

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS  
DOCTORADO EN ESTUDIOS DE GÉNERO**

**La (in)visibilización de la violencia contra las mujeres en la Biblia  
Una lectura en clave feminista a propósito  
de la interpretación de un relato del libro de *Jueces***

**Lic. Lucía Riba**

**Dir.: Dr. Carlos Schickendantz**

**Co-Dir.: Dra. Cecilia Luque**

**2018**

**Centenario de la Reforma Universitaria**

**La (in)visibilización de la violencia contra las mujeres en la Biblia**  
**Una lectura en clave feminista a propósito**  
**de la interpretación de un relato del libro de *Jueces***

*A Osvaldo,  
Agustina, Lucía y Guadalupe,  
Anita, Bautista y Felipe.  
Y a tantas mujeres que sufrieron  
o sufren violencia machista.*

## **AGRADECIMIENTOS**

Cuando se concluye una ardua tarea como la que emprendí al realizar esta tesis doctoral, y aún con el riesgo de caer en lugares comunes, una no puede dejar de reconocer un profundo sentimiento de agradecimiento hacia todas y cada una de las personas que fueron acompañando dicha tarea en sus distintas etapas y que hicieron posible que finalmente se plasmara por escrito. Sin descontar el riesgo de olvidar a algunas/os, quiero nombrar a muchas/os de ellas/os

Comienzo por mi director de tesis, el Dr. Carlos Schickendantz, con quien me une un vínculo de largo tiempo. Sus valiosas y acertadas observaciones y su acompañamiento permanente, paciente, incondicional, me facilitaron enormemente la tarea. Agradezco igualmente a mi co-directora, Cecilia Luque, por su lectura atenta y sus sugerencias.

No puedo dejar de agradecer los apoyos recibidos desde la Universidad Católica de Córdoba, particularmente, de Rafael Velasco, su ex Rector, de los ex decanos de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Cecilia Padvalskis y Ramón Ortellado, sus secretarias, Fernanda Schiavoni y Cecilia Petit, como también de la directora del Departamento de Formación, Ana Carolina Díaz. Agradezco también a tanta personas de las otras dos Facultades donde trabajo, la de Ciencias Económicas y la de Derecho, a cada uno de los Equipos de Gestión, y, sobre todo, a las/os secretarias/os administrativas/os de las tres Facultades, quienes tantas veces dispusieron para mí un lugar donde trabajar tranquila, o respondieron mis “dudas informáticas”. Sobre todo, agradezco la escucha siempre disponible, lúcida y afectuosa de Arturo Sandiano, ex Vicerrector de Medio Universitario.

Quiero agradecer también a la querida gente del CEFyT y del ITeC, compañeras/os de tantos años de trabajo, que me posibilitaron crear y ampliar espacios de género... Nombrando a algunos de ellos/as –Ángel Peralta, Mariza Fernández, Fernando Kuhn y Konrad Pucher (Koni) del CEFyT; Marita Barrionuevo, Mary Cardoso, Lucy Marasca, Guillermo Rosolino y Alejandro Mingo del Lumen/ITeC–, recuerdo y agradezco a todas/os y cada una/o de aquellas/os con quienes compartí tantos años de quehacer teológico.

Un reconocimiento afectuoso. Además, a mis alumnas/os, de todos los espacios donde trabajé y sigo trabajando, porque con sus preguntas, inquietudes, propuestas, fueron un estímulo fundamental para seguir investigando y actualizándome.

Agradezco también a la gente del Doctorado de Género del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, particularmente a Adriana Boria, Alejandra Martín y Pilar Anastasia, y también a las/os Profesores/as y a mis compañeras/os. La amistad de algunas/os de ellas/os es uno de los regalos más ricos que me dejó el cursado del doctorado, más allá del bagaje intelectual recibido.

Un especial reconocimiento a quienes forman parte de mi Equipo de Investigación, *Subjetividades, corporalidades y discursos "entre barreras"*. *Investigaciones inter, multi, transdisciplinares desde la perspectiva de género*, radicado en la Universidad Católica de Córdoba. A todas/os y cada una/o de sus miembros: Verónica Luetto, María Belén Elía, Lucas Leal, David Avilés, Julieta Rodríguez, Ximena Paira. Con ellas/os me une esta pasión por las cuestiones del género y del feminismo, por la cual pude compartir buena parte de la hechura de esta tesis en nuestros diálogos, discusiones y proyectos comunes.

Agradezco a tantas teólogas, conocidas personalmente o no, que han pasado a ser referentes, compañeras, amigas, ya que sin sus aportes hubiera sido imposible mi quehacer teológico. Quiero nombrar a seis de ellas, sabiendo que puedo ser injusta con muchas otras a quienes no señalo, sólo por una cuestión de espacio. A Nelly Ritchie, pastora y “mujer obispo” metodista, porque fue la primera que me acercó producción teológica hecha por mujeres, allá por 1994, cuando trabajábamos ambas en el Instituto Ecuménico de Cultura Religiosa. Mi deseo y decisión de hacer teología feminista (en aquellos tiempos no conocía ese apelativo) fue confirmándose y profundizándose desde entonces. Mi reconocimiento agradecido a Mercedes Navarro Puerto, de quien me entusiasmaron y siguen entusiasmandome sus estudios feministas –y no sólo los bíblicos–, por su solidez, por su diálogo interdisciplinar y, sobre todo, cuando la conocí personalmente, por su impresionante humildad y coherencia. A Nancy Bedford por su teología tan sólida y, a la vez, tan enraizada en lo cotidiano y comprometida con las/os más pobres. Cuando la leí por primera vez y ella contaba lo que le suponía hacer teología en medio de sus tareas como madre, pensé “éste es mi lenguaje... yo podría haber

escrito lo mismo”. Agradezco a Elsa Tamez, a quien tuve el inmenso placer de leer y estudiar en profundidad para los tres tomos de la colección *Mujeres haciendo Teología*, y después conocer personalmente y compartir más de un encuentro. Me impactaron sobre todo su compromiso con las/os pobres de nuestro Continente y ese esfuerzo por una lectura bíblica tan creativa, abierta a los desafíos actuales, siempre en diálogo ecuménico y sensible a las/os excluidas/os, entre otras/os, las mujeres, las/os indígenas y las/os afros latinoamericanas/os. A Mercedes García Bachmann, pastora de la Iglesia Luterana. Su sabiduría en Biblia y su enorme generosidad me posibilitaron consultarla más de una vez en función de esta tesis. Por último, a Virginia Azcuy, y con ella a todo el espacio que supuso y supone para mí el colectivo de mujeres teólogas “Teologanda”. Le agradezco especialmente a Virginia cómo se ha jugado por abrir el espacio del quehacer teológico a tantas mujeres. A través de ellas nombro también a tantas que fui conociendo y con quienes fui compartiendo la pasión por la teología en congresos, jornadas, seminarios, cursos, talleres, todas ellas valiosas referentes para las búsquedas y diálogos feministas. Compartir con ellas fue mi propia experiencia de sororidad. Quiero señalar, además, que cuatro de estas mujeres nombradas pertenecen a iglesias evangélicas (Nelly, Nancy, Elsa, Mercedes). Lo asumo como fidelidad (de Dios, de ellas, mía propia) a una vocación personal ecuménica y agradezco también por esa experiencia, frecuente en el quehacer teológico feminista.

Estoy muy agradecida al ICALA (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano) por la beca “C” de estudios y a la UCC por las becas de posgrado que me otorgaron oportunamente y que fueron una significativa ayuda para la realización de esta tesis.

A la gente de Trejo Color. Su incondicional servicialidad hizo que por su fotocopiadora pasaran una parte considerable de los materiales que trabajé en mi investigación y, finalmente, la impresión de esta tesis.

Un agradecimiento especial a quienes fueron un apoyo fundamental (afectivo y de “los otros”) para poder plasmar esta tesis cuando parecía imposible lograrlo. A Silvia Fuentes, Beto Canseco, Silvia Franco, y a mis amigas de siempre, Adriana, Marisa, Iris, Mary, Cristina, que “están”, aunque muchas veces no nos podamos encontrar. A Graciela, la “segunda mamá” de mis hijas, que “cuidó mis espaldas”

tantas veces, cuando yo no estaba en casa. “Ellas” forman esa red imprescindible que es la amistad y la sororidad, que nos sostiene y nos posibilita ser quienes somos.

A mis padres, Juan y Lucy, que me dieron la posibilidad y apoyaron mi estudio de la teología, allá lejos y hace tiempo, cuando emprenderla como mujer y laica parecía una aventura alocada. A mis hermanos, Juancho, Pablo y Fernando, porque el afecto siempre está, entiendan y compartan o no mis ideas teológicas.

Finalmente, lo que no quiere decir en el último lugar sino, muy por el contrario, una culminación, agradezco muy especialmente a mi familia. Todas/os y cada una/o han “sufrido” un poco (o mucho) que la esposa, mamá y abuela haya estado tantos años abocada a esto que fue un sueño y ahora es una realidad: Osvaldo, mi esposo y compañero, Agustina, Lucía Belén y Guadalupe, mis hijas, Anita, mi nieta y Bautista y Felipe, mis nietos. Espero hacer realidad mis promesas y mis buenas intenciones de “volver a la normalidad” y poder gozar juntas/os del tiempo y el espacio que estuvo dedicado a esta exigencia de la tesis.

A todas/os mi agradecimiento, porque sin ellas/os esta tesis no hubiera sido posible y, más aun, porque cada una/o, a su modo, me ayudó a ser quien soy.

## ÍNDICE GENERAL

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	IV
<b>ÍNDICE GENERAL</b> .....	VIII
<b>ABREVIATURAS Y SIGLAS</b> .....	XIII
<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b> .....	1
Objeto de la investigación .....	3
Estado de la cuestión.....	6
Mi contribución: una hermenéutica de la hermenéutica.....	7
Otra contribución: permear fronteras.....	9
Organización de la tesis.....	11
¿Qué se entiende –qué entiendo– por <i>feminismo/s</i> y por <i>género</i> ?.....	12
Mi posicionamiento: soy teóloga feminista de la liberación.....	15
Acerca del recorte de los textos y de algunas cuestiones formales.....	18
<b>PARTE I: PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES</b> .....	22
<b>Introducción</b> .....	23
<b>Capítulo 1: El patriarcado y la violencia contra las mujeres</b> .....	27
1.1- El Patriarcado. Hipótesis sobre su origen. Críticas y aportes feministas .....	32
<i>1.1.1- Hipótesis de Engels y Lévi-Strauss acerca del origen del     patriarcado</i> .....	32
1.1.1.1- Friedrich Engels: de un matriarcado original a la derrota histórica del sexo femenino .....	32
1.1.1.2- Claude Lévi-Strauss y el intercambio de mujeres.....	37
<i>1.1.2- Críticas y aportes feministas</i> .....	41
1.1.2.1- El origen del patriarcado según Gerda Lerner.....	41
1.1.2.2- Las mujeres como lo pactado según Carole Pateman.....	45
1.1.2.3- El sistema sexo-género según Gayle Rubin.....	47



1.1.2.4-	La heteronormatividad como matriz de inteligibilidad y la resignificación del patriarcado según Judith Butler.....	52
1.1.2.5-	Los dos ejes de relación e interlocución según Rita Segato.....	57
1.2-	Entronque de patriarcado y violencia, particularmente contra las mujeres.....	62
1.2.1-	<i>La invisibilización de las mujeres como violencia</i> .....	65
1.2.1.1-	La invisibilización por el lenguaje sexista.....	69
1.2.1.2-	La invisibilización en la <i>Historia robada</i> .....	74
1.2.2-	<i>La violencia patriarcal contra las mujeres en sus expresiones más cruentas</i> .....	79
1.2.2.1-	La violación.....	79
1.2.2.2-	El femicidio/feminicidio .....	85
1.2.2.3-	Las guerras en el cuerpo de las mujeres. El femi-geno-cidio.....	89
<b>Capítulo 2:</b>	<b>El quehacer de las teologías feministas y la hermenéutica bíblica</b> .....	94
2.1-	Surgimiento de las teologías feministas.....	96
2.2-	Las teologías feministas como teologías críticas .....	100
2.2.1-	Las teologías feministas y la hermenéutica de la sospecha .....	100
2.2.2-	La deconstrucción como tarea crítica de las teologías feministas .....	103
2.2.3-	La reconstrucción como tarea crítica de las teologías feministas .....	105
2.2.4-	¿Hay suficiente mordiente en las críticas de las teologías feministas? ¿Son posibles?.....	106
2.3-	Las teologías feministas y la experiencia de la sororidad .....	108
2.3.1-	La experiencia de la sororidad en el quehacer de las teologías feministas.....	110
2.3.2-	La sororidad desafiada por la diversidad en el quehacer de las teologías feministas .....	112
2.3.3-	Alcances de la sororidad para el quehacer de las teologías feministas....	114
2.4-	El cuerpo como categoría fundamental para las teologías feministas .....	117
2.4.1-	<i>Conflictividad de la Iglesia con el cuerpo, sobre todo el cuerpo de las mujeres</i> .....	117
2.4.2-	<i>Valoración positiva del cuerpo en las teologías feministas</i> .....	120

2.4.3- <i>Las teologías feministas y los cuerpos violentados de las mujeres</i> .....	125
2.5- La hermenéutica bíblica feminista: formas, fases, autoras, producciones...	131
2.5.1- <i>Las pioneras estadounidenses</i> .....	134
2.5.2- <i>Teólogas y biblistas latinoamericanas y argentinas</i> .....	139
2.6- La (in)visibilización de las mujeres como proceso y desafío para la hermenéutica bíblica feminista .....	146
2.6.1- <i>Silenciamiento e invisibilización de las mujeres en los relatos bíblicos</i> ..	148
2.6.2- <i>La invisibilización de autorías de mujeres en la Biblia</i> .....	151
2.6.3- <i>La invisibilización de las mujeres en la Biblia dada la recepción desde una hermenéutica androcéntrica-patriarcal</i> .....	155
<b>Conclusiones de la Parte I</b> .....	160

**PARTE II: HERMENÉUTICA DE LA HERMENÉUTICA. CONFRONTANDO ESTUDIOS EXEGÉTICOS SOBRE EL RELATO DE JUECES 19-21 DESDE UN POSICIONAMIENTO CRÍTICO FEMINISTA** .....165

**Introducción** .....166

**Capítulo 3: Estudios que invisibilizan la violencia contra las mujeres en la Biblia**.....173

3.1- Estudios que ignoran la violencia contra las mujeres .....	174
3.1.1- <i>¿Justifica la Biblia la violencia? ¿Qué violencia? (Armando Levoratti)</i> .....	174
3.1.2- <i>Reflexiones a dos voces sobre la violencia en la Biblia -un exégeta y un psicoanalista- (Paul Beauchamp y Denis Vasse)</i> .....	176
3.1.3- <i>“Ojeada” a los estudios sobre la violencia en el AT (Norbert Lohfink)</i> ..	179
3.2- Estudios que tratan la violencia contra las mujeres desde una mirada patriarcal sesgada .....	181
3.2.1- <i>¿Dios usa la violencia por “responsabilidad con la justicia” o “por amor”? (José Luis Sicre)</i> .....	181
3.2.2- <i>¿“Crimen”? ¿De qué crimen se trata? (John D. Crossan)</i> .....	184

3.2.3- “El ultraje de los guibeonitas”: ¿qué ultraje? ¿a quién/es? (Alberto Soggin).....	186
3.2.4- ¿“Drama”?! (Damien Noël).....	187
3.2.5- ¿Ella “fue encontrada muerta”? (Temba Mafico) .....	188
3.2.6- ¿“Un hecho escabroso y escandaloso”? (Philippe Abadie) .....	189
3.2.7- ¿“Drama amoroso” y “capricho de consecuencias funestas”? (Hans W. Wolff).....	190
<b>Capítulo 4: Recepciones “en contrapunto” .....</b>	<b>192</b>
4.1- Acerca de los títulos .....	193
4.2- Temas que se priorizan y modos de tratarlos .....	197
4.2.1- La hospitalidad o, mejor, la “inhospitalidad” .....	198
4.2.2- El paso de la época de los Jueces a la de la monarquía .....	203
4.3- Los personajes: focalización de los mismos .....	207
4.3.1- El levita y la concubina: ¿sólo él es protagonista?.....	209
4.3.2- El padre de la concubina/suegro del levita y el hospedero/anfitrión: ¿complicidades y/o antagonismos con el levita?.....	216
4.3.3- Los hombres de Guibeá y los israelitas: ¿fratrías tan distintas?.....	221
4.3.4- Las madres y Dios: ¿por qué sus ausencias y silencios?.....	226
4.4- Las traducciones .....	238
4.4.1- ¿“Ella le fue infiel” o “ella se disgustó con él”? (Jue. 19, 2).....	239
4.4.2- ¿“...agarró el cuchillo, tomó el cadáver de su concubina...” o “agarró el cuchillo, tomó a su concubina...”? (Jue 19,29) .....	242
4.5- Términos hebreos significativos .....	246
4.5.1- Pilagšô: ¿concubina, segunda esposa, esposa de segunda, mujer con cierta autonomía? .....	247
4.5.2- Reḥem: útero/doncellas y violación .....	251
4.5.3- Zākār: Relación entre varón y memoria .....	253
4.6- Referencias intertextuales .....	255
4.6.1- Lot ofrece sus hijas para defender a sus huéspedes (con Gn. 19,7-8)...	256
4.6.2- El sacrificio de la hija de Jefté (con Jue. 11,29-40) .....	259
4.6.3- Poema de la esposa infiel (con Os. 2,16).....	266

4.6.4- *La historia de Rut como hospitalidad no negada (con el libro de Rut)*..270

**Conclusiones de la Parte II. Acerca de los posicionamientos hermenéuticos**.....274

**CONCLUSIONES: EVALUACIONES Y PROSPECTIVAS. ECOS DE JUECES 19-21 DESDE LA REALIDAD ACTUAL** ..... 290

El camino recorrido .....292

Los posicionamientos hermenéuticos y sus marcas .....294

Inicios de respuestas .....296

Cuestiones abiertas .....299

Palabras finales: “in-conclusiones”, “apuestas”, “confesiones” .....301

**BIBLIOGRAFÍA** .....303

**APÉNDICE: Copia de Jueces 19-21 según la versión de *La Biblia de Nuestro Pueblo*** .....(Apéndice) 1-9

## ABREVIATURAS Y SIGLAS

AA: Decreto *Apostolicam Actositatem* sobre el Apostolado de los Laicos (Vaticano II, 1965).

AAVV: Autores/as varios/as.

a. C.: Antes de Cristo.

Am.: Libro del profeta *Amós* (Biblia).

AT: Antiguo Testamento.

ATE: Asociación de Teólogas Españolas.

BG: Biblia Griega, conocida también como “de los LXX” o “Septuaginta”.

BH: Biblia Hebrea.

BNP: *Biblia de Nuestro Pueblo. Biblia del Peregrino América Latina.*

BP: *Biblia del Peregrino. Biblia de Estudio.*

Bs. As.: Buenos Aires.

