

Decodificando memorias femeninas en las Fiestas Solemnes del Código de Santidad en Levítico 23

Decoding Feminine Memories in The Solemn Feasts of The Holiness Code (Leviticus 23)

Resumen

El propósito de este estudio es decodificar memorias de resistencia femeninas en los rituales y fiestas presentes en Lv 23, parte de la hipótesis de que estas fiestas no solamente están alineadas con el ciclo femenino de fertilidad, sino también que eran escenarios por excelencia donde lo divino femenino se manifestaba y donde las mujeres tenían una participación privilegiada. No obstante, la experiencia de exilio y pos-exilio sirvió de soporte para la justificación de una teocracia sacerdotal inquestionable y absoluta, pero que es fundamentada a partir de la transposición de tradiciones religiosas femeninas. Sin duda esto nos posibilita decir una palabra que ilumine la actual coyuntura mundial fundamentada en el exterminio de hermanos que, aunque habitan el mismo territorio no profesan la misma fe. Al tiempo que abre una brecha para pensar el liderazgo sacerdotal femenino vigente aún en tradiciones ancestrales latinoamericanas.

Palabra claves: Resistencias femeninas; Ritual Cananeo; Código de santidad; Exilio; Sacerdocio femenino.

Abstract

The purpose of this study is to decode memories of female resistance in the rituals and feasts present in Lev 23, based on the hypothesis that these feasts are not only aligned with the female cycle of fertility, but also that they were scenarios par excellence where the divine feminine manifested itself and where women had a privileged participation. Nevertheless, the experience of exile and postexile served as support for the justification of an unquestionable and absolute priestly theocracy, but which is based on the transposition of feminine religious traditions. Undoubtedly, this allows us to say a word that illuminates the current world situation based on the extermination of brothers and sisters who, although inhabiting the same territory, do

¹ Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo, con estudios de postdoctorado en Hermenéutica Feminista en la Escola Superior de Teología (São Leopoldo, Brasil). Es profesora en el área de Biblia en la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Es miembro del equipo director de RIBLA e investigadora senior y directora del grupo de investigación Gustavo Gutiérrez: teología latinoamericana categoría (A).

not profess the same faith. At the same time it opens a gap to think about the feminine priestly leadership still in force in Latin American ancestral traditions.

Keywords: Female resistance; Canaanite ritual; Code of holiness; Exile; Female priesthood.

Introducción

El pos-exilio se conoce como el período de reconstrucción de la comunidad judaica. Se caracteriza por la relación conflictiva entre los exiliados que regresan del destierro, incluyendo a extranjeras y los no desterrados quienes reconstruyeron su fe a partir de las fiestas y relecturas en ambientes domésticos y sinagogales. En esta época se promueven diferentes proyectos de reconstrucción de Jerusalén y del templo a causa de reformas religiosas y políticas internas y del influjo del imperio persa.

La Torá (Ley de Moisés) o Pentateuco, recibe su forma definitiva durante la dominación persa 538-333 a.C., con la unión de tradiciones orales y escritas. (Crüsemann, 2023) El judaísmo de este período, se convierte en una religión del libro sujeta a la ley de Moisés. No obstante, dada la posición geopolítica, el marco histórico y cultural del Antiguo Medio Oriente, Israel vivió siempre codo a codo con otros pueblos, sin encerrarse en su mundo, de hecho, su religión se construye a partir de tradiciones cananeas preexistentes. (Cunchillos, 2008).

Así, los diferentes pueblos y culturas fueron sirviendo en cada ocasión a la revelación de aquella verdad que se consignó en los llamados libros sagrados. En este sentido, es válido afirmar que las instituciones jurídicas que dieron soporte al monoteísmo israelita no son más que una adaptación de tradiciones religiosas femeninas preexistentes a una religión que se autodenomina como la “verdadera” sobre la cual Dios se reveló en la historia de la humanidad.

Las fiestas originalmente fueron el corazón de la vida religiosa de los pueblos de la antigüedad, un origen ritual regido tanto por las fases de la luna del mundo nómada, como por las actividades agrícolas de siembra y cosecha de la vida sedentaria cananea que seguía el ritmo natural de las estaciones del año. Como señala Mena López (2022), las fiestas bíblicas ‘celebraban la vida’ y honraban el rol de las mujeres como ‘sostenedoras de los ciclos de la tierra y el linaje’ (p. 115), una visión que desafía lecturas patriarcales de los textos sagrados. Justamente por esto, están relacionadas con rituales de fertilidad como lo advierte Maertens 1964 al estudiar las religiones del Oriente Antiguo en cuanto a los períodos lunares.

“La mitología explicará este ritmo lunar diciendo que, el último día del mes, se retira el dios-luna a su cámara nupcial para celebrar la hierogamia y nacer a una nueva vida que se difundirá por el mundo a lo largo del mes siguiente” (p. 4).

En este estudio decodificaremos cada una de las fiestas del calendario lunar en relación con el cuerpo femenino encontrando en ellas memorias proféticas populares de resistencia femenina ligadas a estas festividades consignadas en lo que se conoce como el código de santidad en Levítico 23.

