval Arabic Medicine." *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 34 (1979): 314-333.
- Douglas, M. *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- Flavio Josefo. *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*. Traducción de José Ramón Busto. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- González Núñez, A. "Enfermedad y curación en el Antiguo Testamento." *Teología y Catequesis* 29 (1989): 37-73.
- Guillespie, G. G. K. *The Sanitary Code of the Pentateuch*. London: The Religious Tract Society, 1894.
- Harris, M. y Ross, E. B. *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Hentrich, Th. "Masculinity and Disability in the Bible." En *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, editado por H. Avalos, S.J. Melcher y J. Schipper, 73-87. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Houtman, C. *Exodus*. Kampen: Kok Publishing House, Vol. I, 1993; Vol. II, 1996; Vol. III, 2000.
- Isser, S. "Two Traditions: The Law of Exodus 21:22-23 Revisited." *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990): 30-45.
- Kaplan, D. "Biblical Leprosy: An Anachronism whose Time has Come." *Journal of the American Academy of Dermatology* 28 (1993): 507-510.

- Kiperwaser, R. "The Genesis and Development of Embryological Theory in Biblical and Rabbinic Judaism." *Lectio Difficilior* 2 (2009): 1-37.
- Kiuchi, N. "A Paradox of the Skin Disease." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001): 505-514.
- Kottek, S. "Medicine in Ancient Hebrew and Jewish Cultures." En *Medicine Across Cultures: History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures*, editado por H. Selin, 305-324. Dordrecht- Norwell: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Lapide, P. y Lapide, R. "Comer kosher: un componente de la identidad judía." En *Las religiones y la comida*, editado por P. Schmidt-Leukel, 73-79. Barcelona: Ariel, 2002.
- Lohfink, N. "'I am Yahweh, your Physician' (Exodus 15:26). God, Society and Human Health in a Postexilic Revision of the Pentateuch (Exod. 15:2b,26)." En *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, por N. Lohfink, 35-95. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Luger, St. "Flood, Salt, and Sacrifice: Post Traumatic Stress Disorders in Genesis." *Jewish Bible Quarterly* 38 (2010): 124-126.
- Milgrom, J. *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1991.
- Novick, T. "Pain and Production in Eden: Some Philological Reflections on Genesis iii 16", *Vetus Testamentum* 58 (2008): 235-244.
- Olyan, S. M. "'Anyone Blind or Lame Shall Not Enter the House': On the Interpretation of Second Samuel 5:8b." *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998): 218-227.
- _____. *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Pilch, J. J. *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- _____. "Improving Bible Translations: The Example of Sickness and Healing." *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000): 129-134.
- Propp, W. H. C. *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday, 1999.

- _____. *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday, 2006.
- Sanmartín, J., trad. *Códigos legales de tradición babilónica*. Madrid: Trotta-Edicions de la Universitat de Barcelona, 1999.
- Schipper, J. "Disabling Israelite Leadership. 2 Samuel 6:23 and Other Images of Disability in the Deuteronomistic History." En *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, editado por H. Avalos, S. J. Melcher y J. Schipper, 103-113. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- _____. "Reconsidering the Imagery of Disability in 2Samuel 5:8b." *Catholic Biblical Quarterly* 60 (2005): 422-434.
- Scurlock, J. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Leiden-Boston: Brill-STYX, 2006.
- Séller, M. G. "Bloodletting in Babylonia". En *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, editado por H.F.J. Horstmanshoff y M. Stol, 305-324. Leiden: Brill, 2004.
- Sendrail, M. *Historia cultural de la enfermedad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- Stagfer, L. E. "The Archaeology of the Family in Ancient Israel." *Bulletin of American Schools of Oriental Research* 260 (1985): 1-35.
- Stähli, H.-P. "*pl* hitpael (Orar)." En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. II, editado por E. Jenni y C. Westermann, Vol. II, 541-548. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Stoebe, H. J. "*rp* (Salvar)." En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. II, editado por E. Jenni y C. Westermann, 1010-1017. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Stol, M. *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Groningen: STYX Publications, 2000.
- _____. "The Care of the Elderly in Mesopotamia in the Old Babylonian Period." En *The Care of the Elderly in the Ancient Near East*, por M. Stol y S. P. Vleeming, 59-117. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998.
- Stolz, F. "*hlh* (Estar enfermo)." En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, editado por E. Jenni y C. Westermann, 789-793. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Vargon, S. "The Blind and the Lame." *Vetus Testamentum* 46 (1996): 498-514.

- Vuorinen, H. S. y Mussalo-Rauhamaa, H. "Public Health and Children's Well-being and Health during Antiquity." *Vesalius* 1 (1995): 31-35.
- Walls, N. H. "The Origins of the Disabled Body: Disability in Ancient Mesopotamia." En *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, editado por H. Avalos, S. J. Melcher y J. Schipper, 13-30. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Westbrook, R. "Legal Aspects of Care of the Elderly in the Ancient Near East. Conclusion." En *The Care of the Elderly in the Ancient Near East*, por M. Stol y S. P. Vleeming, 241-250. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998.
- Willet, E. A. R. "Infant Mortality and Family Religion in the Biblical Periods." *DavarLogos* 1 (2002): 27-42.
- Wolff, H. W. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Wynn, K. H. "The Normate Hermeneutic and Interpretations of Disability within the Yahwistic Narratives." En *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, editado por H. Avalos, S. J. Melcher y J. Schipper, 91-101. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Yee, G. A. "'Take This Child and Suckle It for Me': Wet Nurses and Resistance in Ancient Israel." *Biblical Theology Bulletin* 39 (2009): 180-189.