CABA: Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Cant.: Libro del *Cantar de los Cantares* (Biblia)

Cap./caps.: capítulo/s.

CB: Colección *Cuadernos Bíblicos* de la Editorial Verbo Divino.

CBLat.: *Comentario Bíblico Latinoamericano.*

CEA: Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba.

CEDAW: *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (ONU, 1979). CEDAW por su sigla en inglés: *Convention for Elimination of Discrimination Against Women*—.

CEIICH: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.

CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano [y del Caribe].

Cf.: confrontar.

CIAS: Centro de Investigaciones y Acción Social.

CLACSO: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Comp./s: compilador/a, compiladores/as.

CONADEP: Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Argentina).

1 Cor.: Libro de la *Primera Carta de Pablo a los cristianos de Corinto* (Biblia).

2 Cor.: Libro de la *Segunda Carta de Pablo a los cristianos de Corinto* (Biblia).

- DA: *Documento de Aparecida*. V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. 2007, Aparecida (Brasil).
- d.C.: Después de Cristo.
- DDHH: Derechos Humanos.
- DEL: *Diccionario de la Lengua Española* (antes *DRAE*)
- DM: Encíclica *Dives in Misericordia* (1980) del Papa Juan Pablo II sobre la divina misericordia.
- DRAE: *Diccionario de la Real Academia Española*.
- Dt.: Libro del *Deuteronomio* (Biblia).
- dtr.: Tradición/autor deuteronomista.
- DV: Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la Revelación de Dios (Vaticano II, 1965).
- Eclo.: Libro del *Eclesiástico* (Biblia). Se lo denomina también *Sirácida* –o *Ben Sirá*– (Si.)
- Eds.: Editores/as.
- EDUCC: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Ej.: ejemplo.
- Ex.: Libro del *Éxodo* (Biblia).
- EXTM: Colección Cuadernos Extra Muros –EDUCC–, de pensamiento sobre cuestiones de frontera.
- Ez.: Libro del profeta *Ezequiel* (Biblia).
- FLACSO: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Gál.: Libro de la *Carta de Pablo a los cristianos de Galacia* (Biblia)
- Gn.: Libro del *Génesis* (Biblia).
- GS: Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (Vaticano II, 1965).
- IBI: *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Documento de la PCB (1993).
- INADI: Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo.
- Is.: Libro del profeta *Isaías* (Biblia).
- ISEDET: Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (Buenos Aires).
- Jer.: Libro del profeta *Jeremías* (Biblia).
- Jn.: Evangelio según *San Juan* (Biblia)
- Lev.: Libro del *Levítico* (Biblia).
- LG: Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia (Vaticano II, 1964).
- LGTTTB: Lesbianas, gays, trans (transgénero, transexuales, travestis), bisexuales.
- LXX: “Los Setenta” o *Septuaginta*. Biblia Griega –BG–.
- Miq.: Libro del profeta *Miqueas* (Biblia).

- NAB: Nueva Biblia Americana (por el nombre en inglés: *New American Bible*).
- NJB: Nueva Biblia de Jerusalén (por el nombre en inglés: *New Jerusalem Bible*).
- Nm.: Libro de los *Números* (Biblia).
- NT: Nuevo Testamento.
- o.c.: obra citada.
- OEA: Organización de los Estados Americanos.
- ONU: Organización de las Naciones Unidas.
- Os.: Libro del profeta *Oseas* (Biblia).
- P: Tradición/autor sacerdotal (de *Priester*, sacerdote en alemán).
- Pág./págs.: página/s.
- PAR [Red]: Periodistas de Argentina en Red para una comunicación no sexista.
- PCB: Pontificia Comisión Bíblica.
- PIB: Pontificio Instituto Bíblico.
- PL: Patrología Latina.
- p./pp.: página, páginas.
- PPC: Promoción Popular Cristiana (Editorial).
- Prov.: Libro de los *Proverbios* (Biblia).
- PT: Encíclica *Pacem in Terris* del Papa Juan XXIII (1963).
- PUEG: Programa Universitario de Estudios de Género. UNAM. México
- RAE: Real Academia Española.
- 1 Re.: *Primer libro de los Reyes* (Biblia).
- 2 Re.: *Segundo libro de los Reyes* (Biblia).
- RIBLA: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana.
- s.: Siglo.
- Sal.: Libro de los *Salmos* (Biblia).
- 1 Sam.: *Primer libro de Samuel* (Biblia).
- 2 Sam.: *Segundo libro de Samuel* (Biblia).
- s.d.: sin datos.
- Si.: Libro de *Sirácida* –o *Ben Sirá*– (Biblia). Se lo denomina también *Eclesiástico* (Eclo.)
- TM: Texto Masorético (MT en inglés).
- UAM: Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México.
- UCC: Universidad Católica de Córdoba.
- v./vv.: versículo/s.
- Vg.: *Vulgata*. Versión latina de la Biblia.

## **INTRODUCCIÓN GENERAL**



La *invisibilización* de las mujeres es producto de un fenómeno cultural masivo: la negación y la anulación de aquello que la cultura patriarcal no incluye como atributo de las mujeres o de lo femenino, a pesar de que ellas lo posean y que los hechos negados ocurran. La subjetividad de cada persona está estructurada para ver y no mirar, para oír sin escuchar lo inaceptable, para presenciar y no entender, incluso para tomar los bienes de las mujeres, aprovecharse de sus acciones o beneficiarse de su dominio, y no registrar que así ha ocurrido.

*La construcción de las humanas.  
Identidad de género y Derechos Humanos,  
Marcela Lagarde y de los Ríos.*

Se sabe que cuando se elige<sup>1</sup> un tema de investigación se ponen en juego no sólo factores académicos sino también personales y aun políticos que contribuyen a la formación del objeto de investigación y que dan cuenta de que el pensamiento está siempre situado, y, por ende, no es objetivo, ni neutral, ni desinteresado.<sup>2</sup> Ahora bien, investigar sobre la violencia contra las mujeres y sobre la invisibilización que de esta violencia se hace, me surgió de compartir la conciencia feminista acerca de lo que supone este flagelo en nuestras sociedades e instituciones de fuerte raigambre androcéntrica patriarcal. Es que, a pesar de que, como contracara de aquella invisibilización, la visibilización de dichas violencias se hace más y más evidente, sobre todo por el esfuerzo mancomunado de diversos movimientos y colectivos de mujeres –muchos feministas–, que lo explicitan en sus investigaciones, talleres y cursos de formación, producciones escritas, marchas, actividades artísticas, medios de comunicación, etc., es cierto también que esa violencia no cesa sino que, por el contrario, se mantiene, cuando no se extiende con mayor fuerza y crueldad.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Si es que podemos elegir nosotras/os nuestro tema de estudio, o es más bien el tema el que “nos elige”, a partir de nuestros intereses y trayectorias de vida, tanto personales como sociales.

<sup>2</sup> Acerca de la crítica feminista a la supuesta “Objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad” del método científico, cf. lo que dice Norma Blazquez Graf al respecto en el apartado que lleva ese título (2012: 26-28). Entre otras cosas afirma: “La epistemología feminista cuestiona la posibilidad y el deseo de la objetividad como una meta de investigación, así como la relación que se establece entre la persona que conoce y lo que se conoce, entre la persona que investiga y la que es investigada; critica *la utilización de la objetividad como medio patriarcal de control*, el desapego emocional y la suposición de que hay un mundo social que puede ser observado de manera externa a la conciencia de las personas” (2012: 26, *mías las cursivas*).

<sup>3</sup> Cf. al respecto los planteos de Rita Segato sobre “la pedagogía de la crueldad” (I.1.2.2.3).

Pues bien, entiendo que la violencia contra las mujeres es un tipo específico de violencia de género, y se ejerce sobre todo tipo de mujeres, por el solo hecho de ser mujeres. Dicha violencia funciona como un mecanismo de poder que sirve para mantenerlas en desventaja y desigualdad en relación con los varones, permite excluirlas del acceso a bienes, recursos y oportunidades, y contribuye a desvalorizar, denigrar y atemorizar a las mujeres, reproduciendo así el dominio patriarcal. Si bien ya no está legitimada ni autorizada por nuestros códigos legales, esta violencia es muchas veces tolerada y se expresa en discursos –políticos, jurídicos, educativos, religiosos, periodísticos...– que reflejan sistemas de valores marcados por una conciencia androcéntrica patriarcal. Una conciencia que aparece muchas veces justificada, sustentada y hasta incentivada desde las religiones, fundándose frecuentemente en los libros que se consideran como “sagrados” y, por ende, “con autoridad divina”. Uno de esos textos que ha impactado profundamente en la manera de pensar y de vivir de muchas generaciones, clave en la configuración de la identidad cultural de Occidente, ha sido y es la Biblia judeo-cristiana.<sup>4</sup> De allí mi interés por investigar cómo aparece en sus escritos esta problemática.

### Objeto de la investigación

Pues bien, en función de dicho interés, analizo estudios a propósito de la interpretación de un relato bíblico, el de Jueces 19-21,<sup>5</sup> que narra una serie de hechos tremendamente violentos, sobre todo contra una mujer conocida como “la concubina del levita”, y las consecuencias que este hecho produjo, nuevamente violentas, donde están involucradas un gran grupo de mujeres. Se me puede interrogar por qué este texto, lo cual implica, a su vez, dos preguntas: por qué *un texto bíblico* y por qué *este texto*. En cuanto a la primera, se dice que la Biblia es considerada *el* libro de la cultura occidental, con enormes influjos sobre la historia

---

<sup>4</sup> Concretando esto en nuestra propia realidad argentina, es para destacar que entre las *prácticas religiosas* de aquellos/as que se asumen como creyentes en nuestro país (9 de cada 10 según la “Encuesta sobre creencias” realizada por Mallimaci en enero-febrero de 2008), la segunda fue “leer la Biblia” (el 42 %), porcentaje que asciende al 76,2 % entre los/as que asisten al culto muy frecuentemente, y que se responde con un “nunca” sólo en un 18,6 % (cf. Mallimaci, 2013: 186).

<sup>5</sup> De ahora en más, citaré los textos bíblicos como se hace habitualmente: tras el nombre del libro en abreviatura, el número del capítulo, una coma (en algunas citas aparece dos puntos en lugar de la coma), y el/los número/s de versículo/s después de la coma. En caso de citar más de un capítulo o más de un versículo, se escribe un guión entre medio que indica “desde-hasta inclusive”. El punto y coma indica una nueva cita; si se trata del mismo libro ya citado, no se escribe otra vez su nombre.

de la humanidad, influjos que se manifestaron y se manifiestan no sólo en las religiones –fundamentalmente la judía y la cristiana (en sus distintas iglesias)–, sino también en la ética, la filosofía, el arte, las leyes... Es más, se puede decir que cada época, cada lugar, cada generación, actualiza aspectos diversos del potencial de su texto, lo que ha ido formando una larga y variada historia de la recepción. Ahora bien, un dato significativo es que la historia de la recepción que han realizado las mujeres ha sido cuantitativamente minoritaria y que, además, ésta ha sido habitualmente marginada, cuando no completamente ignorada. Aun así, consciente de “las interconexiones existentes entre el patriarcado estructurado por el sexismo, el racismo, las diferencias de clases, la homofobia y el antisemitismo, por una parte, y el recurso a la Biblia como lenguaje legitimador de fines totalitarios, por otra”, como señala Elisabeth Schüssler Fiorenza cuando comenta *El cuento de la criada*, asumo lo que la misma autora agrega al respecto de la obra de Atwood cuando dice que ésta señala también “prácticas democráticas y valores bíblico-culturales que podrían utilizarse *para una política de resistencia*” (1996/a: 17, mías las cursivas). Así, es común que las/os biblistas feministas reconozcan lo que supone la Biblia para las mujeres como un libro muchas veces opresivo, dado que nació en un contexto androcéntrico patriarcal y fue interpretado secularmente según ese mismo registro, pero también, y esto paradójicamente, como un libro profundamente liberador aun para las mujeres, aunque muchas veces haya que buscar esas liberaciones y resistencias entre líneas, entre las grietas del texto.

En cuanto a la segunda pregunta, ubico sucintamente el relato de Jue. 19-21 para responder luego por qué *este texto bíblico*. Los hechos que se narran –la traición, entrega, violación, asesinato y descuartizamiento de una mujer anónima, “la concubina del levita”, y las consecuencias de este hecho en la vida (y muerte) de un gran número de personas, sobre todo, y una vez más, mujeres–, pueden ser ubicados en la última etapa de la época de los jueces o caudillos de Israel, previa a la monarquía, aproximadamente entre el 1200 al 1030 a C. –lo que se conoce como el “tiempo del relato”–, aunque la narración se haya escrito varios siglos después, probablemente en el VI a C. –“tiempo de la redacción”–. Entre otras cosas, hace memoria de la guerra inter-tribal, producto de aquella violación, guerra que deja al

borde del exterminio a la tribu de Benjamín, y del posterior rapto de mujeres que fueron utilizadas como vientres para que no desapareciera dicha tribu.

Pues bien, en cuanto al *por qué de la elección de este texto* cuando la Biblia ofrece numerosos relatos sobre mujeres, muchos de ellos relatos de violencia contra ellas –si es que fuese el tema de la violencia contra las mujeres el motivo de mi elección–, me concentro en éste por varios motivos. En primer lugar, porque puedo hacer mías las palabras de Mercedes Navarro cuando, haciendo memoria de su propio proceso, comenta que una vez conocido ese texto “ya no lo he dejado [...] sigue siendo un relato importante al que es preciso volver una y otra vez” (2009/a<sup>6</sup>: 178).<sup>7</sup> Por otra parte, porque muestra magistralmente la perspectiva androcéntrica patriarcal no sólo del autor del relato, sino también de numerosos traductores e intérpretes contemporáneos a nosotras/os, ya sea porque lo ignoran totalmente cuando analizan el libro de Jueces, ya sea porque lo presentan desde una perspectiva sesgada (cf. II.3). Ahora bien, y éste es un tercer motivo, porque en oposición a lo anterior, últimamente son numerosos los estudios feministas que lo han rescatado, evidenciando en sus análisis cómo ciertas interpretaciones del texto bíblico han servido y sirven aún hoy para la constitución de discursos religiosos que toleran y/o invisibilizan la violencia de género. Recupero entonces esos estudios, más allá que algunas autoras afirmen que ciertas narraciones bíblicas se vuelven cómplices del machismo y por eso “*no ofrece ninguna alternativa de interpretación que cuestione la violencia del texto. La única salida, limitada, es el recurso a otros textos del texto sagrado que lo contrarresten*” (Tamez, 1998/b: 423, mías las cursivas).<sup>8</sup> Pues bien,

---

<sup>6</sup> Éste es un libro que publicó la *Escuela Bíblica Parresía*, de Córdoba (Argentina), para un Curso Bíblico a cargo de Mercedes Navarro Puerto, realizado del 20 al 22 de febrero del 2009 en San Antonio de Arredondo, Provincia de Córdoba. La edición es una recopilación de artículos que ya estaban publicados en su gran mayoría y que la autora cedió a *Parresía* para esta ocasión. Cabe señalar que no es una edición cuidada. Entre otros límites y desprolijidades, le falta un índice.

<sup>7</sup> De hecho, yo también vengo mencionando o trabajando en profundidad este texto bíblico desde hace años. Cf. Riba, 2004/b; 2009/b; 2015; 2016; 2017.

<sup>8</sup> Acá Elsa Tamez se está refiriendo a los textos de terror que nombra Phyllis Trible, entre los cuales aquella autora dedica a la concubina del levita uno de los cuatro capítulos que componen su obra (1984: 65-91. Dicho capítulo es comentado numerosas veces en la Parte II de esta tesis). Tamez dice que estas historias “eternizan la tristeza, la violencia y la marginación de la mujer” (1998/b: 423).

no quiero sacar “tarjeta roja”<sup>9</sup> a Jue. 19-21,<sup>10</sup> aunque sé que de cualquier modo que me refiera a este texto tiene que estar siempre presente que lo hago como un modo de afirmar un “nunca más”.<sup>11</sup> Por último, lo elijo porque impacta la actualidad de los hechos que narra<sup>12</sup> a pesar de que éstos pueden ser ubicados en época tan distantes a nosotras/os, lo cual muestra cómo la violencia contra las mujeres es un dispositivo profundamente arraigado en nuestras sociedades patriarcales como mecanismo de dominación (cf. I.1.2.2.3).

### Estado de la cuestión

En cuanto al estado de la cuestión, y teniendo en cuenta que en las últimas décadas algunas/os biblistas feministas han buscado recuperar para la memoria colectiva a las mujeres de la Biblia que fueron invisibilizadas, silenciadas, olvidadas, interpretadas de forma parcial y sesgada (cf. I.2.6), y que, además, se han preocupado de releer y contar de nuevo, en su memoria, algunos relatos de mujeres violentadas y ultrajadas reinterpretándolos como “textos de terror” –en la expresión de Phyllis Trible (1984)–, reconozco que ya son numerosos los estudios al respecto. La mayoría de ellas/os se acercan al texto desde los métodos utilizados más frecuentemente en los estudios bíblicos, como el histórico-crítico. Hay también

---

<sup>9</sup> Me estoy refiriendo a una expresión de Nancy Bedford cuando afirma: “como mujer convencida del carácter liberador del evangelio, ya he tenido que sincerarme y decir que hay partes de la Biblia que son menos centrales que otras, que hasta ponen en peligro la vida, y tratar de establecer criterios de interpretación acordes con la buena noticia de Jesús, que llevan a tener que «sacarle la tarjeta roja» a ciertos pasajes bíblicos” (2013/b: 163). Debo decir con honestidad que no sé si Bedford incluiría a Jue. 19-21 entre esos pasajes bíblicos a los que ella les sacaría “tarjeta roja”, pero sí sé que es un texto olvidado, y, por ende, invisibilizado, por más de una/un exégeta feminista.

<sup>10</sup> Vale decir que respeto y valoro grandemente a Elsa Tamez y Nancy Bedford, como queda manifestado claramente en la cantidad de veces que las cito en mi trabajo y en las extensas referencias a sus obras en la bibliografía.

<sup>11</sup> Asumo el título del *Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Al terminar el Prólogo de ese Informe los miembros de la Comisión afirman: “Las grandes calamidades son siempre aleccionadoras, y sin duda el más terrible drama que en toda su historia sufrió la Nación durante el periodo que duró la dictadura militar iniciada en marzo de 1976 servirá para hacernos comprender que únicamente la democracia es capaz de preservar a un pueblo de semejante horror, que sólo ella puede mantener y salvar los sagrados y esenciales derechos de la criatura humana. Únicamente así podremos estar seguros de que NUNCA MÁS en nuestra patria se repetirán hechos que nos han hecho trágicamente famosos en el mundo civilizado (CONADEP, 2006).