Delante del proyecto excluyente del segundo templo, se encuentran otras formas de manifestación del movimiento profético, que busca, en la sabiduría y prácticas populares, la resistencia contra la imposición del judaísmo legalista y contra la visión errada de Dios manipulado por los sacerdotes. Las leyes discriminaban a los pobres de la tierra, a los extranjeros, a los samaritanos y principalmente a las mujeres. Durante el pos-exilio, la mujer fue marginada como impura (Lev 15,19-30); 12,1-8) y la extranjera es tipificada como peligrosa (Esd 9,1-2; 10,1-3), inferior al hombre (Eclo 42,9-11; 22,3). Con todo esto, tal parece que, en los períodos donde se hace más pesada su marginalización, crece la resistencia de la mujer.

Este estudio también quiere decir una palabra que ilumine la actual coyuntura mundial fundamentada en el exterminio de hermanos que, aunque habitan el mismo territorio no profesan la misma fe. Al tiempo que abre una brecha para pensar el liderazgo sacerdotal femenino vigente aún en tradiciones ancestrales latinoamericanas. En las religiones de matrices africanas muchas mujeres están consagradas a orixás femeninos como Iemanjá, Oxum, Iansã y Nanã, quienes representan fuerzas poderosas de la naturaleza y aspectos fundamentales de la vida como la maternidad, el amor, la guerra, la sabiduría y la muerte.

Estas deidades femeninas son profundamente veneradas y reflejan el poder y la dignidad de lo femenino en la cosmología del Candomblé donde las mujeres pueden alcanzar altos rangos dentro de la jerarquía religiosa, como el de Iyalorixá (madre de santo), equivalente al Babalorixá (padre de santo).

Su liderazgo y poder es visto como peligroso por ciertos sectores fundamentalistas y ha generado mucha intolerancia religiosa. La intolerancia religiosa en Brasil ha mostrado un preocupante aumento en los últimos años, especialmente contra religiones de matrices africanas como el Candomblé y la Umbanda. En 2024, se registraron 3.853 casos de intolerancia religiosa, un aumento de más del 80% respecto a 2023, que tuvo 2.128 casos. En lo que va de 2025, ya se han reportado 178 violaciones, siendo los estados con más casos: São Paulo: 60, Río de Janeiro: 21, Bahía: 19. (CNN Brasil 2025).

Dividimos este estudio exegético-hermenéutico en cuatro partes. En la primera nos aproximamos al contexto histórico-literario del llamado código sacerdotal ya que nuestro texto de estudio Lv 23 se sitúa en ese contexto más amplio de leyes diseminadas a lo largo y ancho del Pentateuco. En la segunda parte de nuestro análisis situamos nuestro texto dentro de un contexto inmediato denominado el código de santidad. En la tercera parte nos concentramos en el estudio del texto de Lv 23 entendido como el corazón del código de santidad. En la cuarta parte decodificamos cada una de las fiestas solemnes nombradas

en este capítulo. Por decodificación entendemos un proceso interpretativo cuya finalidad es descifrar un mensaje o símbolo codificado desde una perspectiva ortodoxa pero que al final de cuentas esconde prácticas heterodoxas de religiones populares o ancestrales. Finalmente levantamos algunos desafíos para la supresión de racismos e intolerancias religiosas.

Contexto histórico y literario del código sacerdotal

Los elementos legales del código sacerdotal se encuentran dispersos por todo el Pentateuco. Se trata de una recopilación de materiales narrativos y de preceptos legales de todo tipo, unos más antiguos, anteriores a Moisés como la relativa al sábado (Gn 2,3), las prescripciones a Noé (Gn 9,3-6) y el rito de la circuncisión en el pacto con Abraham (Gn 17,10-14) y otros más recientes, época del exilio o inmediatamente posterior al destierro siglo V, que se convierten en la médula de todo el Pentateuco. Su objetivo es demostrar que la Ley o Torá es determinante en la relación que se establece entre Dios y el pueblo. O mejor aún que el judaísmo desde su génesis nace ya con un cuerpo legal y sacerdotal bien argumentado y fundamentado. Justamente por eso, antes de entrar en la Tierra Prometida se dictan las leyes relativas al reparto de la tierra (Nm 32) y a la parte que corresponde a los levitas (Nm 35).

El término *torah* (תּוֹרָה) no designaba originalmente un corpus legal codificado, sino la enseñanza viva transmitida en el ámbito familiar. Como muestran Proverbios 1:8, 6:20 y 31:26, la *torah* era en su origen la instrucción de la madre (‘escucha, hijo mío, la enseñanza de tu padre y no abandones la *torah* de tu madre’) y del padre (‘oíd, hijos, la instrucción de un padre’, Prov. 4:1). Solo posteriormente, con la centralización del culto y la reforma deuteronomica (siglo VII a.C.), el concepto se restringió para referirse a la ley escrita asociada al sacerdocio masculino y al Templo” (Crüsserman, 2023, p. 68).