<sup>12</sup> Entre otras cosas, Jue. 19-21 habla de violaciones masivas, de mujeres usadas como escudos humanos o como vientres para demostrar potencia y conquista bélica, de pactos de varones aun entre fratrías enemigas donde las mujeres sirven como “lugar” en el cual inscribir sus acuerdos. Relacionar esos hechos con situaciones como las que vivieron –y, lamentablemente, siguen viviendo aun– muchas mujeres, a veces violadas sólo “por diversión”, o de las mujeres usadas y abusadas en situaciones de enfrentamientos en guerras convencionales o no, es no sólo posible, sino evidente.

quienes han empleado otros métodos de acercamiento (cf. IBI, 1993: I),<sup>13</sup> y sumaron herramientas teóricas de la sociología, la psicología, la antropología cultural, la lingüística, entre otras ciencias, realizando sus abordajes desde una mirada interdisciplinaria. En todos los casos, por tratarse de estudios feministas, han incorporado elementos de las teorías de género en sus análisis, sobre todo, la hermenéutica de la sospecha, que, si bien no es exclusiva de los estudios de género, ha sido utilizada de modo privilegiado por la hermenéutica bíblica feminista (cf. I.2.2.1). Esos posicionamientos han posibilitado no sólo visibilizar a las mujeres que quedaron invisibilizadas en el mismo texto, si no, incluso, proponer autorías femeninas en las tradiciones orales que se vislumbran entre líneas en algunos pasajes bíblicos, aunque el redactor final haya sido necesariamente un varón dado el contexto en que esos textos nacieron (cf. I.2.6.2). Por otra parte, y en estudios exegéticos feministas que tratan particularmente de textos en que se narran episodios de violencia contra las mujeres, distintas/os autoras/es han señalado también, entre las grietas de esos textos, algunos modos de resistencia para enfrentar dicha violencia (cf. I.2.4.3 y I.2.6; II.4.6.4).

### Mi contribución: una hermenéutica de la hermenéutica

Reconociendo todo lo que se viene sumando desde esos aportes a los estudios bíblicos feministas, mi contribución reside en el análisis de los estudios exegéticos que se han realizado específicamente sobre el relato de Jue. 19-21, focalizando en las perspectivas hermenéuticas desde las que se han hecho dichos estudios. Así, mi tesis ofrece un panorama actualizado de la exégesis sobre esta narración bíblica, confrontando estudios patriarcales y otros feministas. De este modo, procuro evidenciar cómo distintos posicionamientos hermenéuticos de género suponen lecturas diversas y hasta opuestas de un mismo texto. Comparando, entonces, perspectivas androcéntricas con otras en sintonía con los estudios de género y, más

---

<sup>13</sup> Cabe aclarar que los documentos oficiales de la Iglesia católica se citan por las siglas de sus nombres respectivos y el número del párrafo (en este caso es una Parte, que abarca varios párrafos, por eso está en número romano), no páginas, dado que comúnmente se traducen a numerosos idiomas. Por eso mismo, tampoco se explicita nombre ni datos editoriales. Habitualmente no se cita su autor, sea éste un Papa, un Concilio, una Conferencia Episcopal. El año es el de la promulgación del respectivo documento. Para las siglas correspondientes, cf. “Abreviaturas y siglas”.

aún, abiertamente feministas, pretendo mostrar cómo la exégesis patriarcal es un elemento más que ha contribuido a construir y sembrar el *habitus* de las sociedades contemporáneas acerca de la violencia contra las mujeres, posibilitando la naturalización de creencias y prácticas sobre cómo los varones pueden “legítimamente” tratar de ese modo a las mujeres, y, por el contrario, cómo una exégesis feminista ayuda a desenmascarar, desnaturalizar y desmontar ese *habitus*. Así, el objeto material de mi investigación se aboca al análisis del discurso hermenéutico sobre el discurso bíblico; mientras que el objeto analítico trata del sesgo ideológico que se refleja de diversas maneras en los respectivos estudios exegéticos sobre este texto bíblico. En definitiva, lo que hago es un ejercicio de *hermenéutica de la hermenéutica*. Éste es el motivo principal por el cual también yo he utilizado la hermenéutica de la sospecha como una herramienta privilegiada para hacer mis propios análisis de los estudios exegéticos trabajados, lo que ha quedado plasmado, entre otras expresiones, en las frecuentes preguntas que formulo a las/os autoras/es, que me hago a mí misma y que les planteo también a aquellas/os que puedan leer mi tesis. Dichas preguntas no se hacen por pura retórica, sino que pretenden provocar al/la lector/a para que tome conciencia de cuáles son las lecturas más frecuentes y de cómo el texto bíblico mismo permite otras recepciones, algunas profundamente liberadoras, en la medida que no se conforman ni acatan el *status quo* establecido, en este caso, el *status* androcéntrico-patriarcal. Es más, en esto compruebo una vez más la importancia que han vuelto a tener la/s religión/es en nuestras sociedades postseculares,<sup>14</sup> por lo que, sin dejar de reconocer y aun de desenmascarar que éstas “han sido y continúan siendo centrales para entender el patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de dominación” (Vaggione, 2008: 10),<sup>15</sup> sin embargo, no se la/s puede reducir sólo a sus manifestaciones patriarcales, heteronormativas, sexistas, ya que ellas también promueven el cambio social, aún en temas que aparecen conflictivos, como ciertas demandas feministas y del movimiento por la diversidad sexual. En definitiva, se puede reconocer una

---

<sup>14</sup> Lo que está en franca oposición a su pronosticada desaparición por parte de los teóricos de la modernidad (cf. Mardones, 1999: 26-33; Vaggione, 2008: 9; 2013: 181-182).

<sup>15</sup> El autor señala, por ejemplo, que “[p]arte de la presencia actual de lo religioso tiene que ver con la conservación o recuperación de un orden social que algunos sectores religiosos sienten amenazados frente a la diversidad sexual y el empoderamiento de las mujeres” (2008: 10).

heterogeneidad de lo religioso, lo que se expresa en creencias “compatibles con *concepciones liberadoras*” (Vaggione, 2008: 11, *mías las cursivas*).<sup>16</sup>

#### Otra contribución: permear fronteras

Dicho todo esto, es claro que mi investigación se realiza en la frontera entre los estudios de género y los estudios teológicos –éstos principalmente en el área bíblica–, cosa que, por otra parte, más de una vez me lleva a indagar también en algunos estudios de la religión. De allí que entiendo mi aporte como un camino de ida y vuelta: *desde* la teología *hacia* los estudios de género y los feminismos –tanto en su faz teórica como en la faz política–<sup>17</sup> y *desde* los estudios de género y los feminismos *hacia* la teología. Justamente, *permear las fronteras* entre esos dos ámbitos es uno de los objetivos primordiales de mi investigación, en orden a favorecer el beneficio mutuo en la medida que éstos se encuentran, se desafían, se cuestionan, se entrecruzan... Y esto por más de un motivo. En primer lugar, porque si bien la desconfianza mutua ha disminuido notablemente en la medida que especialistas de ambos espacios se han abierto al diálogo, aquella sigue vigente en muchos ámbitos, expresándose de diversos modos en descalificaciones que las/os empobrecen recíprocamente, o que, por lo menos, no les permiten enriquecerse con los aportes de las/os otras/os. Por otra parte, porque realicé esta tesis después de muchos años de investigación en donde he cruzado la teología como disciplina de origen y los estudios de género y feminismos, cosa que ha quedado plasmada en mi propia producción escrita.<sup>18</sup> Esto me exigió una formación y un quehacer profesional –en la docencia, en la investigación y en las tareas de extensión– en donde estuvieran involucradas ambas áreas, dado que la disciplina teológica de la

---

<sup>16</sup> El autor reconoce que “[e]xisten creyentes, jerarquías religiosas y teólogos/as que denuncian y se movilizan contra órdenes sociales injustos (como el patriarcado y la heteronormatividad), *dotando a la religión de un contenido igualitario y de justicia social*” (2008: 11, *mías las cursivas*).

<sup>17</sup> Asumo las palabras de Sandra Harding cuando afirma: “Los proyectos de este tipo requieren tanto ciencia como política.” Más adelante aclara: “...las ciencias no podían existir sin luchas políticas. La política era necesaria para crear la posibilidad de construir diferentes formas de conciencia grupal colectiva de las mujeres que permitiera a mujeres de todas las clases, razas, orientaciones sexuales y posiciones culturales, identificar, evaluar y emprender las investigaciones de cualquier índole que las ayudaran a ver cómo acabar con las formas culturalmente diferenciadas de su opresión sexista. De esta forma, *la política fue conceptualizada como parte del método de investigación*” (2012: 48-49, *mías las cursivas*).

<sup>18</sup> Esto mismo explica que más de una vez haga referencia a dicha producción, porque en ésta se expresa ya desde 1998 –fecha de mi primer artículo– el interés por entrecruzar ambos espacios.



que provenía se vio profundamente desafiada y beneficiada con los estudios de género y feminismos, más aún tras la experiencia de lo que me supuso el cursado del Doctorado en Estudios de Género. Es más, pude comprobar por experiencia propia que las herramientas teóricas que brindan los estudios de género posibilitan ampliar las contribuciones de la exégesis bíblica feminista en relación a los estudios bíblicos en general y a la exégesis de Jueces 19-21 en particular, y, también, que las teologías feministas pueden aportar a las teorías de género, cosa que en un diálogo abierto posibilita entender, por ejemplo, muchos fenómenos socio-religiosos, más aun en un continente de fuerte raigambre religiosa como es el continente latinoamericano. Por último, y ésta no es una cuestión menor, porque entiendo que flexibilizar esas fronteras significa una contribución más al esclarecimiento y el análisis crítico de concepciones teóricas y prácticas institucionales que promueven ya la violencia ya la no-violencia contra las mujeres.

Pues bien, en cuanto al *modo como realizo este permear fronteras*, señalo particularmente dos: en primer lugar, desarrollo en la Parte I, “Presupuestos Fundamentales”, un marco teórico que despliega contenidos de los dos ámbitos en cuestión: los estudios de género y la teología. A su vez, en la Parte II, “Hermenéutica de la hermenéutica...”, aplico dicho marco teórico al análisis y comparación de numerosos trabajos exegéticos sobre Jue. 19-21. En segundo lugar, el otro modo que he privilegiado para realizar aquella permeabilización consiste en presentar una extensa bibliografía compuesta por libros y artículos trabajados y citados todos en algún momento de esta tesis. De esta manera procuro interiorizar acerca de la producción teológica, sobre todo la producción teológica feminista, a aquellas/os que se mueven en otros ámbitos disciplinares, más aún cuando la invisibilización de dicha producción teológica feminista, y el desconocimiento y marginación que esta invisibilización provoca, es muy común también en ámbitos eclesiales –de cualquier iglesia cristiana–. Y viceversa, pretendo interiorizar de las teorías de género leídas interdisciplinariamente a teólogas/os que no incursionan habitualmente en estas temáticas a pesar de la actualidad que presentan, o que incursionan con ciertos prejuicios que los llevan a leerlos de modo sesgado,<sup>19</sup> y

---

<sup>19</sup> Señalo un ejemplo en relación a dichos prejuicios. En *el Documento de Aparecida* elaborado por el CELAM en el *Quinto Encuentro del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, se habla de “*ideología* de género”. Concretamente, los obispos afirman: “Entre los prejuicios que debilitan y

también para aquellos/as que sí han incursionado en cuestiones de género y del feminismo, pero que muchas veces desconocen ciertas/os autoras/es y temáticas propias de estos espacios. Todo este proceso lo realizo no sólo desde un ámbito puramente teórico, sino también desde las experiencias<sup>20</sup> de mujeres y con mujeres que han transitado esos caminos; de allí las alusiones a numerosas referentes, movimientos y colectivos feministas.

### Organización de la tesis

En función de lo planteado en el apartado anterior, este trabajo está organizado en dos Partes. La “Parte I: Presupuestos Fundamentales”, abarca dos capítulos: el primero donde presento aportes de los estudios de género acerca del patriarcado y de la violencia contra las mujeres y el segundo en el que despliego diversos aspectos que considero relevantes del quehacer teológico feminista, particularmente en el área bíblica. En los dos capítulos el análisis prioriza en ciertas ocasiones algunas/os autoras/es y en otras diversos núcleos temáticos, pero siempre se alude a ambos, intentando ofrecer un panorama amplio, lo más significativo y actualizado posible.<sup>21</sup> A su vez, la “Parte II: Hermenéutica de la hermenéutica. Confrontando estudios exegéticos sobre el relato de Jueces 19-21 desde un posicionamiento crítico feminista” consta también de dos capítulos numerados a continuación de los de la Parte I. Así, en el tercer capítulo examino estudios exegéticos que invisibilizan la violencia contra las mujeres, ya sea por ignorarla completamente o por tratarla con una mirada sesgada, invisibilización que se produce como consecuencia del

---

menoscaban la vida familiar, encontramos la ideología de género, según la cual cada uno puede escoger su orientación sexual, sin tomar en cuenta las diferencias dadas por la naturaleza humana. Esto ha provocado modificaciones legales que hieren gravemente la dignidad del matrimonio, el respeto al derecho a la vida y la identidad de la familia” (DA 40). Más allá que la votación para incluir esa expresión en el Documento haya sido muy reñida –según señala Víctor Fernández, 58 obispos (más del 40 % de los votantes en ese momento) pidieron que se quitara del texto (cf. 2007: 49, nota 1)–, entiendo que no sólo la expresión “ideología de género”, sino el párrafo completo del DA es por demás significativo de lo que puede producir esa mirada sesgada (cf. Mattio, 2012: 86).

<sup>20</sup> Sandra Harding afirma: “El trabajo feminista más innovador ha partido más bien de experiencias, vidas o actividades de mujeres, particulares y culturalmente específicas y en algunos casos de los discursos feministas de su momento. Esos discursos no se proponían terminar en etnografías de los mundos de las mujeres, aunque a veces la producción de descripciones de ese tipo fue un paso preliminar necesario” (2012: 47).

<sup>21</sup> Cabe señalar que, dado que no es habitual que teóricas/os de género indaguen en la teología y viceversa, en algunos casos he considerado necesario hacer ciertas aclaraciones que pueden aparecer obvias para especialistas de cada uno de esos espacios disciplinarios, pero que las hice para facilitar la lectura de aquellos/as que no lo eran.

posicionamiento patriarcal desde el cual sus autores<sup>22</sup> efectuar sus lecturas. Por último, en el cuarto capítulo, “Recepciones en contrapunto”, realizo una comparación de análisis exegéticos sobre este relato del libro de *Jueces*, deteniéndome particularmente en distintos aspectos que muestran los posicionamientos hermenéuticos de las/os autoras/es de los comentarios exegéticos.

¿Qué se entiende –qué entiendo– por *feminismo/s* y por *género*?

Habiendo llegado a este punto, veo necesario explicitar ya en la Introducción qué entiendo por género y por feminismo, dado que son dos categorías centrales para comprender este trabajo, más aun cuando mi investigación se inserta en una serie de discusiones que hacen a lo que se denomina estudios de género y teoría/s feminista/s. Cuando Marcela Lagarde habla de la perspectiva de género, ella dice que ésta nace “de la concepción feminista del mundo y de la vida” (1996: 13). Por eso, explico qué se entiende –qué entiendo– por *feminismo/s*.

Es importante señalar desde el inicio que feminismo y machismo no son expresiones equivalentes, como si el primero fuera la contracara del segundo. El machismo, esto es, el androcentrismo, no busca la humanidad plena para todas las personas, sino que reduce dicha humanidad sólo para ciertos varones en oposición de las mujeres y menoscabo de ellas y de aquell\*s cuya identidad genérica no se ajusta a los parámetros heteronormativos. Por el contrario, comprendo el/los feminismo/s como un concepto amplio y un movimiento multifacético en el cual participamos quienes afirmamos a los sujetos como sexualizados y generizados y que luchamos contra todo tipo de opresión, sujeción, exclusión de las mujeres y las minorías sexo-genéricas, apoyando e impulsando sus –nuestras– resistencias y demandas por la justicia y por culturas, sociedades e instituciones más inclusivas e igualitarias. Muchas veces se critica al feminismo por ser radical. Marcela Lagarde se refiere a dichas críticas cuando explica qué entiendo por feminismo. Señala:

El feminismo ha sido la filosofía y la acumulación política ideada y vivida por millones de mujeres de diferentes épocas, naciones, culturas, idiomas, religiones e ideologías que ni siquiera han coincidido en el tiempo pero lo han hecho en la búsqueda y la construcción de la humanidad de las mujeres. *Sí*,

---

<sup>22</sup> Cf. nota 409.

en efecto *el feminismo es radical y cómo no habría de serlo si se ha echado a cuestras ser espacio, encuentro y principio de mujeres que por su propia experiencia han dicho basta a la dominación patriarcal* y lo han hecho *en todos los tonos imaginables, en diversos discursos, pero con acciones y convicciones similares.* (2012/a: 36, más las cursivas)

Pues bien, en tanto el feminismo busca entender y explicar las sociedades en orden a desenmascararlas, desafiarlas y cambiarlas, éste se plasma en teorías críticas, pero también y necesariamente en praxis política. Por ende, no debe producir un conocimiento abstracto que se limite a un espacio puramente académico. Por otra parte, se habla de feminismos, en plural, porque al ser histórico y concretarse en épocas<sup>23</sup> y geografías<sup>24</sup> diversas y porque al ser asumido por gran diversidad de actor\*s –de distintos géneros, razas, condición social, religiones, edades...– abarca un abanico muy amplio de corrientes y expresiones.

En cuanto al *género* entiendo que ésta es una categoría que posibilita nuevos criterios de análisis de la realidad histórico-social elaborados por cada grupo cultural. En español, género es una palabra polisémica que puede traducir distintas expresiones del inglés: *genus* –los géneros lógicos y biológicos–, *genre* –los géneros literarios, musicales, cinematográficos, artísticos– y *gender* –los roles sociales de masculinidad y feminidad–. Pues bien, cuando se habla de “estudios de género” se refieren a los que examinan y problematizan las connotaciones que ha ido ganando esta tercera significación en los últimos tiempos. Vale señalar, además, que el género es una categoría social que atraviesa otras categorías tales como la raza, la condición social, la religión, la nacionalidad, la edad, el grado de capacidad/habilidad, etc., y que, a su vez, es atravesada por todas y cada una de esas categorías, por lo que no se debe analizar aisladamente. Ahora bien, para poder entender mejor qué es lo que se dice cuando se habla de género, veo necesario referirme a los orígenes y la trayectoria de este concepto. Dentro de la tradición feminista, y aunque podemos encontrar antecedentes aún remotos en épocas lejanas de las que se tienen testimonios escritos,<sup>25</sup> indudablemente la obra de Simone de

<sup>23</sup> Se habla de feminismos de la primera, segunda y tercera ola; también de postfeminismos.

<sup>24</sup> Se reconocen feminismos postcoloniales y decoloniales para distinguirlos de los feminismos del Norte Global –esto es, de Europa y EEUU–. Cf. Mohanty, 2008; Segato, 2011; 2015; 2016/c.