Crüsemann vincula la evolución del término con las reformas de Josías (2 Reyes 22-23), donde la *torah* se identifica con el libro de la ley (Deuteronomio). El autor subraya cómo el rol de las mujeres como transmisoras de *torah* fue marginado al institucionalizarse la religión.

El libro del Levítico es un producto típico de la tradición sacerdotal. En la “ley de la santidad” aparecen elementos muy antiguos; quizá a partir de ahí se fueron añadiendo otros elementos. No obstante, como intentaremos fundamentar, se trata de la apropiación de tradiciones anteriores al yahvismo, en las que las mujeres y sus diosas jugaban un papel preponderante en los procesos de socialización y fundamentalmente en actividades sacerdotales en torno a los rituales y fiestas sagradas.

En esta colección legislativa se percibe una gran preocupación por establecer históricamente el origen de numerosas instituciones legislativas, como el descanso sabá-

tico, la circuncisión, la institución de la Pascua, la alianza del Sinaí y, sobre todo, el origen del sacerdocio y del culto israelita. Se puede decir que en ella la historia está permeada de una preocupación jurídico-cultural (Vegas, 2004, p. 122).

Con relación al aspecto literario propiamente dicho, podemos estructurar el libro con base a ese cuerpo legislativo de la siguiente manera:

- Ley de los sacrificios (Lv 1-7).
- Ley de los sacerdotes (Lv 8-10).
- Ley de pureza (Lv 11-16).
- Ley de santidad Lv 17-26).

La ley de los sacrificios contiene una serie de ritos sacrificiales como holocaustos, sacrificios de expiación y comunión, entre otros. En los rituales de consagración sacerdotal se concentran en la ley de los sacerdotes. Las leyes de pureza e impureza se entienden como una condición de acercamiento o alejamiento de Dios, bien sea de un humano, objeto o animal, cada uno de ellos deberá pasar por un ritual de purificación que se ratifica con la fiesta del perdón o ritual de *Yom Kippur*. Finalmente, la ley de la santidad hace referencia a una serie de atributos que deben tener las persona a nivel social, litúrgico cultural y temporal, es decir, siguiendo los tiempos sagrados de rituales y fiestas.

En resumen, podría decirse que los rituales de sacrificio constituyen el centro de la vida religiosa de Israel, puesto que en ellos se le rinde honor a Yahvé como único creador y soberano. Además del sacrificio, se añaden unos ritos culturales como expresión de adoración y reconocimiento al Dios de Israel. Para realizar tales ritos se establece una clase sacerdotal. La institución de sacerdotes es precisamente uno de los ritos más importantes pues fundamentan una teocracia sadocita incuestionable por considerarse una institución avalada y sustentada directamente por Dios. El sacerdocio se establece entre los hijos de Aarón; se constituye un Sumo Sacerdote, cuya elección varía con el tiempo.

Esta breve aproximación al conjunto más amplio del libro de Levíticos nos sirve de plataforma para la comprensión del llamado código de santidad, considerado como una adaptación sacerdotal de un cuerpo de leyes y prácticas preexistentes a un monoteísmo en construcción.

El Código de Santidad (Lv 17-26)

El código de santidad recibe este nombre por su insistencia en la santidad como limpieza ética y cultural. La santidad se convierte en un requisito fundamental, Dios es santo, por lo tanto, el pueblo y los objetos culturales deben ser santos por analogía.

Esta santidad será salvaguardada por la separación de toda superstición dicha “pagana”, como usualmente se le llama a las tradiciones y prácticas reli-

gias anteriores al yahvismo, por lo tanto, el alejamiento de los cultos y prácticas religiosas denominadas extranjeras, se convierte en un imperativo ético y moral. Esta es una gran paradoja, pues lo que se denomina religión extranjera no es nada más que tradiciones ancestrales populares anteriores al yahvismo.

La forma literaria de las leyes es la del oráculo dado por boca de Moisés y los preceptos van acompañados de fórmulas exhortatorias y largos discursos. Este cuerpo legal independiente, en el que es difícil percibir una lógica interna y coherente, es muy cercano a la mentalidad del profeta Ezequiel (a quien incluso según una teoría, hoy desechada, se llegó a considerar su autor) y puede haber sido compuesto durante el exilio, a partir de materiales más antiguos. Por ejemplo, antiguas leyes familiares y matrimoniales propias de una vida seminómada son posteriormente adaptadas en recensiones sucesivas (cf. caps. 18 y 20) (Vegas, 2004, 121).

El código contiene prescripciones para el empleo de la sangre (cap. 17), leyes sobre la santidad de la vida social, sobre el matrimonio y la vida sexual (caps. 18-20), leyes reguladoras de la vida religiosa, de las fiestas, año sabático y jubileo (caps. 21-25), y una conclusión parenética, en donde se enumeran las bendiciones reservadas a los fieles observadores de las leyes y las maldiciones a los transgresores (cap. 26). Nuestro capítulo en estudio por tanto lo ubicamos en el contexto mayor de la vida religiosa que rige la comunidad.

Decodificando las fiestas solemnes de Lv 23

Este capítulo describe las siete fiestas anuales del calendario israelita. Son originalmente fiestas de agradecimiento por la bondad y misericordia de un Dios proveedor, pero que aquí adquieren una dimensión de carácter legal y normativo. Este amplio capítulo lo estructuramos siguiendo la propuesta de David Guzik de la siguiente manera:

- I. Introducción a las fiestas (vv. 1-2)
- II. El sábado (*sabat* v. 3)
- III. Las cuatro primeras fiestas de la primavera
 - Primera fiesta: La pascua (vv. 4-5).
 - Segunda fiesta: La fiesta de los panes sin levadura (vv. 6-8).
 - Tercera fiesta: Fiesta de las primicias (vv. 9-14).
 - Cuarta fiesta: La fiesta de las semanas o pentecostés (vv. 15-21).
- IV. Las tres últimas fiestas del otoño
 - Quinta fiesta: la fiesta de las trompetas (vv. 23-25).
 - Sexta fiesta: El día de la expiación *Yom Kippur* (vv. 26-32).
 - Séptima fiesta: La fiesta de los tabernáculos *Succoth* (vv. 33-44).

Este capítulo se **introduce** con la usual cláusula profético “Y habló Yahvé a Moisés” (v. 1), dando a entender que es Moisés el emisario de una instrucción directa de Yahvé. En seguida nos sitúa en el espacio vital de dicha proclamación “la asamblea santa”. Dando instrucciones sobre las fiestas que regirán el calendario del pueblo.

Como preámbulo, el v.3 habla del **sábado** como día de descanso, ésta ya era una práctica conocida entre los habitantes de Canaán septentrional (Ugarit), tal vez como reinterpretación de los antiguos días nefastos, en los que no se podía hacer nada, que ponían ritmo al mes lunar. En Ugarit, por ejemplo, algunos textos mencionan días específicos en los que se debían evitar ciertas acciones, como iniciar un viaje o realizar actividades importantes. Estos días nefastos estaban asociados con la influencia de ciertos dioses o eventos astronómicos desfavorables.

El texto ugarítico KTU 1.41 (RS 1.003) menciona una observancia ritual vinculada al «séptimo día» (šbʿt ym), que posiblemente refleje un ciclo lunar de descanso o actividad cultural. Aunque distinto del Sabbath bíblico, esto sugiere que el concepto de un séptimo día sagrado era conocido en la Canaán de la Edad del Bronce Tardía, aunque su función en Ugarit estaba ligada a las fases lunares más que a un ritmo semanal fijo (Pardee, 2002, p. 2013).

De hecho, el calendario ugarítico era un calendario lunar compuesto por doce meses. (Vita, 2022). Este calendario estaba estrechamente relacionado con las actividades agrícolas y los ciclos lunares. Aunque no se menciona un día específico de descanso semanal, es posible que ciertos días estuvieran dedicados a actividades religiosas y ceremoniales, reflejando la importancia de la religión en su vida cotidiana. La religión cananea se centraba en la adoración de un panteón de dioses y diosas, como El, Baal y Aserah, y sus festividades estaban relacionadas con los ciclos agrícolas y los eventos naturales.

Como se observa, el sábado era una institución anterior a Moisés, pero la interpretación israelita inspirada en la fe yahvista asimila esta práctica como símbolo de la Alianza entre Dios e Israel (Cf Gn 2,2-3; Ex 31,12-17). Es el símbolo de liberación de la esclavitud (Dt 5,14-15; Ex 23,12; Dt 6,3). Este día adquirió una vital importancia durante el destierro babilónico y poco a poco fue adquiriendo un carácter más riguroso y legalista pasando del descanso a un día de consagración a Dios por excelencia y de prohibiciones casuísticas como el cocinar, el cargar algo, el caminar, el ayudar a alguien incluyendo a los animales.

Primera fiesta: La pascua (v. 4-5)

El sacrificio del cordero pascual era una celebración de los pastores en primavera para proteger de la transhumancia o pastoreo itinerante a los rebaños

en su proceso de adaptación a zonas de productividad cambiante (Cf Ex 12,1-4). La fiesta del cordero se realizaba entre los nómadas en cualquier época del año. Se degollaba un cordero y se mojaban, con su sangre, los postes de la tienda de campaña con la finalidad de proteger a sus habitantes contra enfermedades, desgracias y espíritus malignos.

El cordero no necesariamente servía de comida; es la sangre la que servía para preservarse de la influencia maligna de espíritus. Originalmente se celebraba fuera de todo santuario, y sin sacerdotes ni altares; se comía con hierbas del desierto, revestidos los participantes de los atuendos propios de pastores en pleno nomadeo, siempre en noches de luna llena.

En las religiones de la antigüedad, las mujeres desempeñaban roles importantes en diversas ceremonias y rituales, incluida la fiesta de inmolación del cordero. Eran responsables de preparar los elementos necesarios para el sacrificio y de realizar cantos o danzas rituales. Algunas mujeres ocupaban posiciones de liderazgo religioso, como sacerdotisas, y dirigían ceremonias importantes. En estos roles, podían supervisar los sacrificios y asegurar que se siguieran los procedimientos correctos.