<sup>25</sup> Valga como pequeño homenaje recordar mujeres de la talla de Hipatía (350-415), Christine de Pisan (1364-1430), Olympe de Gougues (1748-1793), Mary Wollestonecraft (1797-1851), Flora

Beauvoir *El segundo sexo* (1949) marcó la conciencia feminista del siglo XX. Uno de sus párrafos más célebres es cuando la autora proclama: “No se nace mujer: se llega a serlo” (2007: 207).<sup>26</sup> En definitiva, la teoría principal que ella sostiene es que la mujer, o más exactamente, lo que entendemos por mujer, es un producto cultural construido socialmente. Esto fue asumido y desarrollado por el feminismo de la segunda ola<sup>27</sup> al distinguir entre sexo y género, entendiendo el sexo como “lo dado” biológicamente –la suma de cromosomas, genitales externos e internos, gónadas, estados hormonales, características sexuales secundarias–, y el género como el conjunto de roles, funciones y valoraciones impuestas dicotómicamente a cada sexo a través de procesos de socialización que se mantienen y refuerzan por la ideología e instituciones patriarcales –la familia, la educación, lo jurídico, la/s religión/es, etc.–.<sup>28</sup> Así, queda claro que “el término «género» no ha revestido una unívoca significación en la historia reciente del feminismo” (Mattio, 2012: 98). Pues bien, para mi tesis, fundamentalmente en función de la Parte II, asumo la definición de Gayle Rubin cuando explica lo que entiende por “el sistema sexo/género”: éste es el “conjunto de disposiciones por las cuales las sociedades transforman la sexualidad biológica en comportamientos de actividad humana” (Rubin 1986: 97; cf. I. 1.1.2.3), asignando cada cultura roles específicos a cada sexo

---

Tristán (1803-1844)... En el ámbito cristiano, además de las nombradas en el NT –la madre de Jesús, María Magdalena, Marta y María de Betania, Susana, Febe, Junia, Priscila...–, Egeria (s. IV), Hildegarda de Bingen (1098-1179), Eloísa (1101-1164), Margarita Porete († 1310), Juana Inés de la Cruz (1651-1695), etc.

<sup>26</sup> Beauvoir continúa: “Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. Únicamente la mediación de otro puede constituir a un individuo como un *Otro*.”

<sup>27</sup> El que se desarrolló en la época de los ‘60 y ‘70 del siglo pasado, ampliando la agenda feminista de “la primera ola” –la que reclamaba igualdad de derechos, entre otras cosas, a través del sufragio universal– a otras demandas y reivindicaciones, en la institución familiar, el mundo del trabajo, el manejo de la propia sexualidad, sobre todo en los “derechos reproductivos”.

<sup>28</sup> Vale señalar que fue Robert Stoller quien introdujo la distinción sexo y género en el 23º Congreso Psicoanalítico Internacional de Estocolmo, en 1963, tras buscar una palabra para poder diagnosticar a aquellas personas que, aunque poseían un cuerpo de hombre, se sentían mujeres. Se constituye así en el primer autor que contrastó explícitamente ambos términos con el fin de precisar el concepto de identidad de género con respecto al término identidad sexual, que en su opinión era más ambiguo. El auge de los estudios feministas en la década de 1970 se apropió de la visión que Stoller desarrolló y comenzó a impulsar en el mundo anglosajón el término *gender* desde un punto de vista específico de las diferencias sociales y culturales –en oposición a las biológicas– existentes entre varones y mujeres. Eduardo Mattio señala las implicancias que ha tenido el origen biomédico de esta categoría en posturas postfeministas como las de Donna Haraway y Beatriz Preciado, al “devolver al término otras potencialidades emancipatorias, ignoradas por la versión feminista clásica” (2012: 92. cf. “El género en el paradigma biomédico”: 92-98).

de acuerdo a los estereotipos de lo que se entienda por femenino y masculino en cada tiempo y lugar.<sup>29</sup> Para terminar esta cuestión, y aunque las posiciones feministas puedan ser muy divergentes sobre el tema, se pueden señalar dos puntos en los que hay consenso, tal como reconoce Norma Blazquez Graf: el primero, que “el género, en interacción con muchas otras categorías como raza, etnia, clase, edad y preferencia sexual, *es un organizador clave de la vida social*” (2012: 21, *mías las cursivas*); y el segundo, también según esta autora, que no basta con entender el funcionamiento de la vida social y lo que supone en ésta el género, sino que “*también es necesaria la acción* para hacer equitativo ese mundo social, por lo que uno de los compromisos centrales del feminismo es el cambio para las mujeres en particular, y el cambio social progresivo en general. (2012: 21, *mías las cursivas*).

#### Mi posicionamiento: soy teóloga feminista de la liberación

Habiendo explicado qué entiendo por feminismos y género, veo necesario explicitar mi propio posicionamiento, más aun cuando en el título de mi tesis está expresado que realizo una lectura “en clave feminista”. Lo hago, en primer lugar, porque considero la importancia del conocimiento situado y de plantarse el/la investigador/a como parte involucrada en el objeto de análisis. Además, y esto es fundamental, porque entiendo que uno/a no puede quedar aséptico/a y neutral frente

---

<sup>29</sup> Reconozco las críticas de algunas/os autoras/es a ciertas concepciones y prácticas feministas por seguir sujetas a una perspectiva heteronormativa, lo que provoca nuevas maneras de jerarquías y exclusiones aún dentro del mismo feminismo. Dice, por ejemplo, Donna Haraway: “Las feministas de la segunda ola criticaron pronto la lógica binaria de la pareja naturaleza/cultura, incluyendo a las versiones dialécticas de la historia marxista-humanista de la dominación, de la apropiación o de la mediación de la «naturaleza» por el «hombre» a través del «trabajo». Pero aquellos esfuerzos dudaron en extender del todo su crítica a la distinción derivativa de sexo/género [...] Así, *las formulaciones de una identidad esencial como mujer o como hombre permanecieron analíticamente intocadas y siguieron siendo políticamente peligrosas*” (1995: 227, *mías las cursivas*). Por su parte, Judith Butler critica también la perspectiva heterocentrada de ciertos feminismos: “Consideraba [en 1989] y sigo considerando que toda teoría feminista que limite el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica dicta normas de género excluyentes en el seno del feminismo, que con frecuencia tienen consecuencias homofóbicas. Me parecía –y me sigue pareciendo– que el feminismo debe intentar no idealizar ciertas expresiones de género que al mismo tiempo originan nuevas formas de jerarquía y exclusión; concretamente, rechacé los regímenes de verdad”. No puede extrañar, entonces, que concluya este párrafo diciendo que su objetivo “no era recomendar una nueva forma de vida con género que más tarde sirviese de modelo a los lectores del texto, sino más bien abrir las posibilidades para el género sin precisar qué tipos de posibilidades debían realizarse” (2007: 8). Eduardo Mattio explica la deconstrucción que hace Butler, por el cual la autora llega a afirmar que no sólo el género sino también el sexo es construido (cf. Mattio, 2012: 89-92). Acerca del proceso histórico sobre el concepto de género y sus consecuencias políticas, donde analiza este paradigma según Gayle Rubin, Monique Wittig, Teresa de Lauretis y Judith Butler, cf. Mattio, 2006.

a realidades tales como la invisibilización y el silenciamiento, la violación, el feminicidio, en definitiva, las diversas expresiones de la violencia patriarcal.

Pues bien, me auto comprendo como una teóloga feminista de la liberación. Lo explico. En primer lugar *soy teóloga*. Afirmar esto significa, por una parte, decir que hacer teología, mi disciplina de origen, supone preguntar(se) qué palabra acerca de Dios –*teo*: dios, *logos*: palabra– podemos expresar ante cualquier realidad con la que nos relacionemos –en el caso de este trabajo, tanto la invisibilización como la visibilización de la violencia contra las mujeres y lo que eso supone–; y, en la medida que indagamos y decimos lo que esas realidades nos dicen acerca Dios, ver también qué nos dicen y qué palabras podemos decir sobre quiénes somos y cómo nos relacionamos entre nosotras/os y sobre/con el medio ambiente como nuestra casa común. Ahora bien, vale aclarar que este quehacer teológico lo hago asumiéndome creyente, porque entiendo la propuesta de Jesús como un horizonte de sentido, como un sostén para mi vida desarrollada día a día en y por *la Ruaj* –el Espíritu Santo–. Por otro lado, y esto es fundamental respecto a aquella afirmación, significa asumirme como teóloga mujer, cosa que puede aparecer como algo demasiado obvio pero que, cuando se considera que la teología fue por siglos un quehacer y un espacio exclusiva y excluyentemente masculino, siendo las mujeres una excepción que confirmaba la regla, entonces deja de ser algo tan obvio para pasar a ser una vocación elegida y trabajada conscientemente.<sup>30</sup> En segundo lugar, afirmo que soy teóloga *feminista*, porque mientras existan culturas, sociedades, instituciones –religiosas, políticas, jurídicas, educativas, económicas– patriarcales, lo que trae desigualdad, inequidad, subordinación, dominación..., seguiré siendo feminista. De allí que, habiendo afirmado ya que para esta tesis hago un ejercicio de “hermenéutica de la hermenéutica”, agrego ahora que es una “hermenéutica feminista”, lo que, en este caso particular de mi tesis, supone hacer una lectura desde y para las mujeres ya que reconozco que, si bien este trabajo está dirigido a

---

<sup>30</sup> Más aún cuando he vivido mi condición de género en el ámbito teológico en Córdoba –una ciudad contradictoria en sus posicionamientos: profundamente conservadora, por un lado, y abiertamente revolucionaria, por otro–, y que lo hice desde la década del ‘70, cuando comencé a estudiar, cosa que fui confirmando como un ir “abriendo brechas”, para mí misma y para otras mujeres que vendrían después, a través de los distintos derroteros y ámbitos por los que pasé en mi carrera.

cualquier persona, sea cual fuere su género, lo hago pensando en las mujeres como destinatarias privilegiadas. Por eso, desde esta hermenéutica he buscado visibilizar cómo se construye a las mujeres a través del/los discurso/s religioso/s, ya que entiendo que es necesario hacer una reflexión sobre esta operación de construcción: ¿en qué consiste? ¿por qué se hace? ¿cómo se hace? ¿para quién/es? ¿con quién/es? En esto me sumo, además, a una larga lista de mujeres biblistas y teólogas que han reflexionado sobre su quehacer teológico, posicionándose como feministas y explicitándolo conscientemente –algunas de las cuales he tenido el privilegio de conocer y hasta de trabajar en común en algunas circunstancias–. En tercer lugar, afirmo que soy una teóloga feminista *de la liberación*, identificándome particularmente con la teología de la liberación *latinoamericana*, la primera teología no europea, de una enorme creatividad y con influencia reconocida no sólo en nuestro continente. Como la define Gustavo Gutiérrez –quien es reconocido como “el padre” de dicha teología–, ésta es una “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra” (1990, 38), lo que implica que la teología como “acto segundo” es parte integrante de una praxis, un momento interno del mismo conocimiento teológico y no sólo un criterio de verificación. Pues bien, me reconozco “hija” de aquellas teólogas latinoamericanas que se integraron *a* y se reconocieron *en* la teología de la liberación, al calor del Vaticano II (1962-1965) y de Medellín (1968), y que, desde ese reconocimiento, se (auto) comprendieron luego como feministas (cf. I.2.5.2). Me reconozco en sus anhelos, sus luchas, sus producciones, y también en sus denuncias frente a aquellos teólogos que hablaban de “la opción preferencial por los pobres” y no explicitaban lo que esa opción suponía para las mujeres, doblemente excluidas por su condición social y de género (cf. Schickendantz 2006, 117-122; Riba, 2005; 2008/a). Por eso, en esta tesis más de una vez privilegio la producción de mujeres teólogas latinoamericanas o vinculadas a la teología latinoamericana, aún aquellas que viven en Estados Unidos, como Nancy Bedford, o Europa, como Mercedes Navarro Puerto. Lo hago, por una parte, para no repetir hegemonías angloparlantes, y norteadas o noratlánticas, resistiendo así a uno de los tantos modos de nuevas colonizaciones; y, por otra, por buscar una hermenéutica contextual, desde mi propia realidad de teóloga



latinoamericana, convencida, además, de que la teología de la liberación es uno de los aportes más ricos y originales de nuestro continente a la Iglesia y a la Academia.

#### Acerca del recorte de los textos y de algunas cuestiones formales

Habiendo explicitado mi propio posicionamiento, veo necesario hacer algunas aclaraciones antes de terminar esta Introducción. En primer lugar, cabe explicitar *cuál es el recorte de los estudios sobre Jue. 19-21 que analizo y comparo en la Parte II de este trabajo*, exponiendo además el porqué de dicho recorte. Pues bien, esos estudios datan de 1965 en adelante, fecha en que el Concilio Vaticano II promulgó la *Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la Revelación de Dios*. Decidí desde ese momento porque, por una parte, coincide con el auge del movimiento feminista de la segunda ola, con todo lo que éste significó para crear y afianzar la conciencia feminista. Reconozco que, de alguna manera, este trabajo es fruto remoto de aquel movimiento que generara dicha conciencia. Por otra, porque este Concilio impulsó una valoración del laicado, de su vocación y misión específicas, y, como resultado, posibilitó el reconocimiento del lugar de las mujeres en el ámbito público y también en la misma Iglesia (cf. I.2.1). Es más, este documento concreto, la *Dei Verbum*, supuso un avance muy significativo en los estudios bíblicos, entre otras cosas porque posibilitó renovar de modo significativo la interpretación de la Escritura a través de la incorporación de diversos métodos críticos. De allí que, con el retorno del Vaticano II a las fuentes bíblicas, uno de los frutos que se produjeron fue la devolución de la Biblia a toda la Iglesia entendida como Pueblo de Dios, por ende también a las/os laicas/os. Pues bien, esto permitió el acceso de las mujeres a los estudios teológicos en general y a los bíblicos en particular. Con lo dicho, queda claro que los análisis exegéticos que analizo en la Parte II de este trabajo, sobre todo los realizados por mujeres, hubieran sido imposibles sin el Concilio. Por otra parte, queda claro también que el recorte de esa fecha provoca en consecuencia un recorte de los/as autores/as. Esto lo menciono explícitamente porque, si bien en el apartado 2.1- “*Surgimiento de las teología/s feministas*” señalo que éstas nacen en el marco del Concilio Vaticano II, esto no quiere decir que a lo largo de la historia de la Iglesia católica, como en otras Iglesias cristianas y en otras religiones, no haya habido mujeres a las que se puede reconocer

como teólogas, muchas de las cuales se adelantaron a sus tiempos, con una conciencia que algunas/os califican de feminista y por la cual tuvieron que sufrir muchas veces silenciamientos y persecución (cf. Épiney-Burgard y Zum Brunn, 1998; Johnson, 2004; Navarro y Bernabé, 2005; Riba, 2008/b). Valga esta pequeña mención como reconocimiento y homenaje.

En cuanto a algunas *cuestiones formales* que entiendo necesario indicar desde la Introducción, señalo en primer lugar que he decidido utilizar las grafías “a/o”, “as/os” (o sus equivalentes femeninos y masculinos), variando a veces el orden. Lo hago para que las mujeres no permanezcan invisibilizadas en el masculino genérico (cf. I.1.2.1.1). También para asumir una operación frecuente en los estudios de género, la de reflexionar de qué modos se nombra y dar cuenta por qué se lo hace así. Estoy consciente que hay otros modos en orden a explicitar la diversidad y la disidencia sexo-genérica, como menciona Beto (sic) Canseco: “...la «e», la «x», el «\*», ninguno de ellos parece resolver del todo el problema que implica la diversidad [...], probablemente porque sea, de hecho, una condición de inteligibilidad sexual y social que no puede deshacerse en el contexto de un solo escrito” (cf. Canseco, 2017/a: 18-19). Sin embargo, asumo ésta porque coincido con Teresa Meana Suárez cuando dice “creo que *todavía las mujeres estamos en tiempo de nombrarnos*. Es muy importante poner las dos formas, el masculino y el femenino, siempre que se pueda” (2010, mía las cursivas). Por otra parte, en buena parte de mi trabajo hago un ejercicio que tiene que ver con personajes concretos que están en la Biblia identificados con una matriz de inteligibilidad desde la que son reconocidos como mujeres o como varones, sin otra matriz posible: *el* levita, padre, suegro, siervo, hospedero; *la* concubina, hija del hospedero; *los* habitantes de Guibeá, benjaminitas, israelitas, ancianos; *las* tribus de Israel, mujeres de Guibeá, jóvenes de Siló... De allí mi opción por el masculino y el femenino. Ahora bien, esto no quita que en algunos pocos casos recurra al “\*”, para utilizar algún símbolo que, nuevamente siguiendo a Canseco, “nos permita, poética y políticamente poner en suspenso el conocimiento de las personas que nombro sin conocer” (cf. Canseco, 2017/a: 18) y, por ende, no sé cómo se reivindicán a sí mismas.

Otra cuestión formal: he decidido utilizar para este trabajo la primera persona, más frecuente, la primera del singular, y algunas veces la primera del plural. Ahora

bien, en este último caso no se trata del “aséptico” plural, habitual en este tipo de textos, sino de la referencia a ciertos colectivos y/o comunidades en los/as que he estado o estoy implicada. En ambos, lo hago por no caer en esa operación frecuente de invisibilización del sujeto que realiza la investigación, sino para explicitar que todo el proceso que me llevó hacer este trabajo hasta quedar plasmado por escrito me ha supuesto un involucramiento personal consciente, inscribiéndome de ese modo en esa larga tradición feminista en la que me posiciono.

Una tercera aclaración sobre cuestiones formales, ésta con implicancias ideológicas: si bien habitualmente se habla de “hombres” para nombrar a los varones, me referiré a ellos utilizando esta última expresión para no sumarme a la violencia que supone la invisibilización de las mujeres en el lenguaje (cf. I.1.2.1.1). Al respecto, es para hacer notar que en los diccionarios la primera acepción de aquel término es comúnmente “Ser animado racional, varón o mujer”. Sin embargo, no extraña que las demás acepciones confirmen la visión que identifica hombre con varón, invisibilizando de ese modo el carácter de “humanas” de las mujeres (cf. Lagarde, 2012/a). Éstas son: “Varón, persona del sexo masculino”. Otra: “Varón que ha llegado a la edad adulta”. Es para destacar desde esta crítica una cuarta acepción que habla de “Varón que tiene las cualidades consideradas masculinas por excelencia. «Es muy hombre.» «Es todo un hombre.»”. Todo esto me lleva a optar por “varón/varones” al referirme a la/s persona/s humana/s de sexo masculino.

Otra cuestión formal es cómo escribir algunas palabras cuando se trata de transliterar<sup>31</sup> palabras hebreas, más aún cuando son nombres propios. Me refiero, sobre todo, al nombre del Dios de Israel (cf. Ex. 3,15), un nombre que está asimilado suficientemente como para ya ser castellanizado en *Yahvé* –el modo en que lo escribo–, en lugar de otras formas, algunas que se consideran más “pesadas”, como la de *Yahweh* o *YHWH*. Pero habiendo optado por aquella modalidad, aun así puede aparecer de otras maneras cuando transcribo literalmente alguna cita y sus autoras/es lo han transliterado de otro modo. Así, además de las ya nombradas, puede aparecer como “Yavé” o “Jehová”, común esta última en ámbitos

---

<sup>31</sup> Esto es, representar los signos de un sistema de escritura –en este caso, la lengua hebrea– mediante los signos de otro sistema.

evangélicos. El mismo problema se me ha presentado con el nombre “Iabés de Galaad”, que aparece en algunas citas como Yabés o Yabesh.

Una última aclaración formal. En los escritos teológicos tanto los textos de la Patrología Latina –PL– como los de los documentos del Magisterio de la Iglesia no se citan de la manera a la que se está acostumbrado en los textos académicos. Seguiré la modalidad teológica para citar en el cuerpo de la tesis (cf. dicha modalidad en las notas 13 y 185 respectivamente). Por su parte, en la Bibliografía, para los dos autores de la PL que he mencionado, Tertuliano y Geoffroy de Vendôme, he agregado como datos bibliográficos los años de sus respectivos fallecimientos y los de la colección de Jacques Paul Migne, *Documenta Catholica Omnia*, según lo que aclaro en la mencionada nota 185. Para los documentos de la Iglesia señalo su autor, que puede ser colectivo o individual (Concilio Vaticano II, Juan XXIII, etc.), el año de su promulgación, el nombre del documento y el sitio web donde se lo puede encontrar en versión castellana.

A continuación, presento entonces la Parte I: Presupuestos Fundamentales, como el marco teórico de mi tesis.

**PARTE I:**  
**PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES**

## **Introducción**

Como teóloga, la pregunta última que me anima en cualquier discusión es: ¿qué tiene para enseñarnos este tema acerca de Dios? [...] no solamente la teología tiene algo que decir frente a la temática antropológica de la sexualidad y del género, sino que la sexualidad y el género tienen algo que decirnos acerca de cómo pensar a Dios, cómo hablar de Dios y cómo relacionarnos con Dios, lo que a la vez tiene consecuencias reales para cómo nos tratamos mutuamente y cómo nos relacionamos con la creación.

*“Sexualidad y género desde una perspectiva teológica”,  
Nancy Bedford*

Toda investigación como la que he llevado a cabo para realizar esta tesis supone unos presupuestos fundamentales que la enmarcan teóricamente y que funcionan algo así como una brújula, un cuaderno de bitácora, tanto para quien la realiza como para sus posibles lectores. Como autora, dichos presupuestos fueron una guía en función de lo que debía indagar al brindar unos contenidos previos desde los cuales poder leer el tema a ser investigado; al indicar cómo se debía enfocar ampliando o reduciendo el *zoom* –valga la imagen– de las hipótesis, las preguntas, los cuestionamientos, las posibles respuestas, para ajustarlo en lo que se supone central, sin dejar de lado otras cuestiones que, por considerar menos importantes o hasta secundarias, no fuesen asimismo necesarias para enriquecer lo que se estaba planteando. Por otra parte, estos presupuestos me ayudaron también para ver qué métodos privilegiar en orden a decidir itinerarios o buscar instrumentos que permitieran lograr los objetivos propuestos y para poder lograrlos más eficazmente. En cuanto a los posibles lectores, este marco teórico les sirve para saber desde el comienzo, pero sobre todo en la Parte II, qué es lo que pueden esperar y cómo manejarse a lo largo de la lectura, para entender el porqué de determinadas afirmaciones, de la elección de tales autoras/es, temas, metodologías.

En función de estas necesidades, y como ya fue adelantado en la Introducción, estos presupuestos están trazados desde dos campos disciplinares. Por un lado, los estudios de género, estudios asumidos en orden a indagar sobre el patriarcado y la violencia contra las mujeres. Las/os autoras/es y temas investigados para explicar dichas realidades provienen de la filosofía, la antropología, la psicología, la historia, la lingüística, más de una vez (auto)comprendidos y/o planteados en un diálogo interdisciplinario. Debo señalar –y agradecer– que este bagaje de temas y autoras/es

se hicieron accesibles fundamentalmente a lo largo del cursado del Doctorado en Estudios de Género, ámbito privilegiado para alcanzar estos subsidios. Ahora bien, en cuanto a los temas trabajados en el primer capítulo de estos Presupuestos –esto es, la temática del patriarcado y su conexión intrínseca con la violencia, sobre todo la violencia contra las mujeres–, analizo esos temas porque los veo necesarios para poder abordar el análisis y comparación de los estudios exegéticos en la Parte II, dado el texto bíblico escogido. Así, por ejemplo, presento las hipótesis sobre un posible matriarcado original y otras que sostienen, en cambio, el pasaje de sociedades matrilocales a otras patrilocales; analizo los pactos de las fratrías de varones y cómo se visualizan las mujeres en función de esos pactos; también algunas posibles resistencias de las mujeres a través de experiencias de sororidad. Valgan el enunciado de estos tres temas solamente como ejemplos de algunos de los que he estudiado en función de la Parte II de la tesis.

Por otro lado, en el segundo capítulo de los Presupuestos realizo una presentación de la disciplina teológica, sobre todo del área bíblica, y esto por dos motivos. El primero, porque la tesis trata de la Biblia en general y de un texto bíblico en particular, en concreto, Jue. 19-21. El segundo motivo, porque la teología es mi propia disciplina de procedencia, a la cual me dedico desde hace años en tareas de docencia, investigación y producción escrita. Dentro de este capítulo, le dedico mayor espacio el quehacer teológico feminista, y nuevamente lo hice por dos motivos. Primero, porque fueron –y siguen siendo– principalmente biblistas y teólogas/os feministas quienes visibilizaron ese relato del libro de *Jueces*, haciendo de sus análisis exegéticos una fuente cuestionadora e iluminadora para quienes juzgamos como un desafío ineludible la realidad cotidiana del flagelo de la violencia contra las mujeres. Entiendo que en esta visibilización, la teología feminista en general y la hermenéutica bíblica feminista en particular se muestran contrapuesta con la hermenéutica habitual, de cuño androcéntrico patriarcal, que más de una vez deja en el olvido y silencia textos bíblicos u otros textos religiosos tan cuestionadores. El segundo motivo es por mi propio posicionamiento como teóloga feminista de la liberación, ya referido en la Introducción general a la tesis.

Por último, explico por qué he propuesto como epígrafe para esta Parte I de esta tesis las palabras de Nancy Bedford, que ahora transcribo más extensamente:



No tengo ni pretendo tener respuestas definitivas sobre este tema. Más bien, quisiera hacer algunos aportes para la conversación, ya que el discernimiento sobre la sexualidad y el género es algo que tenemos que ir construyendo a partir de una hermenéutica comunitaria. Como teóloga, la pregunta última que me anima en cualquier discusión es: ¿qué tiene para enseñarnos este tema acerca de Dios? En otras palabras, creo que no solamente la teología tiene algo que decir frente a la temática antropológica de la sexualidad y del género, sino que la sexualidad y el género tienen algo que decirnos acerca de cómo pensar a Dios, cómo hablar de Dios y cómo relacionarnos con Dios, lo que a la vez tiene consecuencias reales para cómo nos tratamos mutuamente y cómo nos relacionamos con la creación. (2013/b: 159)

Me apropio de estas palabras porque hago esta tesis como teóloga feminista. Si la teología se entiende como un quehacer que intenta decir una palabra sobre Dios y sobre la persona humana en todas sus dimensiones, hacerlo como teóloga feminista me supuso asumir este quehacer como una tarea comunitaria, en particular consonancia sororal con otras teólogas –aunque no exclusivamente–, algunas que me precedieron y otras con las que compartimos ahora dicha tarea. Por otra parte, la temática a investigar, esto es, la (in)visibilización de la violencia contra las mujeres, con su significativa actualidad y la explicitación que se ha hecho sobre dicha violencia desde tantas disciplinas, me llevó a dialogar inter y multi disciplinariamente, intentando ese tránsito permanente desde la teología a los estudios de género y viceversa, consciente que ninguno de esos estudios podía agotar esta problemática. Por fin, hacer teología de este modo, “tiene consecuencias reales” –en las palabras de Bedford–: implicó no sólo una tarea intelectual, sino también poner el cuerpo –mi cuerpo de mujer– a una realidad demasiado actual, demasiado apremiante y cuestionadora, y con tantas aristas para abordar.

**Capítulo 1:**  
**El Patriarcado y la violencia contra las mujeres**

Literalmente “patriarcado” significa “gobierno o autoridad del padre”. En la 23ª edición del *Diccionario de la lengua española*,<sup>32</sup> el patriarcado está definido en su quinta acepción desde lo “sociológico” como la “organización social primitiva en la que la autoridad es ejercida por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aun lejanos de un mismo linaje”.<sup>33</sup> La sexta, también desde “lo sociológico”, señala: “Período de tiempo en el que predomina el patriarcado”. Respecto del personaje que lo ejerce, el patriarca, dice que es “la persona que por su edad o sabiduría ejerce autoridad en una familia o en una colectividad”. En este orden social, la familia es una de las instituciones básicas y el varón jefe de familia es dueño del patrimonio, del que forman parte también la esposa, los/as hijos/as y los/as siervos/as.

A partir de los años setenta del siglo XX, gracias a las teorías críticas feministas, el concepto de patriarcado cambia semánticamente de su primera significación de “Autoridad de un patriarca o varón jefe de familia”, y pasa a expresar la situación de dominación e incluso de explotación de las mujeres, poniendo de manifiesto la universal hegemonía masculina en los pueblos y las culturas. Es para destacar que aquella 23ª revisión del 2014 del DLE, todavía vigente, no incluye ninguna mención a dichas teorías feministas para explicar estas voces de patriarcado y patriarca,<sup>34</sup> como tampoco la modificaron en actualizaciones posteriores.<sup>35</sup> Por el contrario, desde aquellas teorías críticas feministas los análisis sobre el patriarcado son significativos. Por ejemplo, Alda Facio y Lorena Fries lo explican afirmando que:

Se trata de un sistema que justifica la dominación sobre la base de una supuesta inferioridad biológica de las mujeres. Tiene su origen histórico en la familia, cuya jefatura ejerce el padre y se proyecta a todo el orden social.

---

<sup>32</sup> Hasta la edición 22ª se lo denominó *Diccionario de la Real Academia Española –DRAE–*.

<sup>33</sup> Esta edición del *Diccionario de la Lengua Española –DLE–* se publicó en octubre de 2014, y es su última versión, llamada “del Tricentenario”. Cf. Real Academia Española –RAE–: 2014.

<sup>34</sup> Se hacen comprensibles las recurrentes críticas de teóricas feministas a la RAE, a la que Diana Maffía llama “cariñosamente «el tribunal de la Inquisición de la lengua»” (2011: 70). Así, la filóloga española Teresa Meana Suárez señala en su conferencia “El lenguaje como Territorio de Poder” que “El Diccionario no refleja la lengua. El Diccionario refleja el poder de quien hace los diccionarios” (2016). Cf. también Bengoechea, 2012/a; 2012/b; 2012/c.

<sup>35</sup> Aunque se realizaron algunas revisiones que incorporaron algunas cuestiones de género, como cuando se cambió la quinta acepción de “fácil”, que en la versión anterior decía: “dicho de una mujer. Que se presta sin problemas a mantener relaciones sexuales”, y con la modificación del 2017 “dicho de una persona...”.

Existen también un conjunto de instituciones de la sociedad política y civil que se articulan para mantener y reforzar el consenso expresado en un orden social, económico, cultural, religioso y político, que determina que las mujeres como categoría social siempre estén subordinadas a los hombres, aunque pueda ser que una o varias mujeres tengan poder, hasta mucho poder, o que todas las mujeres ejerzan cierto tipo de poder, como lo es el poder que ejercen las madres sobre los y las hijas. (1999: 25)

De este modo, el patriarcado es concebido como una política de dominación presente aún en los actos aparentemente más íntimos y personales, reproduciéndose como práctica social a modo de *habitus*<sup>36</sup> en la socialización –producción–<sup>37</sup> de varones y mujeres, quienes han internalizado sus identidades según el binarismo socio-cultural identitario de género, o, dicho de otro modo, han naturalizado la reiteración de la norma heterosexual constituida como matriz de inteligibilidad (cf. Butler, 2007: 72-73). Éste supone un modo de pensar de manera disyuntiva y jerárquica, que divide los conceptos en dos categorías que se excluyen mutuamente –varón↔mujer, espíritu↔cuerpo, naturaleza↔cultura, público↔privado, razón↔emoción–, en las cuales el primer elemento de la dupla es considerado superior y el segundo inferior, imposibilitando así una integración armónica. Al respecto, señala Pierre Bourdieu:

La división entre los sexos parece estar “en el orden de las cosas”, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa, por ejemplo, con todas sus partes “sexuadas”), como en el

---

<sup>36</sup> Entendido en el sentido que Bourdieu le da a este término: si bien un hábito refiere a conductas repetitivas, acciones mecánicas o automáticas, el *habitus* da cuenta, más que de la reproducción de conductas, de la producción de las mismas. El autor lo describe como posturas o gestos, modos de hablar, de caminar y de actuar en general, un sistema de disposiciones duraderas y transferibles que han sido adquiridas y encarnadas de manera duradera, de modo que se traduce en disposiciones permanentes que los individuos llevan aparejadas (cf. 1990: 154-157).

<sup>37</sup> A propósito, se puede cf. la propuesta de Judith Butler cuando habla de la performatividad de género. En el primer cap. de *El Género en disputa*: “Sujetos de sexo/género/deseo”, que tiene como primer párrafo “Las «mujeres» como sujeto del feminismo” (2007: 45-99; 45-53), la autora critica a la teoría feminista porque “en su mayoría ha asumido que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría mujeres” (2007:45-46). Asumiendo lo que dice Foucault, que “los sistemas jurídicos de poder *producen* a los sujetos a los que más tarde representan” Butler señala que “si este análisis es correcto, entonces la formación jurídica del lenguaje y de la política que representa a las mujeres como «el sujeto» del feminismo es, de por sí, una formación discursiva y el resultado de una versión específica de la política de representación” (2007: 47).

mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción [...] Esta experiencia abarca el mundo social y sus divisiones arbitrarias, comenzando por la división socialmente construida entre los sexos, como naturales, evidentemente, y contiene por ello una total afirmación de legitimidad. (2000<sup>2</sup>: 21)

Entiendo, entonces, que el patriarcado es una construcción socio-histórica con matices propios de cada cultura. Por lo tanto, no una forma *natural* de organización social, sino una organización jerárquica donde un grupo de varones, ejerciendo poder, dominan sobre otros y sobre el conjunto de mujeres y niños/as. La dominación masculina ejercida en el patriarcado obra en niveles difíciles de desarticular porque lo hace en el plano ideológico, o, dicho de otro modo, en el sistema de creencias sobre el cual se estructura. Por eso Bourdieu afirma que:

La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla. El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya. (2000: 22)

En este plano ideológico descuellan los discursos y las prácticas de las instituciones religiosas, frecuentemente fundadas y organizadas de modo patriarcal, como organizaciones que con dichos discursos y prácticas legitiman y reproducen el patriarcado. Destaco al respecto las palabras de la teóloga estadounidense Elizabeth Johnson cuando se refiere al simbolismo del Dios patriarca. Señala:

El simbolismo del Dios patriarca funciona para legitimar y reforzar las estructuras sociales patriarcales en la familia, la sociedad y la iglesia. El lenguaje sobre el padre del cielo que vige en el mundo justifica e incluso hace necesario un orden en el que el líder religioso gobierne sobre su rebaño, el gobernante civil tenga dominio sobre sus súbditos, el marido sea la cabeza de la esposa. Si existe un patriarca absoluto celestial, entonces las disposiciones en la tierra deben girar en torno a guías jerárquicos que necesariamente deben ser masculinos, para que puedan representarle y gobernar en su nombre [...] La representación exclusiva y literal del Dios patriarcal sustenta así la

continua subordinación de las mujeres a los hombres en todas las estructuras significativas, tanto cívicas como religiosas. (2002/a: 60)

En síntesis, se puede afirmar que el patriarcado se sostiene sobre una ideología sexista, lo que supone que este sistema de creencias no sólo explica las relaciones entre varones y mujeres y sus diferencias, sino que toma a los primeros como parámetro de lo humano. Es más, si queremos delimitar mejor ese parámetro se debe decir que el modelo no es el de cualquier varón, sino el del hombre blanco, *pater familiae* –por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual–, propietario y letrado (cf. Segato 2016/c: 118). Basándose en dicho parámetro, el sistema marca deberes y derechos, como también prohibiciones, recompensas y castigos, diferentes y desiguales según a qué sexo se refiera, justificando reacciones negativas y violentas ante quienes no se conforman al modelo. De allí que se pueda afirmar que el patriarcado es radicalmente violento, o, dicho con una expresión de Rita Segato, es “violentogénico”,<sup>38</sup> en tanto necesariamente genera violencia, y no sólo contra las mujeres.

Para entender esta realidad compleja del patriarcado y su relación con la violencia, presento en un primer momento las hipótesis de Engels y Lévi-Strauss sobre su origen, y posteriormente las críticas y contribuciones de diversas teóricas feministas. Luego, basándome en lo que se considera la relación intrínseca ente patriarcado y violencia contra las mujeres, analizo distintas manifestaciones de dicha violencia patriarcal, ahondando en un primer momento en la invisibilización como violencia para presentar entonces lo que entiendo que son las manifestaciones más crueles de dicha violencia: la violación, el femicidio/feminicidio y el femigenocidio. Vale aclarar que seleccioné sólo un grupo de autoras/es y de los escritos de éstas/os un cierto número de temas, no porque las contribuciones de otras/os no puedan ser significativas para explicar la realidad del patriarcado y la violencia que éste genera, sino porque he privilegiado las/os autoras/es y temas que veo necesarios como presupuestos fundamentales para el estudio realizado en la Parte

---

<sup>38</sup> Dice: “Esta estructura, a la que denominamos “relaciones de género”, es, por sí misma, *violentogénica* y potencialmente genocida por el hecho de que la posición masculina sólo puede ser alcanzada –adquirida, en cuanto estatus– y reproducirse como tal ejerciendo una o más dimensiones de un paquete de potencias, es decir, de formas de dominio entrelazadas: sexual, bélica, intelectual, política, económica y moral. (2010/a: 266. Cf. 2016/c: 116).

II sobre la recepción de Jue. 19-21. Señalo, además, que algunas/os de estas/os autoras/es no utilizan la expresión “patriarcado” como tal o, si lo hacen, apenas la mencionan; sin embargo, hablan de uno o más elementos que hacen a su realidad, lo que permite ir comprendiéndolo poco a poco en su complejidad. De allí mi presentación.

### 1.1- El Patriarcado. Hipótesis sobre su origen. Críticas y aportes feministas

El concepto de patriarcado es antiguo y no necesariamente un aporte de las teorías feministas. En lo que las/os autoras/es coinciden generalmente es en la comprensión del patriarcado como un sistema de poder y, por lo tanto, de algún tipo de dominio del hombre sobre la mujer y de algún modo de sumisión de ésta a aquel. Comienzo presentando algunas conjeturas acerca de su origen.

#### 1.1.1- *Hipótesis de Engels y Lévi-Strauss acerca del origen del patriarcado*

Son numerosas/os las/os teóricas/os feministas que se refieren a uno de estos autores o a ambos entendidos como autores “clásicos” en el tema, más allá que coincidan o disientan con ellos. Por eso mi interés en trabajar sus aportes.