La inmolación del cordero a menudo estaba vinculada a la fertilidad y la prosperidad. Las mujeres, como símbolos de fertilidad, jugaban un papel crucial en estas ceremonias, ya que se creía que su participación ayudaba a asegurar la bendición de la tierra y la comunidad. Durante las fiestas que seguían a los sacrificios, las mujeres participaban en banquetes y celebraciones, contribuyendo a la cohesión social y al fortalecimiento de los lazos comunitarios.

Entre los israelitas, el año festivo iniciaba con la pascua “el día catorce del primer mes, al atardecer, es la fiesta de Yahvé” (Lv 23.5). El calendario lunar regia cada una de estas fiestas. Por eso la pascua cae en la primera luna llena de la primavera y dura hasta siete días. Los ciclos menstruales de las mujeres están estrechamente ligados a los ciclos de la luna, ya que ambos suelen durar alrededor de 28 días. Esta conexión natural se refleja en la espiritualidad de muchas mujeres, quienes encuentran un vínculo entre sus ciclos y las fases lunares. La luna es un símbolo de renovación y cambio constante, algo que resuena profundamente con las experiencias de las mujeres y su capacidad para la transformación y el renacimiento.

Lo cierto es que, no parece ser una mera coincidencia que justo en esta pascua se inmole un cordero, la sangre del cordero sin mancha y defecto podría ser un símbolo de agradecimiento por la bendición concedida a las mujeres mediante la menstruación, sin lo cual la vida no se generaría.

Segunda fiesta: La fiesta de los panes sin levadura (6-8)

Inmediatamente después de la cena de Pascua, inicia la fiesta de los panes sin levadura (los panes “ácimos”) comienza el 15 del mes de Nisán y su

duración es de siete días. Es una fiesta agrícola y, por lo tanto, tomada de los cananeos una vez conquistada la tierra prometida. Se le presenta a la divinidad la primera gavilla cortada en la cosecha de la cebada. En culturas antiguas, la levadura se asociaba a procesos de fermentación, simbolizando corrupción o impureza. La luna nueva, ausencia de levadura en los panes, representaba un renacimiento cíclico, vinculado a la limpieza ritual (Éxodo 12:15). Como afirma Del Olmo Lete, G. (2014) „La ausencia de levadura en los panes (*ḥmš*) era un tabú ritual durante las celebraciones lunares, vinculado a la pureza exigida por las deidades astrales“. (p. 225). *Ḥmš* (*ḥamšu*): „Panecillos sin fermentar/levadura“ equivalente ugarítico al hebreo *matzot* y justamente en uno de estos textos encontramos la siguiente afirmación:

Los seres humanos preparan pan sin fermento (*ḥmš*) en manos de las sacerdotisas (*khnm tt*) en el día de la luna nueva (*ym rḥ yrh*), en el santuario (*ḡr*) (KTU 1.23 Texto ugarítico RS 2.002, línea 14-16) (Pade, 2002, p. 62).

El texto describe una ceremonia en honor a la diosa lunar *Nikkal*, esposa del dios luna *Yarikh*, donde sacerdotisas ofrecían panes ázimos como símbolo de pureza y renacimiento. La asociación de luna nueva *rosh jodesh* y panes sin levadura también aparece en 1Sm 20,5-6. La arqueología revela muestras de estatuillas de diosas lunares como *Tanit* fenicia o *Ishtar* mesopotámica en contextos israelitas preexílicos, sugiriendo que las mujeres participaban en cultos lunares antes de la centralización yahvista.

Como señala Meyers (2013), el pan ázimo era „un testimonio silencioso de la experiencia ritual femenina“ (p. 142), vinculado a la luna llena y la autonomía doméstica de las mujeres israelitas. Las mujeres, al hornear *matzot*, no solo obedecían un mandato: codificaban en la masa su conexión con los ciclos de la tierra y la liberación (Frymer-Kensky, 2002, p. 89).

En las antiguas culturas del Cercano Oriente, la cocción de pan ácimo por parte de las mujeres coincidía con festivales lunares que celebraban la renovación. Los *matzot* de Israel pueden haber absorbido estas tradiciones más antiguas, subvirtiéndolas en un marco yahvista (Niditch, S. 1993, p. 67).

Las mujeres eran responsables de preparar el pan sin levadura (*matzá*) que se consumía durante la fiesta, participaban de las oraciones y de la lectura de la Torá. Estas actividades reflejan la importancia de las mujeres en la vida religiosa y comunitaria durante la Fiesta de los Panes sin Levadura, subrayando su papel central en la preservación y práctica de las tradiciones religiosas, tal como lo expresa Meyers:

La preparación del pan ácimo (*matzot*) durante la Pascua no era un mero acto ritual, sino una práctica profundamente ligada al género, a los ciclos lunares y a la renovación agrícola. Las mujeres, como principales productoras de pan en el antiguo Israel, eran las guardianas de esta tradición, sincronizando su trabajo con la luna

llena de Abib para garantizar la pureza comunitaria necesaria para la fiesta. Su papel en la molienda del grano, el amasado de la masa y la cocción sin levadura reflejaba el ritmo lunar de renovación, un ciclo también vinculado a la fertilidad menstrual y agrícola. De este modo, la matzá se convirtió tanto en un símbolo de la prisa (Éxodo 12:34) como en un testimonio silencioso de la pericia ritual de las mujeres (Meyers, 2013, p. 142).