##### 1.1.1.1- Friedrich Engels: de un matriarcado original a la derrota histórica del sexo femenino

Friedrich Engels, pensador alemán (1820-1895), colaborador cercano de Karl Marx,<sup>39</sup> es conocido como teórico y co-fundador del socialismo científico porque contribuyó a definir formulaciones acerca de la lucha de clases. En cuanto al tema específico del patriarcado, se lo reconoce como uno de los primeros que intentó una explicación histórica acerca de la sumisión de la mujer, la cual surgió, según Engels, en la transición de las sociedades matriarcales a las patriarcales. Esto es lo que desarrolla en su obra *El origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, publicada por primera vez en 1884.

En las publicaciones de esta obra habitualmente aparecen dos “Prefacios”. En el primero, “Prefacio a la Primera Edición” (1884), Engels comienza aclarando que

---

<sup>39</sup> Con quien publicó *La Sagrada Familia* (1844), *La ideología alemana* (1844-46) y el *Manifiesto Comunista* (1848).

“[l]as siguientes páginas vienen a ser, en cierto sentido, la ejecución de un testamento” (2007: 27), refiriéndose a los estudios de Marx sobre *La Sociedad antigua*, texto del antropólogo y etnólogo estadounidense Lewis H. Morgan (1877). Allí Morgan presenta su teoría de los tres períodos étnicos del desarrollo de la humanidad, según un proceso de evolución: el salvajismo, la barbarie y la civilización.<sup>40</sup> Una de las frases más significativa de este “Prefacio” es cuando Engels afirma:

Según la teoría materialista, el factor decisivo de la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dado está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra. (2007: 27-28)

Destacando lo más representativo de las investigaciones disponibles en su época, Engels intenta mostrar a lo largo de su obra que la sumisión de la mujer nació al mismo tiempo que el surgimiento de la sociedad de clases, desarrollando una explicación histórica a dicha sumisión. Justamente, en el “Prefacio a la cuarta edición” dice que va a hacer “una breve exposición del desarrollo de la historia de la familia desde Bachofen hasta Morgan” (2007: 11. En el “Prefacio a la Primera Edición” sólo nombraba a Morgan y a Marx).

Pues bien, de Johann Jakob Bachofen,<sup>41</sup> se refiere a su obra *El matriarcado: Una investigación sobre el carácter religioso y jurídico del matriarcado en el mundo antiguo* (1861). Apelando a una enorme y heterogénea cantidad de materiales –símbolos y mitos, documentos históricos, testimonios artísticos y religiosos, narraciones literarias–, aquel autor buscó demostrar que en los inicios de la humanidad había imperado la ginococracia, es decir, el reino de las madres y el

---

<sup>40</sup> La obra analizaba las innovaciones que posibilitaron a los humanos acceder a dicha civilización desde una perspectiva marcada por el ideal de progreso encarnado en el modo de vida del occidente decimonónico. Para apreciar mejor lo que suponía las contribuciones de Morgan, es bueno recordar que Darwin había establecido su teoría sobre la evolución sólo unos pocos años antes.

<sup>41</sup> Jurista, antropólogo, sociólogo y filólogo suizo, 1815-1887.



derecho materno. Esto demostraba el carácter transitorio del derecho paterno, poniendo en tela de juicio su continuidad, su persistencia y la inamovilidad de su soberanía. Engels le reconoce explícitamente en su “Prefacio” que “El estudio de la familia comienza en 1861, con el «Derecho materno» de Bachofen” (2007: 13).

Por su parte, el segundo de los autores nombrado en el mencionado “Prefacio” es John Ferguson Mac Lennan,<sup>42</sup> quien proponía un tipo de matrimonio frecuente entre los pueblos que eran considerados entonces como “primitivos”: el matrimonio por raptó, “en que el novio, solo o asistido por sus amigos, está obligado a arrebatar su futura esposa a sus padres, simulando un raptó por violencia” (2007: 16). Distinguía entre “tribus exógamas” y “endógamas”, ya sea que los hombres buscaran esposas dentro o fuera de su mismo grupo.<sup>43</sup>

El tercer autor al que se refiere Engels es Lewis Henry Morgan.<sup>44</sup> En el capítulo dedicado a “La Familia”, reseña particularmente sus estudios sobre los sistemas de parentesco, según los cuales “los apelativos de padre, hijo, hermano, hermana, no son simples títulos honoríficos, sino que, por el contrario, traen consigo serios deberes recíprocos perfectamente definidos y cuyo conjunto forman una parte esencial del régimen social de esos pueblos” (2007: 40).<sup>45</sup> Engels se basa en Morgan para proponer la tesis fundamental que sustenta todo *El origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, la de un matriarcado original, esto es, una etapa original “comunista”, sin inequidades sociales ni de género. Con esta tesis quiere mostrar cómo el surgimiento de la sociedad clasista llevó al surgimiento del Estado, que representa los intereses de la clase dominante en la lucha diaria, y al

---

<sup>42</sup> Antropólogo británico (1827-1881) cuya obra principal fue *El matrimonio primitivo* (1865).

<sup>43</sup> A Engels no le agrada Mac Lennan. Le critica que “habla sin cesar de «parentesco en línea femenina solamente» (*kinship through females only*)” (2007: 18), ya que para aquel esta expresión es adecuada para una etapa anterior y no para éstas más tardía, si bien le reconoce más de un mérito, como el “haber indicado la difusión general y la gran importancia de lo que él llama exogamia”, o el “haber reconocido como primario el orden de descendencia con arreglo al derecho materno” (2007: 18).

<sup>44</sup> Abogado, antropólogo, etnólogo y escritor estadounidense, considerado uno de los fundadores de la antropología moderna (1818-1881). Entre sus obras se destaca *Ancient Society of Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarium to Civilization* (1877, publicada en español como *La sociedad antigua*).

<sup>45</sup> Es tan importante para Engels lo que propone Morgan en *La Sociedad Antigua*, que llega a hacer una afirmación contundente como ésta: “El descubrimiento de la primitiva *gens* de derecho materno, como etapa anterior a la *gens* de derecho paterno de los pueblos civilizados, tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, y que la teoría de la plusvalía, anunciada por Marx, para la Economía política [...] Para todo el mundo está claro que con ello se inicia una nueva época en los estudios sobre la prehistoria” (2007: 23).

surgimiento de la familia, como el medio mediante el cual las primeras clases dominantes se apropiaban y heredaban las riquezas privatizadas, y los hombres se apropiaban de las mismas mujeres. Coherente con una perspectiva materialista de la historia, él entiende que, previa a la sociedad de clases, la idea de la familia nuclear –esto es, la pareja de hombre y mujer, estrictamente monógamos, con sus hijos– era desconocida por la sociedad humana. Por el contrario, por miles y miles de años, los humanos vivieron en grupos compuestos por personas en su mayoría relacionadas por sangre, en condiciones de relativa equidad. A ésta, a la cual Engels se refiere como la “forma más antigua y primitiva de la familia”, es lo que llama “matrimonio por grupos, la forma de matrimonio en que grupos enteros de hombres y mujeres se pertenecen recíprocamente y deja muy poco margen para los celos” (2007: 47). Ahora bien, como en ninguna de estas sociedades se puede saber con certeza quién es el padre de la criatura pero sí quién es la madre, “la descendencia sólo se podía establecer por línea materna, y por consiguiente, sólo se reconoce la línea femenina [...] Esto designa el reconocimiento exclusivo de la filiación maternal y las relaciones de herencia que después se han deducido de él con el nombre de derecho materno” (2007: 55). Él llama a este tipo de organización “el hogar comunista”, con una “profunda estimación de las mujeres, es decir, de las madres [...] La mujer no sólo es libre, sino que está muy considerada” (2007: 63). Era “comunista” porque se daba una relativa igualdad, y esto sobre todo porque no había acumulación. Pero, como el mismo Engels afirma, “entran en juego nuevas fuerzas impulsivas de «orden social»” (2007: 69). Con la domesticación de los animales y la cría de ganados, con los nuevos conocimientos que posibilitaron guardar el agua en pozos y distribuirla a través del riego, los pueblos de pastores y de campesinos se van consolidando y muy pronto los seres humanos fueron capaces de producir y extraer más de lo que necesitaban para su subsistencia, lo que llevó a la primera acumulación de excedentes o riqueza. Este fue un punto de inflexión para la sociedad humana: la producción para el consumo fue reemplazada con el tiempo por la producción para el intercambio y, más aún, para fines de lucro. Así nacieron hace unos 6000 años las primeras sociedades clasistas, primero en Mesopotamia, luego en Egipto, Irán, India y China.

En definitiva, lo central de la teoría de Engels sobre la opresión de las mujeres se basa en la relación entre la división sexual del trabajo y el modo de producción, que sufrió una transformación fundamental con la aparición de la sociedad de clases. No es que en las sociedades recolectoras y hortícolas no hubiera una división sexual del trabajo, entendido éste como el conjunto de funciones y responsabilidades diferenciadas entre varones y mujeres. Sin embargo, había bastante autonomía en su ejercicio, y, dado que las mujeres proporcionaban buena parte de la comida en las sociedades cazadoras-recolectoras, en estas sociedades primitivas ellas pudieron combinar la actividad productiva con la reproductiva. Esto es lo que cambia con la propiedad privada. El crecimiento de la producción produjo riquezas, de las cuales se apropiaron los hombres. Pero como la mayoría de las sociedades eran matriarcales, la herencia se pasaba a través de la madre, no del padre. Engels señala entonces:

Así pues, las riquezas, a medida que iban en aumento, daba, por una parte, al hombre, una posición más importante que a la mujer en la familia y, por otra parte, hacían que naciera en él la idea de valerse de esta ventaja para modificar en provecho de sus hijos el orden de herencia establecido. Pero esto no podía hacerse mientras permaneciera vigente la filiación según el derecho materno. *Éste tenía que ser abolido, y lo fue [...]* Así quedaron abolidos la filiación femenina y el derecho hereditario materno, sustituyéndolos la filiación masculina y el derecho hereditario paterno. (2007: 72, más las cursivas)

Agrega que, debido a que esta transformación de la familia se llevó a cabo en tiempos prehistóricos, no podemos saber cómo y cuándo ocurrió. Pero que los testimonios con que se contaba muestran claramente suficientes vestigios del derecho materno y de esa revolución que luego se produjo.

Es cierto que, basándose en Morgan, las sociedades que Engels analizó eran matrilineales, y por eso se le critica que concluye demasiado simplistamente en que todas las primeras sociedades eran también matrilineales, cosa que no se puede probar o refutar precisamente porque no hay registros escritos. Ahora bien, lo que sí se le reconoce habitualmente es que el surgimiento de la sociedad de clases produjo un cambio universal hacia la línea paterna y hacia el papel de los hombres

como “cabezas” de sus hogares, y que esto produjo la degradación de la mujer, desconocida en las sociedades pre-clasistas. De allí la frase lapidaria de Engels, tantas veces citada por las/os teóricas/os feministas:

*El derrocamiento del derecho materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo.* El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción. Esta baja condición de la mujer, que se manifiesta sobre todo entre los griegos de los tiempos heroicos, y más aún en los de los tiempos clásicos, ha sido gradualmente retocada, disimulada y, en ciertos sitios, hasta revestida de formas más suaves, pero no, ni mucho menos, abolida. (2007: 73, más las cursivas)

Las tesis de Engels fueron aceptadas y profundizadas por numerosas/os autoras/es, pero también refutadas y superadas por muchas/os otras/os. Algunas/os feministas le cuestionan su determinismo económico, que lo lleva a reducir todas las relaciones sociales a la producción y reproducción. Se le acusa, y con él al marxismo en general, que las relaciones de género queden subordinadas a las relaciones de clase y de subordinar la liberación de la opresión de las mujeres a un escenario considerado más importante, el de la lucha de clases. Sin embargo, si queremos ser justas/os, deberíamos reconocerle que no sólo registró en su diversidad los aspectos personales de la opresión de las mujeres, si no que fue él quien presentó por primera vez un marco teórico para su comprensión. Es más, Engels incorporó en su análisis muchos aspectos de dicha opresión, tales como la violencia doméstica, la mercantilización del sexo, la monotonía de las tareas del hogar, la hipocresía de la monogamia obligatoria, y, sobre todo, la desigualdad entre mujeres y hombres dentro de la familia. Y esto lo hizo en una época donde no se hablaba todavía de feminismo ni existían movimientos de liberación femenina.

#### 1.1.1.2- Claude Lévi-Strauss y el intercambio de mujeres

Claude Lévi-Strauss, uno de los grandes intelectuales del siglo XX (1908-2009), es citado frecuentemente en el campo feminista por su teoría innovadora

acerca del sistema de parentesco, más allá que se acuerde o no con la misma.<sup>46</sup> Ésta supuso un avance con respecto a lo planteado por Engels, sobre todo porque como antropólogo se fundaba en estudios etnográficos que, desde el pragmatismo que le suponían los trabajos de campo en los cuales se basaba, le permitió superar una de las críticas fundamentales a Engels: la de haber creado una teoría que no se podía probar históricamente. Justamente, la propuesta sobre el sistema de parentesco nació de los trabajos de Lévi-Strauss en la selva tropical amazónica y de sus trabajos sobre una inmensa cantidad de documentos etnográficos, realizados sobre todo cuando estuvo en la *New School for Social Research* de Nueva York, en 1940 y, luego, a su regreso a Francia en 1941, en la *École Libre des Hautes Études*.

Para Lévi-Strauss era necesario ordenar tal cúmulo de documentación, y en función de esto le sirvió la idea de parentesco que ya se conocía en los estudios etnográficos, pero que él planteó de una manera innovadora. Hasta entonces primaba la línea liderada por antropólogos británicos, que postulaban la familia nuclear, y las relaciones de consanguinidad que se establecían en ella, como la unidad básica del sistema de parentesco. Así, la ascendencia de un ancestro común y las figuras de padre, madre, esposo, esposa, hermano, hermana, hijo e hija, constituían la base de toda interpretación antropológica. Ahora bien, parecía que en torno a este tema lo que primaba de entrada era su carácter desordenado e inconexo, porque, más allá que coincidieran en la familia nuclear como base, se proponían distintas explicaciones particulares para cada sociedad y casi para cada costumbre parental. Quizás fuera esto lo que motivó a Lévi-Strauss a escribir entre 1943 y 1947 *Las estructuras elementales del parentesco*, que luego defendería en 1948 en La Sorbona como su tesis de doctorado.<sup>47</sup> Allí reexamina el modo cómo las personas organizan sus familias, provocando un desplazamiento hacia lo que luego se conoció en los ámbitos antropológicos como la “teoría de la alianza”, la cual

---

<sup>46</sup> Sólo a modo de ejemplo, Margara Millán señala: “Claude Lévi-Strauss es un referente para el pensamiento crítico feminista, ya sea para aquel que adhiere y desarrolla el concepto de género, como para el feminismo que reivindica por el contrario, el estudio de las mujeres o los estudios feministas [...] La antropología estructuralista es una de las disciplinas que interesan a la pesquisa feminista, ya que coinciden ambas en la pregunta sobre el diferente devenir del ser sexuado. Otras disciplinas seran ciegas al género, reproduciendo entonces la valencia abstracta/masculina de lo humano universal. Por el contrario, la antropología levi-straussiana encuentra en el origen de las estructuras sociales el intercambio de mujeres como base del «lazo social»” (Millán, s.d.: 1-2).

<sup>47</sup> Fue publicada en 1949 (cf. Lévi-Strauss 1993).

supone una nueva teoría del contrato social como paso del estado de naturaleza al de cultura. Para esto, el autor trabaja dos elementos teóricos fundamentales: la prohibición del incesto y la teoría de la alianza, alianza que se logra fundamentalmente a través del intercambio de bienes. Si bien ambos elementos están íntimamente relacionados entre sí,<sup>48</sup> sólo me refiero el segundo en función de lo que analizaré en la Parte II.

El autor propone el tema del intercambio, clave para la teoría de la alianza, “no tanto en forma de transacción, como de donaciones recíprocas”, agregando que esto “nos pone en presencia de lo que con acierto se denomina «un hecho social total», vale decir, dotado de una significación a la vez social y religiosa, mágica y económica, utilitaria y sentimental, jurídica y moral” (1993: 91). Ahora bien, según Lévi-Strauss se donan y reciben muchas cosas: alimentos, animales, objetos fabricados, etc.; pero, según sus propias palabras, “esa categoría de los bienes más preciosos son las mujeres” (1993: 101). Ellas son intercambiadas a su vez por otras mujeres (cf. 1993: 297), intercambio que es lo más novedoso de su propuesta: plantear como unidad básica del sistema de parentesco no la familia nuclear, sino la alianza entre dos grupos, familias o clanes, la cual se establece cuando un hombre entrega a una mujer de su grupo –hermana, hija, sobrina...– a otro hombre de otro grupo, esperando a cambio un gesto recíproco de parte de aquel. La reciprocidad, además, es un elemento clave que supone la confianza mutua, porque este sistema de intercambio se da en “operaciones a plazo”. Dice textualmente:

A cede una hija o hermana a B, quien cede una a C, quien a su turno cederá una a A; ésa es la fórmula más simple. En el intercambio generalizado siempre interviene [...] un elemento de confianza: es necesario tener confianza en que el ciclo se volverá a cerrar y en que una mujer recibida al fin volverá, aunque con retraso, a compensar a la mujer inicialmente entregada”. (1993: 323).

Leyendo esta obra desde una perspectiva feminista, señalo particularmente la terminología utilizada por Lévi-Strauss para referirse a las mujeres. Si bien se trata

---

<sup>48</sup> Afirma que “El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; ésta se instaure sólo para garantizar y fundar, en forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio” (1993: 90). Ya en la “Conclusión”, cuando presenta “Los principios del parentesco” (cap. XXIX), afirma: “La prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a dar la madre, la hermana o la hija a otra persona. *Es la regla de donación por excelencia*” (1993: 558, *mías las cursivas*).

de las expresiones de un etnólogo que tiene que dar cuenta con la mayor “objetividad”<sup>49</sup> posible lo que observa en las comunidades que estudia, comunidades que, en este caso, él mismo califica de “primitivas”, sin embargo, no deja de ser significativo, que las mujeres sean usualmente reducidas solo a bienes o dones intercambiables.<sup>50</sup> Al ser consideradas como meros objetos se las puede “usar”; por eso, refiriéndose a la prohibición del incesto y el intercambio que aquella produce, dice que “la prohibición del *uso* sexual de la hija o de la hermana obliga a *dar* en matrimonio a la hija o la hermana a otro hombre y, al mismo tiempo, *crea un derecho sobre* la hija o la hermana de este último” (1993: 89, *mías las cursivas*). Es más, se ve que la terminología tiene connotaciones económicas, hasta mercantilistas, con ecos de la tradición marxista y sus distinciones entre valor de “uso” y de “cambio” en la mercancía.<sup>51</sup>

Se podrá contra argumentar que en el último capítulo de su tesis, “Los principios del parentesco”, concluye con esta afirmación:

De todos modos, la mujer jamás podía transformarse en signo y nada más que eso, ya que aun en un mundo de hombres *es una persona* y que, en la medida en que se la define como signo, *uno se obliga a reconocer en ella a un productor de signos*. En el diálogo matrimonial de los hombres, la mujer no es puramente aquello de lo cual se habla, ya que si las mujeres, en general, representan una cierta categoría de signos, destinados a un cierto tipo de

---

<sup>49</sup> Escribo “objetividad” entre comillas porque todo punto de observación supone siempre un posicionamiento hermenéutico en el que siempre se filtra algo de la subjetividad de quien observa.