Tercera fiesta: Fiesta de las primicias (9-14)

Durante la Fiesta de las Primicias, también conocida como la Fiesta de los Primeros Frutos, los israelitas leían pasajes del Libro de Levítico, específicamente Levítico 23,9-14. Este pasaje describe las instrucciones para la celebración de las Primicias, que incluía la presentación de una gavilla de los primeros frutos de la cosecha al sacerdote, quien la mecía delante del Señor. Esta instrucción parece ser dirigida directamente a los varones, pero como lo advierte Meyers (2013)

Llevar las primicias (*bikkurim*) al santuario era un acto comunitario, pero el trabajo que había detrás -cosecha, selección y preparación de las ofrendas- era en gran medida obra de mujeres. La narración deuteronomica (Deuteronomio 26) puede centrarse en el varón cabeza de familia, pero el registro arqueológico (piedras de moler, hornos y figurillas de mujeres con cestas) atestigua el papel indispensable de las mujeres en la transformación de los productos brutos de la tierra en ofrendas rituales. Su pericia en los ciclos agrícolas y la transformación de los alimentos las convirtió en los artífices invisibles de esta celebración sagrada (p. 148).

Las mujeres eran responsables de preparar las ofrendas de los primeros frutos de la cosecha. Este acto simbolizaba la gratitud y la devoción hacia Dios por su provisión. Participaban activamente en los rituales y ceremonias de la fiesta. Esto incluía la presentación de las ofrendas en el templo y la participación en las oraciones y cantos.

Quando los israelitas comían el pan de las primicias ante Yahvé (Levítico 23:14), eran las manos de las mujeres las que lo habían amasado. Su dominio diario del calendario agrícola -saber cuándo estaba madura la cebada para la cosecha- las convertía en sacerdotisas no reconocidas de estos ritos estacionales (Frymer-Kensky, 2002, p. 104).

Como lo demuestran Meyers (2013) y Frymer-Kensky (2002), las mujeres israelitas eran las principales responsables de la preparación de las ofrendas agrícolas, pese a su ausencia en los relatos sacerdotales (cf. Éxodo 23:16). Su conocimiento de los ciclos de la tierra, desde la molienda hasta el horneado, las situaba como agentes claves en la ritualización de la cosecha.

Cuarta fiesta: La fiesta de las semanas o pentecostés (15-21)

Durante la Fiesta de las Semanas, también conocida como *Shavuot* o Pentecostés, la tradición judía incluye la lectura del libro de Rut como memoria de resistencia y solidaridad femenina. Esta lectura se realiza debido a la conexión temática con la cosecha y la lealtad a la ley de Dios, que son elementos centrales de la festividad. En el antiguo Israel, la luna creciente simbolizaba renovación y fertilidad, conceptos asociados a lo femenino. De hecho, la arqueología evidencia figurillas de mujeres con cuernos de luna (halladas en Tel Qasile y Megiddo) y sellos usados por las mujeres en transacciones agrícolas, que sugieren cultos lunares liderados por mujeres antes de la centralización yahvista. Algunos estudios proponen que Shavuot absorbía elementos de fiestas cananeas dedicadas a Asherah (diosa de la fertilidad), donde sacerdotisas ofrecían panes y tejidos.

El culto a Aserah en Canaán consistía en ofrendas de pan, miel y tejidos por parte de las mujeres, elementos que más tarde se incorporaron a festivales israelitas como Shavuot, aunque despojados de su imagen explícita de diosa (Patai, 1967, p. 38).

Como demuestra Frymer-Kensky (1992), Shavuot preserva elementos de ritos cananeos a Asherah, donde sacerdotisas ofrecían panes y tejidos (pp. 162-163). Esto sugiere un proceso de sincretismo invertido, la Biblia mantuvo estas formas de rituales, pero vaciándolas de su contenido feminizado. Shavuot no era solo una fiesta de ley escrita, sino también de leyes no escritas, las que las mujeres guardaban en sus manos al cosechar, tejer y amasar. Su conexión con los ciclos lunares revela una espiritualidad encarnada en el cuerpo y la tierra.

Quinta fiesta: la fiesta de las trompetas (23-25)

La Fiesta de las Trompetas (Levítico 23,23-25; Números 29,1-6), llamada *Yom Teruah* „Día del Toque del Shofar“ fue posteriormente asociada al Rosh Hashaná (Año Nuevo judío), era una celebración de renovación cósmica y juicio divino. Aunque los textos bíblicos enfatizan el rol de sacerdotes varones, las mujeres participaban activamente en dimensiones rituales, sociales y simbólicas.