<sup>50</sup> Expresiones de este tipo atraviesan todo el libro, y las encontramos hasta en los mismos títulos: “Los donadores de mujeres” (XV, 1993: 291); “El intercambio y la compra” (XVI: 1993: 313).

<sup>51</sup> Para Marx, el valor de uso era índice de la necesidad, y, por ende, se puede decir que suponía una naturalización de la cultura. Por el contrario, el valor de cambio era reflejo de las relaciones sociales en una forma particular del intercambio, la del capitalismo. Lévi-Strauss habla, por ejemplo, del “precio de la novia” o “el precio exigible para el matrimonio de las hijas” (1993: 72); alega que “[p]ara admitir la identificación de las mujeres con bienes, por una parte escasos y por la otra esenciales para la vida del grupo, no se necesita, pues, recordar el vocabulario matrimonial de la Gran Rusia, en el que al novio se lo llama el mercader y a la novia la mercadería” (1993: 73). Es comprensible que cite a Gilhodes acerca de lo que significa el nacimiento de un niño y el de una niña para “la mente indígena”: “Cuando es un niño: «¡Qué crezca! ¡Qué sea padre de muchos niños!» y cuando es niña: «¡Qué crezca! ¡Qué pueda un día ser entregada en matrimonio y traer a su familia búfalos, gongs, licor, vestimentas!»” (1993: 315). Todas estas expresiones adquieren más fuerza aun cuando vemos cómo entiende y qué supone para él “las mercaderías”, fundamentales para la teoría del intercambio y de la alianza. Éstas “no sólo son bienes económicos sino vehículos e instrumentos de realidades de otro orden: potencia, poder, simpatía, status, emoción; y el juego sabio de los intercambios [...] consiste en un conjunto complejo de maniobras, conscientes o inconscientes, para ganar seguridades y precaverse contra riesgos, en el doble terreno de las alianzas y las rivalidades” (1993: 93).

comunicación, cada mujer conserva un valor particular que corresponde a su talento, antes y después del matrimonio, para obtener su parte en una pareja. Al revés de la palabra, que se transformó solamente en signo, la mujer permaneció, al mismo tiempo, como signo y como valor. (1993: 575, más las cursivas)

Aun así, la consideración de las mujeres como bienes o dones es un elemento central de su teoría del parentesco, por lo tanto, amplia y detalladamente desarrollada en su obra. Es una realidad nunca juzgada o cuestionada por el antropólogo francés, sino que, por el contrario, señalada como un simple hecho que constata en sus estudios etnográficos y que le sirve para fundar su teoría.

### 1.1.2- Críticas y aportes feministas

#### 1.1.2.1- El origen del patriarcado según Gerda Lerner

Gerda Lerner [Viena (1920)-Wisconsin (2013)], fue una de las historiadoras que primero se interesó en estudiar el origen del patriarcado, uno de los conceptos más utilizados para la *Historia de las mujeres*. Sus aportes se pueden relacionar con los planteos de Engels, en tanto buscaba comprender cómo funciona el poder y cómo se vinculan distintas formas de inequidades y opresión en la vida de las mujeres, fundamentalmente género, raza y clase. En sus propias palabras, “la cuestión más importante y significativa para el historiador es ésta: cómo, cuándo y por qué se produjo la subordinación femenina” (1990: 34). Ahora bien, ella se diferenció de aquel pensador en tanto rechazó de plano la hipótesis de un matriarcado original.

Ahora bien, ¿qué decir de los aportes de esta autora? Lerner fue una de las primeras historiadoras que se dedicó a la Historia de las mujeres, intentando recuperar las voces perdidas de aquellas a quienes se les había negado la posibilidad de tener historia. Así nació su obra más destacada: *La creación del Patriarcado* (1990).<sup>52</sup> Como lo he afirmado, en dicha obra, la autora rompe con las teorías acerca de un matriarcado primitivo, teoría que, basándose en descubrimientos arqueológicos sobre ídolos femeninos y representaciones de la diosa madre,

---

<sup>52</sup> Llega a ser un clásico de la literatura feminista, tanto que Carole Pateman, otra referente del feminismo, afirma que “La historia conjetural feminista más reciente es la de Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, un ejemplo altamente sofisticado en su género” (1995: 44).



formulaban una supuesta época histórica de predominio de las mujeres sobre los hombres. Lerner niega esta hipótesis, cosa que repite más de una vez a lo largo de su obra, criticando como parciales, idealistas y ahistóricas testimonios de un poder femenino en épocas remotas de la humanidad (cf. 1990: sobre todo el primer capítulo, “Los orígenes”, 33-64). Dice:

Creo de veras que sólo puede hablarse de matriarcado cuando las mujeres tienen un poder *sobre* los hombres y no a su lado, cuando ese poder incluye la esfera pública y las relaciones con el exterior, y cuando las mujeres toman decisiones importantes no sólo dentro de su grupo de parentesco sino también en el de su comunidad [...] dicho poder debería incluir el poder para definir los valores y sistemas explicativos de la sociedad y el poder de definir y controlar el comportamiento sexual de los hombres. Podrá observarse que estoy definiendo el matriarcado como un reflejo del patriarcado. Partiendo de esta definición, *he de terminar por decir que nunca ha existido una sociedad matriarcal.* (1990: 57-58, más las cursivas).

Por otra parte, ella rompe también con ciertas teorías, a las que critica porque no tenían en cuenta lo que se desprendía de nuevas investigaciones en el campo arqueológico, etnológico y antropológico. Entre otras cosas, refuta evidencias etnográficas en las cuales Bachofen y Engels basaron sus argumentos, ya que dichas evidencias significaban una prueba no del matriarcado sino de una *matrilocalidad* y una *matrilinealidad*. Así, la autora distingue claramente entre estas categorías y la de matriarcado. Afirma que: “En muchas sociedades matrilineales es un pariente varón, por lo general el hermano o el tío de la mujer, quien controla las decisiones económicas y familiares” (1990: 54). Explica estas organizaciones sociales diciendo que “la matrilocalidad estructura de tal modo el parentesco que un hombre abandona su familia de origen para ir a residir con su esposa o la familia de ella. La patrilocalidad estructura de tal modo el parentesco que una mujer ha de abandonar a su familia de origen y residir con su esposo o la familia de él” (1990: 81). Y asevera que el paso de la matrilinealidad a la patrilocalidad en las relaciones de parentesco significó un viraje de tal magnitud en las relaciones entre ambos sexos, que “debe de coincidir con la subordinación de las mujeres” (2009: 81). Aun así, Lerner se pregunta cómo y por qué se originó este tipo de organización. Para ella,

entonces, el interrogante más significativo es, por qué siempre se intercambiaron mujeres y no hombres (cf.1990: 81).

Ahora bien, el más importante de los aportes de esta autora es su propuesta acerca de lo que da nombre a su obra, esto es *La Creación del patriarcado*. La historiadora habla de los orígenes históricos del patriarcado como de una construcción social de los pueblos que habitaron la antigua Mesopotamia, en un largo proceso de casi 2.500 años (aproximadamente desde el 3100 al 600 a.C.), el cual “quedó manifiesto en la organización del parentesco y en las relaciones económicas, en la instauración de las burocracias religiosa y estatal y en el giro que dan las cosmogonías con la ascensión de los dioses masculinos” (1990: 24).<sup>53</sup> Señala que tanto las mujeres como los varones participaron en la creación del patriarcado, por eso alega: “Una vez abandonamos el concepto de mujeres como víctimas de la historia, dominadas por hombres violentos, «fuerzas» inexplicables e instituciones sociales, *hay que encontrar una explicación al enigma principal: la participación de la mujer en la construcción de un sistema que la subordina*” (1990: 65). Para ella, en un comienzo la unidad social básica estaba constituida por las madres y sus criaturas (1990: 68) y luego, debido a la necesidad de supervivencia de la especie, surge la primera división del trabajo: las mujeres se especializan en actividades que pueden combinarse con la crianza de los niños, mientras que los hombres lo hacen en la defensa del grupo y en la caza mayor. Ahora bien, esto no volvía inferiores a las mujeres. Por el contrario, ellas eran recolectoras, poseían importantes conocimientos de ecología, de plantas, de raíces y de sus propiedades, tanto alimenticias como medicinales, todo lo cual, unido a su capacidad reproductiva, les daba un enorme prestigio (cf. 1990: 75-76). ¿Y cómo se logró, entonces, el crecimiento del poder masculino? Lerner afirma que, probablemente, fueron los momentos de guerra entre tribus, durante períodos de escasez económica, los que, a través de los triunfos militares, propiciaron dicho crecimiento (cf. 1990: 80). La guerra da poder a los hombres sobre otros hombres y sobre todas las mujeres. Allí es cuando se inicia el intercambio de mujeres con otras tribus como compensación por la derrota, como también el rapto de mujeres en función de las

---

<sup>53</sup> Lerner desarrolla estas manifestaciones a lo largo de todo su libro. Así, por ejemplo, entre otros temas, trata sobre “La esposa suplente y peón” (cap. 3), “la esclava” (cap. 4), “La esposa y la concubina” (cap. 5), “Las diosas” (cap. 7), “Los patriarcas” (cap. 8).

necesidades de los grupos diezmados por la contienda. La capacidad reproductora de las mujeres fue cosificada y se pasó de sociedades matrilocales a otras patrilocales. Por otra parte, los hombres fueron los que controlaban el excedente agrícola y todo aquello que provenía de las guerras (incluso a las mismas mujeres cosificadas), y dado que ellos gozaban de más tiempo de ocio, pudieron desarrollar oficios y rituales nuevos, que les dieron más poder (cf. 1990: 86). Este nuevo orden hegemónico se aseguró, además, por dos imposiciones fundamentales: “la privación de educación a las mujeres y el monopolio masculino de las definiciones” (1990: 319). Lerner agrega, además, que las sociedades se fueron complejizando, dándose una división del trabajo basada no en las diferencias sexuales sino en jerarquías, lo cual instituye la esclavitud. Ahora bien, ella señala que “la esclavitud de las mujeres, que combina racismo y sexismo a la vez, precedió a la formación y a la opresión de clases. Las diferencias de clase estaban en sus comienzos expresadas y constituidas en función de las relaciones patriarcales” (1990: 311). Por eso los varones esclavos eran explotados principalmente como trabajadores, pero las mujeres fueron explotadas como trabajadoras, como prestadoras de servicios sexuales y como reproductoras, un tipo específico de dominio y de sometimiento (cf. 1990, 313).

Para concluir con respecto a la rica producción de Gerda Lerner: ella comienza la “Introducción” de *La Creación del Patriarcado* afirmando que “La Historia de las mujeres es indispensable y básica para lograr la emancipación de la mujer”, cosa que reafirma cuando agrega: “Esta es la convicción a la que he llegado, basándome en la teoría y en la práctica, después de veinticinco años de estudiar, escribir y enseñar Historia de las mujeres” (1990: 19). Comentando a Lerner, Carole Pateman, a quien presento en el apartado que sigue, apoya esta afirmación cuando dice que: “la mejor comprensión de este desarrollo, permite a las mujeres mayor conciencia de sí mismas y de su posición”. Aun así, Pateman pregunta inmediatamente: “Pero ¿cuál es la utilidad de remontarse a los orígenes de la Mesopotamia cuando hay relatos disponibles que sitúan el origen mucho más próximo a nosotros? Además, este «comienzo» más reciente del patriarcado coincide con el surgimiento del orden de la sociedad civil moderna en la que aún vivimos” (1995: 44). Acuerdo con esta afirmación solo en parte, en tanto esta autora se dedica al orden de la sociedad civil

moderna, para el cual se cuenta con testimonios más cercanos, y, por eso, más ciertos y asequible. Aun así, asumo la propuesta de Lerner acerca de que puede ser enriquecedor remontarse tantos siglos atrás y referirnos al origen mismo del patriarcado, pues ese volver al origen ayuda a comprender cómo el patriarcado en tanto organización socio cultural, aun siendo tan antiguo, sigue teniendo vigencia todavía hoy, aunque dicha vigencia se manifieste de un modo reconfigurado. Es más, ratifico esto cuando me refiero en modo particular a la biblia y las recepciones que de ella se han realizado a lo largo de los siglos, tema principal de mi trabajo. Entiendo como válido volver a épocas tan lejanas para comprender los testimonios que Lerner brinda de aquellas tiempos y de los testimonios bíblicos al respecto –tanto en lo que hace al proceso de la redacción como a los contenidos de lo redactado–, pensando cuánto ha marcado este libro la cultura occidental, en toda su historia y hasta nuestros días. Por eso, vale terminar con la frase que escribe la misma autora: “Muchas de las metáforas y definiciones sobre el género y la moralidad de la civilización occidental arrancan de la Biblia” (1990: 243). Es para destacar que Lerner le dedicó todo un capítulo, el de “Los Patriarcas” (cap. 1º), en función de sus estudios sobre la creación del patriarcado.

#### 1.1.2.2- Las mujeres como “lo pactado” según Carole Pateman

Carole Pateman [Sussex, Reino Unido (1940)], fue una de las primeras en abrir el camino para las investigaciones feministas en el ámbito de las ciencias políticas. Ya mencioné sus referencias a Gerda Lerner y su escrito, *El origen del patriarcado*. Ahora bien, ¿cuáles son las contribuciones específicas de Pateman sobre la realidad del patriarcado? En su obra, *El contrato sexual* (1995), esta pensadora británica, filósofa política, hace un lúcido análisis sobre el modo a través del cual se constituye y legitima el patriarcado moderno, desenmascarando la teoría del contractualismo desde una perspectiva feminista, avanzando de este modo en relación a la propuesta de Engels, pero también en relación a Lévi-Strauss cuando plantea la teoría de la alianza como alianza de hermanos.<sup>54</sup> Después de estudiar varios años la teoría clásica del contrato como el paradigma del libre acuerdo –sobre

---

<sup>54</sup> Entendiendo “hermanos” no como un masculino genérico en el que las mujeres pudieran estar incluidas aunque no explicitadas, si no como un masculino en sentido propio, por lo tanto, un pacto de varones.

todo la cuestión del consentimiento asociada a ésta, tanto en la ciudadanía, como en el empleo y en el matrimonio, como formas contractuales clásicas–, Pateman alega “que el contrato social presupone el contrato sexual, y que la libertad civil presupone el derecho patriarcal” (1995: 6). Ahora bien, ella misma señala que pudo llegar a estas conclusiones recién cuando formuló “preguntas específicamente feministas” (1995: 7), presionando los límites habituales de la teoría. Para ella “la historia política más famosa e influyente de los tiempos modernos” se encuentra en las teorías del contrato social (1995: 9). Dichas teorías son presentadas como historias sobre los mecanismos políticos para el logro de la libertad, y como justificación de las luchas por superar la sujeción de los regímenes monárquicos. Según éstas, un contrato originario generaría la sociedad civil al derrocar la ley paterna o patriarcal, por lo cual este nuevo orden civil se presenta como anti-patriarcalista o post-patriarcalista. Sin embargo, Pateman muestra que dichas teorías, sobre las cuales descansan los órdenes políticos y jurídicos modernos, conllevan una historia paralela, silenciada y hasta reprimida, la del contrato sexual. Para ella el contrato originario es claramente una alianza sexual/patriarcal. Afirma:

El pacto originario es tanto un pacto sexual como un contrato social; es sexual en el sentido de que es patriarcal –es decir, el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres– y también es sexual en el sentido de que establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres [...] El contrato está lejos de oponerse al patriarcado; el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye. (1995: 11)

Considerando que para ella el contrato originario es “un pacto sexual-social”, la autora denuncia que “hoy se cuenta de modo invariable, solamente la mitad de la historia. Mucho se oye acerca del contrato *social*, pero se mantiene un silencio profundo acerca del contrato *sexual*” (1995: 9). Así, Pateman visibiliza el sesgo androcéntrico de las teorías contractualistas, ya que, al identificar la sociedad civil con el ámbito de lo público, la historia del contrato social es, en realidad, la historia de la génesis de la esfera pública propia de los *fráteres* ciudadanos e iguales, ámbito de la libertad y el poder masculino. Patentizando la historia del contrato sexual, ella visibiliza la historia de la sujeción y dominación de las mujeres, las que fueron relegadas al ámbito privado, ámbito estimado como poco relevante para la vida

política del conjunto social. De allí su afirmación: “[e]l contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción” (1995: 10), por lo cual la libertad civil no es universal sino un atributo exclusivamente masculino que depende del derecho patriarcal. Es más, se puede afirmar que los sujetos del contrato original son los varones, únicos dotados según los clásicos de los atributos para la realización del mismo, esto es, la racionalidad, la neutralidad, la objetividad; por el contrario, las mujeres son “lo pactado”, el objeto que sella el pacto. Así, siendo el objeto del pacto de los varones, ellas no pueden alcanzar la condición de sujetos. De este modo, Pateman señala que, si bien la modernidad jurídica y política consiguió deshacerse del dominio patriarcal de la tradición, éste se desplazó del dominio de los padres al dominio de “los hombres en tanto que varones” y a “los varones en tanto que fraternidad”, mutando del “patriarcado paternal” hacia lo que denomina “el *patriarcado fraternal* moderno” (1995: 12). Una/o podría agregar a la propuesta de esta autora que ya encontramos señales de estas fraternías y sus alianzas, donde lo pactado son (los cuerpos de) las mujeres, en relatos tan antiguos como los que nos presenta la Biblia Hebrea (cf. II.4.3.3).

#### 1.1.2.3- El sistema sexo-género según Gayle Rubin

Gayle Rubin, antropóloga cultural, académica y activista feminista estadounidense, es reconocida por una de sus contribuciones teóricas más importantes: la definición de lo que ella denominó “el sistema sexo/género”, que propuso en su artículo, “El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo” (1986). Para decir en qué avanza esta autora sobre los/as que ya he propuesto, recuerdo lo que afirma Margara Guillan, quien señala que Rubin hace “una lectura crítica y postestructuralista de Marx, Freud y Lévi-Strauss, es decir, a través de Foucault y Lacan”, lectura que según esta autora “ir delineando el campo del feminismo teórico contemporáneo” (2011, 76). Por su parte, Eduardo Mattio explica que Rubin “revisa la perspectiva de género en la obra de Marx y Engels, a partir de su propia interpretación de Freud y Lévi.Strauss” (2006, 111-112). Así, se hace evidente su posicionamiento interdisciplinario y crítico, tpico de los aportes feministas en tanto producción de conocimiento.