En esta fiesta las mujeres desempeñaban roles importantes que reflejaban su participación en la vida religiosa y comunitaria. La fiesta ocurría en el primer día del mes hebreo (luna nueva), fase lunar asociada a la renovación menstrual y a la fertilidad agrícola. En culturas vecinas, como Babilonia, las mujeres dirigían ritos lunares. Estos ritos se relacionaban con la fertilidad agrícola ligada al mundo de las mujeres, ya que eran ellas quienes conocían los ciclos de siembra ligados a las fases lunares (Borowski, 2002).

Sexta fiesta: El día de la expiación Yom Kippur (26-32)

Esta celebración ha llegado a tener suma importancia dentro de la liturgia judía. La fiesta nació de la conjunción de dos ritos de la purificación; el del sumo sacerdote y el de la expulsión del chivo expiatorio.

En el rito de la purificación del sumo sacerdote y su familia, el sacerdote sacrificaba un toro, por sus pecados y los de su familia, y luego entraba en el “lugar santísimo” del templo, incensaba al arca y la mojaba con la sangre del toro sacrificado. Después de la desaparición del arca, se mojaba la placa llamada “propiciatorio”. En seguida, sacrificaba un chivo, por los pecados del pueblo de Israel, y mojaba el arca o el propiciatorio con la sangre del chivo.

La comunidad ofrecía dos chivos apropiados, sobre los que se echaban las suertes. Uno quedaba destinado a Dios, y el otro se sacrificaba por los pecados del pueblo. El rito, pues, tenía un sentido popular claro, ese chivo se llevaba los pecados del pueblo.

La sangre del sacrificio y la sangre menstrual eran símbolos de vida y purificación en clave femenina. (Lv 16,14-15) (Mena-López, et. Al, 2023). La idea de sangre purificadora en Yom Kippur podría tener raíces en rituales cananeos, aunque el texto bíblico los desfeminiza y centraliza en Yahvé. De hecho, la diosa cananea Anat realizaba un rito purificaba con sangre, paralelo al realizado por los sacerdotes (KTU 1.114): “Anat se regocija en la sangre, vuela en el alba; Anat purifica con sangre, hace humo [ofrenda] en el alba” (Pardee, 2002, p.210). Este pasaje describe a la diosa Anat (hermana de Baal en el panteón ugarítico) celebrando un ritual de purificación mediante sangre, posiblemente después de una batalla o sacrificio.

De hecho, Smit, 1994 al analizar dicho texto enfatiza que „KTU 1.114 muestra a Anat usando sangre para purificar y renovar, un concepto que influyó en las tradiciones sacrificiales israelitas, aunque despojado de su marco divino femenino (p. 156).

Yom Kippur, aunque centrado en el sacerdocio masculino, dependía de saberes femeninos: desde el tejido del hilo escarlata hasta el ayuno intercesor. Su vínculo con la luna menguante y la purificación revela una espiritualidad donde las mujeres negociaban lo sagrado desde las márgenes.

Séptima fiesta: La fiesta de los tabernáculos *Succoth* (33-44)

Quizá la fiesta más alegre de Israel tenía también tres símbolos claves: las chozas (o tabernáculos), la luz, el agua. Si Pentecostés era para terminar la cosecha de los granos base, Tabernáculos era para dar por terminada la recolección de los frutos y, en especial, la cosecha de las uvas. En ella se le daba gracias a Dios por la cosecha y se le entregaba una canasta llena de frutas, en reconocimiento de la fundamental propiedad de Dios sobre toda la tierra de Israel. Las chozas de ramas y hojas eran lo lógico porque se acampaba en las huertas, pero,

como casi todos los ritos y fiestas israelitas, acabó siendo conectada al tiempo y suceso del éxodo desde Egipto y se decía que las chozas eran para recordar la fiesta de los Tabernáculos (Sukkot), celebrada del 15 al 21 de Tishri (Lev 23,33-43), marcaba el fin de la cosecha y recordaba el éxodo. Si Pentecostés era para terminar la cosecha de los granos base, Tabernáculos era para dar por terminada la recolección de los frutos y, en especial, la cosecha de las uvas. En ella se le daba gracias a Dios por la cosecha y se le entregaba una canasta llena de frutas, en reconocimiento de la fundamental propiedad de Dios sobre toda la tierra de Israel.

Su conexión con los ciclos lunares y el rol de las mujeres revela su participación ritual y resistencia cultural. Las mujeres eran las principales encargadas de cosechar los frutos como uvas, higos, granadas, para las ofrendas (Dt 8,8) y de tejer cestas y esteras para las cabañas, con palmas y ramas (Lev 23,40). “Las mujeres, los esclavos y los menores están exentos [de la obligación] de habitar en la sukká. Sin embargo, las mujeres hilaban cortinas para la sukká y colgaban en ella nueces, duraznos y almendras para decorarla” (Danby, 1933, p. 179). La Mishná (Sukkah 2:7) menciona que mujeres y niños decoraban las cabañas con frutas y telas.

En resumen, Sukkot, aunque regulada por sacerdotes varones, dependía del trabajo, sabiduría y creatividad de las mujeres, desde la cosecha bajo la luna llena hasta los cantos que celebraban la provisión divina. Su conexión con los ciclos lunares refleja una espiritualidad encarnada en la tierra y el tiempo.

Consideraciones conclusivas

El estudio demuestra que las fiestas de Levítico 23 originalmente estuvieron vinculadas a los ciclos lunares y agrícolas, escenarios privilegiados donde las mujeres ejercieron roles sacerdotales y rituales centrales, en consonancia con tradiciones cananeas y mesopotámicas anteriores al yahvismo. La decodificación revela que prácticas como la preparación de panes ázimos (matzot), la cosecha de primicias y los ritos de purificación (ej. Yom Kippur) tenían raíces en cultos liderados por mujeres, asociados a deidades femeninas como Asherah o Anat.

Durante el pos-exilio, la teocracia sacerdotal judía, dominada por varones, desfeminizó estas tradiciones, reinterpretándolas bajo un marco monoteísta y patriarcal. La decodificación de cada una de las fiestas mostro ese proceso de supresión de las diosas y lo femenino del culto oficial, por ejemplo, la Pascua, originalmente ligada a la luna llena y la fertilidad, se reconfiguró como memorial del Éxodo, omitiendo su conexión con rituales menstruales y de protección liderados por mujeres. Otro ejemplo lo vemos en las ofrendas agrícolas como el Shavuot, que fueron atribuidas a varones, aunque su ejecución dependía del conocimiento femenino de los ciclos lunares y agrícolas.

A pesar de la marginación textual, persisten huellas de resistencia femenina que nos remiten a prácticas ancestrales cananeas que nos sitúan en el horizonte afroasiático donde las narrativas bíblicas se desarrollaron. En este sentido, evocar el trabajo sacerdotal del ayer y del hoy como memorias de resistencia nos coloca un imperativo ético en los días actuales que sería la lucha contra los fundamentalismos e intolerancias religiosas contra el poder sacerdotal femenino en las religiones de matrices africanas. Pues tal como evidenciado en el texto, hay un vínculo intrínseco entre la supresión de lo femenino en Lv 23 con la persecución contemporánea a lideresas religiosas en tradiciones afrodiaspóricas (ej. Iyalorixás en el Candomblé). Ambas situaciones reflejan un patrón de dominación patriarcal que estigmatiza lo sagrado femenino, asociándolo a „superstición“ o „paganismo“.

Las fiestas de Levítico 23 no son solo un calendario ritual, sino un collage de memorias donde se superponen voces femeninas ancestrales a proyectos de poder patriarcal. Decodificarlas es un acto de justicia histórica y un desafío para construir teologías emancipadoras de saberes y prácticas ancestrales femeninas que nos invitan a una verdadera transformación eclesial ¡ya!

Bibliografía

- Borowski, O. (2002). *Agriculture in Iron Age Israel*. Eisenbrauns.
- CNN Brasil. (2025, enero 15). Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo. <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/intolerancia-religiosa-no-brasil-cresceu-mais-de-80-diz-estudo/>
- Crüsemann, F. (2023). *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Gütersloher Verlagshaus.
- Crüsemann, F. (2023). *La Torá: Teología e historia social de la ley del Antiguo Testamento* (2ª ed.). Verbo Divino.
- Danby, H. (2010). *La Mishná* (J. Pérez Escobar, Trad.). Ediciones Sígueme. (Trabajo original publicado en 1933).
- De Moor, J. C. (2019). *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu*. Brill.
- Del Olmo Lete, G. (2014). *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit* (2ª ed.). Eisenbrauns.
- Frymer-Kensky, T. (2002). *Reading the Women of the Bible*. Schocken Books.
- García Bachmann, M. (2020). *Mujeres y justicia en el antiguo Israel*. Editorial Verbo Divino.
- Maertens, T. y Bassas, C. M. (1964). *Fiesta en honor de Yahvé*. Ediciones Cristiandad.
- Mena López, M. (2022). *Teología negra decolonial: Una apuesta desde Abya Yala*. USTA.
- Mena-López, M., Ibarra, M., Montezuma, N., Cázares, P. y Pacheco, V. (2023). *De la impureza a fluidos que dan vida: Cuerpo, menstruación, sexuali-*

- dad, sanación y cuidado a partir de Levítico 12,1-8. En [Título del libro o compilación] (pp. 55-76). Pimenta Cultural.
- Meyers, C. (2013). *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press.
- Niditch, S. (1993). *Folklore and the Hebrew Bible*. Fortress Press.
- Pardee, D. (2002). *Ritual and Cult at Ugarit*. Society of Biblical Literature.
- Patai, R. (1967). *The Hebrew Goddess*. Wayne State University Press.
- Smith, M. S. (1994). *The Ugaritic Baal Cycle (Vol. 1)*. Brill.
- Vegas Montaner, L. (2004). La ley en el Antiguo Israel. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejos*, 11, 119-141.
- Vita, J. P. (2022). El calendario de Ugarit: Breve estado de la cuestión. *ISIMU*, 25, [número de página(s) faltante(s)].

Maricel Mena López