¿Qué es, entonces, lo que Rubin propone? Según sus propias palabras, hacer una “lectura idiosincrásica y exegética de Lévi-Strauss y Freud [...] libremente interpretativa, pasando del contenido explícito de un texto a sus premisas y sus implicaciones” (1986, 97). La autora emplea dicha lectura para hacer una crítica al reduccionismo marxista que ve la opresión de las mujeres sólo como un resultado de la opresión de clases y olvida el papel de la sexualidad en la construcción de lo social; pero también es una crítica a esos autores, porque si bien “la domesticación de las mujeres, bajo otros nombres, está largamente estudiada en la obra de ambos”, sin embargo, ninguno fue capaz de sacar las consecuencias que sí se pueden sacar “*bajo un ojo feminista*” (1986: 96-97, *mías las cursivas*). Así, utilizando los instrumentos conceptuales que ellos le proveen, pero leídos desde esa mirada feminista, Rubin señala aquello que causa la opresión de las mujeres y las minorías sexuales. Lo hace formulando una nueva categoría, el *sistema sexo/género*, esto es, “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (1986: 97). Según Rubin, así como el capitalismo es el modo contemporáneo de la política económica, el patriarcado estaría dado por el sistema sexo-género. Lo que ella pretende, en definitiva, es pensar en una realidad que no es una suma (el sexo + el género), sino una realidad donde permanentemente se corren los límites entre ellos, el sexo y el género.

En cuanto a esos instrumentos conceptuales, comienza refiriéndose a Marx, y lo hace con una frase tan categórica como ésta: “No hay ninguna teoría que explique la opresión de las mujeres –en su infinita variedad y monótona similitud, a través de todas las culturas y en toda la historia– con nada semejante a la fuerza explicativa de la opresión de clases” (1986: 98).<sup>55</sup> Pero aun asumiendo esos análisis marxistas, avanza con una crítica contundente: “explicar la utilidad de las mujeres para el capitalismo es una cosa, y sostener que esa utilidad explica la génesis de la opresión es otra muy distinta”. Por lo cual agrega categóricamente: “Las mujeres son

---

<sup>55</sup> Lo fundamenta desde distintos elementos del análisis marxista, aplicados ahora a “la cuestión de las mujeres”: las mujeres como una reserva de fuerza de trabajo para el capitalismo, los salarios generalmente más bajos de las mujeres y la plusvalía, el consumismo capitalista y las mujeres como administradoras del consumo familiar, el trabajo doméstico (gratuito) y el proceso de reproducción del trabajador del cual se extrae la plusvalía (cf. 1986: 98-100).

oprimidas en sociedades que ningún esfuerzo de imaginación puede describir como capitalistas” (1986: 100).

Por su parte, sobre Engels y su obra *El origen de la Familia...*, le reconoce que da un paso adelante con respecto a Marx, ya que “integra el sexo y la sexualidad en su teoría de la sociedad”, destacando que “[l]a idea de que «las relaciones de sexualidad» pueden y deben distinguirse de las «relaciones de producción» no es la menor de las intuiciones de Engels” (1986: 101-102). Rubin lo cita textualmente respecto a “la producción y reproducción de la vida inmediata” (1986: 102), señalando que las actividades económicas, aún con toda la riqueza de su sentido marxista, no pueden agotar los requerimientos humanos fundamentales. De allí que, si bien le reconoce que “él indica la existencia y la importancia del campo de la vida social que quiero llamar sistema de sexo/género” (1986: 103), aun así los nombres sugeridos habitualmente, “modo de reproducción” y “patriarcado”, no expresan lo que ella quiere decir con esta nueva categoría que propone. Por el contrario, para Rubin ambos términos pueden llevar a confusiones. El primero, porque al oponerlo al modo de producción económica, se deja a las mujeres sólo en la esfera de la sexualidad. Por eso dice: “esa terminología vincula la «economía» con la producción y el sistema sexual con «la reproducción», y reduce la riqueza de ambos sistemas, puesto que en los dos tienen lugar «producciones» y «reproducciones»” (1986: 103-104). Por su parte, patriarcado oculta para ella otras aristas, pues hay que diferenciar “la capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual y los modelos empíricamente opresivos en que se han organizado los mundos sexuales. El término patriarcado subsume ambos sentidos” (1986: 105), mientras que “el sistema sexo/género” que ella formula indica que en el mundo sexual la opresión no es inevitable, sino que es un producto de las relaciones sociales que lo organizan.<sup>56</sup> De allí que el patriarcado sea apenas una forma específica de la dominación masculina, por lo que, según esta autora, el uso de este término debería limitarse (1986: 105).<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Acá Rubin dice algo más sobre lo que entiende acerca del “sistema sexo/género”, definiéndolo nuevamente, ahora como “un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones” (1986: 103-104).

<sup>57</sup> A pesar de la propuesta de Rubin y de que se le reconocieran sus fundamentos, sin embargo se siguió usando habitualmente la expresión “patriarcado”, ya que, al ser usualmente la más utilizada,



Para explicarse mejor, la autora recurre entonces al “sistema de parentesco” descrito por Lévi-Strauss y lo que éste implica: el intercambio de mujeres, el tabú del incesto, la división sexual del trabajo, y la institucionalización de la heterosexualidad obligatoria. Para ella, en cuanto “formas empíricas y observables de sistemas de sexo/género”, los sistemas de parentesco definen los deberes y derechos, las responsabilidades y funciones que ejerce un individuo en relación al resto de la sociedad. Rubin dice que “en sociedades preestatales es el idioma de la interacción social que organiza la actividad económica, política y ceremonial, además de sexual” (1986: 106). De allí que muchas veces las posiciones sociales contradigan las relaciones genéticas, ya que responden a categorías definidas fundamentalmente desde lo cultural y no desde lo biológico. Señala entonces: “Como para Lévi-Strauss la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de mujeres entre los hombres, implícitamente construye una teoría de la opresión sexual” (1986: 107). Vale señalar que el título del artículo de Rubin era, justamente, “El tráfico de mujeres...”, y esto no porque negara que haya habido tráfico de varones “como esclavos, campeones de atletismo, siervos o alguna otra categoría social catastrófica”. Pero añade, y ésta es la gran diferencia: “Las mujeres son objeto de transacción como esclavas, siervas y prostitutas, pero también *simplemente como mujeres*” (1986: 111, *mías las cursivas*). Es más, si bien son las mujeres el objeto de intercambio, justamente por eso, por ser “objeto”, las relaciones se establecen sólo entre los varones, son ellos quienes las dan y los que las toman, quienes pactan y se vinculan a través de ellas. Las mujeres “no pueden darse ellas mismas”, “no reciben los beneficios de su propia circulación”, y “figuran sólo como uno de los objetos del intercambio, no como uno de los participantes asociados” (1986: 110-111). En cuanto al tabú del incesto, el mismo posibilita y fortalece este proceso, al ser entendido como un dispositivo para asegurar el intercambio de mujeres entre distintas familias y grupos, dispositivo que censura

---

posibilitaba una mejor comprensión. Es más, la misma Rubin denota un proceso al respecto, cuando en el '84 dice que “En un trabajo anterior, «The Traffic in Women» yo utilizaba el concepto de sistema de sexo/género [...] En dicho trabajo yo no distinguía entre deseo sexual y género, tratando a ambos como modalidades del mismo proceso social subyacente [...] En contraste con las opiniones que expresé en «The Traffic in Women», afirmo ahora que es absolutamente esencial analizar separadamente género y sexualidad si se desean reflejar con mayor fidelidad sus existencias distintas. Esto se opone a gran parte del pensamiento feminista actual, que trata la sexualidad como simple derivación del género” (1989: 183-184).

las uniones maritales dentro del grupo consanguíneo y fija cuáles son las/os compañeras/os lícitos y cuáles las/os prohibidas/os. Así, los vínculos entre los varones se realizan y fortifican a través de las mujeres traficadas –sus hijas, hermanas, sobrinas...–, por los firmes lazos que crean las relaciones de parentesco establecidas a través de sus alianzas (las de ellos, que son los únicos que pactan). De allí lo que Rubin enfatiza: “si las mujeres se intercambian [...] *las deudas maritales se calculan en carne femenina*” (1986: 116, mías las cursivas).

Avanzando “más adentro del laberinto”, según sus propias palabras, ella se refiere a los análisis que hace Lévis-Strauss en otra de sus obras, “La Familia” (cf. 1974), sobre “las condiciones previas necesarias para el funcionamiento de los matrimonios” (Rubin 1986: 113). Según la autora, aquel investiga sobre “qué tipo de «gente» presuponen los sistemas de parentesco por la vía de la división sexual del trabajo” (1986: 113), esto es, la asignación de tareas específicas a un sexo determinado, señalando, además, que ésta no es una especialización biológica, sino que tiene otros propósitos. Por otra parte, presentando esta división como “un tabú”, Rubin saca sus consecuencias y va más allá, afirmando que la división sexual del trabajo es “un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas, un tabú que exagera las diferencias biológicas y así *crea el género*” (1986, 114). Señala además que la división sexual del trabajo “puede ser vista también como un tabú contra los arreglos sexuales que contengan por lo menos un hombre y una mujer, *imponiendo así el matrimonio heterosexual*” (1986: 114, mía las cursivas). Por todo esto, al afirmar que el género es una creación, la autora advierte que es un producto de las relaciones sociales de sexualidad: “los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio; [...] transforman a machos y hembras en «hombres» y «mujeres», cada uno una mitad incompleta que sólo puede sentirse entera cuando se une a la otra” (1986: 114). No puede extrañar que describa la heterosexualidad obligatoria como otro tabú, menos articulado y anterior al tabú del incesto, el “tabú contra las uniones *no* heterosexuales. El género no sólo es identificación con un sexo: además implica dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo” (1986: 115). Como afirma Eduardo Mattio comentando a Rubin: “el mismo sistema de sexo/género no sólo garantiza la

opresión de las mujeres, sino que suprime el componente homosexual de la sexualidad humana, alentando así una homofobia institucionalizada” (2006: 115).

Es importante señalar que, si bien Rubin ha tomado instrumentos conceptuales de tradiciones anteriores, sobre todo de la antropología y el psicoanálisis,<sup>58</sup> sin embargo tiene claro que deben ser revisadas desde una crítica feminista. Por eso agrega: “Pero Lévi-Strauss y Freud escriben dentro de una tradición intelectual producida por una cultura en que las mujeres son oprimidas. En mi empresa el peligro es que con cada préstamo tiende a venir también el sexismo de la tradición que forman parte” (1986: 131-132). Por todo esto, “El tráfico de mujeres...” se convirtió en un aporte fundamental para el feminismo teórico posterior, como lo reconocerán varias/os autoras/es, entre otras/os Judith Butler, quien llega a afirmar que “una de las interpretaciones feministas más significativas de Lévi-Strauss, Lacan y Freud es el artículo «The Traffic of Women: The ‘Political Economy’ of Sex», de Gayle Rubin, aparecido en 1975” (2007, 161-162). Terminó este recorrido recordando las palabras de la propia Rubin, donde plantea un “sueño” que desborda la sola superación de la opresión de las mujeres y las minorías sexuales. Manifiesta:

Personalmente, pienso que el movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios.

El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor. (1986: 135)

#### 1.1.2.4- La heteronormatividad como matriz de inteligibilidad y la resignificación del patriarcado según Judith Butler

Judith Butler [Cleveland, (1956)]: desde su especialidad, esta filósofa estadounidense realizó importantes aportes en el campo del feminismo, la teoría *queer*, la filosofía política y la ética. Ya me he referido a ella al tratar esta cuestión del patriarcado en algunas/os autoras/es. Ahora bien, en sus escritos rara vez utiliza

---

<sup>58</sup> Afirma: “Lévi-Strauss y Freud iluminan lo que de otro modo serían partes muy mal percibidas de las estructuras profundas de la opresión sexual” (1986: 130).

dicha categoría. Es más, una de las pocas veces que lo hace, al conjugar los verbos en condicional y hablar de “una perspectiva imaginaria”, se distancia claramente de lo que afirman otras/os pensadoras/es. Concretamente, en *El género en disputa* dice: “En algunos momentos, la teoría feminista se ha interesado por la idea de un origen, un tiempo anterior a lo que algunos denominarían [*some would call*] «patriarcado» que otorgaría una perspectiva imaginaria [*would provide an imaginary perspective*] a partir de la cual se instituiría [en el original está en infinitivo no en condicional: “*from which to establish*”] la contingencia de la historia de la opresión de las mujeres” (2007: 101). Confirmando ese distanciamiento, más adelante agrega una crítica contundente: “La noción misma de «patriarcado» corre el peligro de convertirse en un concepto universalizador que suprime o restringe articulaciones claras de asimetría entre géneros en diferentes contextos culturales” (2007: 102). Aun así, entiendo que algunos de sus aportes sirven como elementos centrales para entender –y deconstruir– el patriarcado. Me refiero a lo que Butler afirma acerca de la heterosexualidad obligatoria como matriz de inteligibilidad, relacionada íntimamente, además, con sus planteos sobre el parentesco.

Al inicio de este capítulo mencioné lo que el DLE entiende por patriarcado, afirmando además que la familia es vista como su institución básica. No puede extrañar que patriarcado y heteronormatividad se vinculen estrechamente porque, si bien en la actualidad la idea de familia es polisémica, incluyendo diversas formas de organizar sus vínculos sociales y afectivos, sin embargo habitualmente se invisibilizan como “imposibles e impensadas [...] las familias en las que las personas que están en pareja o a cargo de la crianza de chicos no se inscriben en la heterosexualidad obligatoria” (Libson: 2009, 6).<sup>59</sup> Si por heteronormatividad se entiende el sistema social, político y económico que asume la heterosexualidad como universal, natural y necesaria para un funcionamiento adecuado de la sociedad y como el único modelo válido de relaciones sexuales, afectivas y de parentesco, es claro que el patriarcado lo impone como modo de organización social mediante diferentes mecanismos educativos, jurídicos, religiosos, médicos,

---

<sup>59</sup> La autora agrega: “Ello contempla a gays, lesbianas y bisexuales en cuanto a la orientación sexual y a travestis y transexuales en cuanto a la identidad de sexo/género. Denominamos a estos arreglos familiares como familias no heteronormativas (2009:6).

económicos, comunicacionales, acompañados además de diversos dispositivos de invisibilización, marginalización y/o persecución, que posibilitan la reproducción de los estereotipos de género. Se basa en un sistema binario sexista, dicotómico y jerarquizado, el cual supone que: a- todos los seres humanos se ubican en dos categorías distintas y complementarias: varón y mujer; b- las relaciones sexuales son “normales” sólo entre personas de sexo diferente; c- cada sexo tiene ciertas funciones “naturales”; d- hay una continuidad/identidad entre sexo biológico, género y deseo. Las normas que se avalan o critican desde este posicionamiento heteronormativo pueden ser explícitas o implícitas, abiertas o enmascaradas. Por eso coincido con Yuderkys Espinosa-Miñoso quien, al tratar la heterosexualidad obligatoria como “herramienta de explicación”, dice que ésta “toca en la médula, en el corazón mismo de la operación de poder por medio de la cual se ha construido y mantenido la estructura de dominio patriarcal” (2007: 172).

En cuanto a la historia de dicha categoría, ésta fue visibilizada en la academia fundamentalmente por el aporte de feministas lesbianas. Menciono particularmente a dos de ellas, Adrienne Rich y Monique Wittig, reivindicadas ambas por Judith Butler. En cuanto a la primera, si bien aquella categoría ya se mencionaba con anterioridad, fue esta poeta y activista feminista estadounidense quien la hizo conocer ampliamente a través de su artículo “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” (1985). Comentando minuciosamente una gran variedad de fuentes, la autora se refiere a la heterosexualidad obligatoria como uno de los instrumentos claves del poder patriarcal para seguir imponiendo y conservando su control sobre las mujeres. Señala que la heterosexualidad femenina es vista no como la opción mayoritaria de las mujeres, sino como una institución política y coercitiva, ya que se entiende como la única elección posible y como un destino ineludible. Rich la presenta como una realidad que se debe “imponer, manejar, organizar, promover y mantener por la fuerza” (1985: 23). Por su parte, Monique Wittig habla de un “pensamiento heterosexual”, el cual muestra su “carácter opresivo” al eclipsar realidades y prácticas concretas “en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formar leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos” (2006/a: 51-52). No extraña que hable de “la heterosexualidad o pensamiento de la diferencia de los sexos como

*dogma* filosófico y político” (2006/a: 52, *mía la cursiva*), ya que si algo caracteriza lo dogmático es, justamente, su carácter normativo universal. En otros de sus textos, “No se nace mujer”, señala, además, que “la categoría «mujer» y la categoría «hombre», son categorías políticas y económicas y, por tanto, no son eternas” (2006/b: 38).

Pues bien, desde su posicionamiento deconstructivista y *queer*, Judith Butler asume lo que plantean estas y otras autoras respecto a la heteronormatividad. Así, en la nota 6 de *El género en disputa*, fundamental para este tema, la autora declara:

Utilizo la expresión *matriz heterosexual* a lo largo de todo el texto para designar la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. He partido de la idea de “contrato heterosexual” de Monique Wittig y, en menor grado, de la idea de “heterosexualidad obligatoria” de Adrienne Rich para describir un modelo discursivo /epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad. (2007: 292).<sup>60</sup>

Es un párrafo muy claro que posibilita entender cabalmente lo que implica la heteronormatividad para nuestra existencia individual y social. Dos veces se refiere a la “inteligibilidad”, lo cual habla de ser constituidos y constituirse de una determinada manera para ser comprensibles, coherentes, viables, cultural y socialmente hablando. Sólo así será posible el proceso de “reconocimiento”,<sup>61</sup> proceso imprescindible para acceder a la condición de sujetos y “mantener nuestro

---

<sup>60</sup> Por otra parte, destaco diversas expresiones que usa a lo largo de esta obra: “heterosexualidad institucionalizada” (2007: 86); “sistema de heterosexualidad obligatoria” y “deseo heterosexual” (2007: 87); “procedimiento político y cultural de la heterosexualidad obligatoria” (2007: 228); “contrato forzoso”, “pensamiento recto” y “una amenaza: «Serás heterosexual o no serás»” (2007: 232); “sistemas de significado obligatorio”; “orden obligatorio de la heterosexualidad” y “la episteme heterosexualista totalizadora” (2007: 239); “hegemonía epistémica [...] heterosexualidad obligatoria” y “*contrato heterosexual*” (2007: 240).

<sup>61</sup> Para este tema del reconocimiento, fundamental en Butler, cf. entre sus últimos escritos 2017/a: 45-47; 2017/b; Butler y Athanasiou: 2017, sobre todo, “La sociabilidad de la auto-poiética: en respuesta a la violencia de reconocimiento” (85-96) y “Reconocimiento y supervivencia, o sobreviviendo al reconocimiento” (97-115). También Alberto Canseco 2013, 2017/a; 2017/b.

propio ser” (2006/a: 54).<sup>62</sup> Ahora bien, las/os que no entran dentro de aquella “matriz heterosexual”, tal como la denomina Butler, son considerados “seres abyectos”, como los cualifica fundamentalmente en *Cuerpos que importan*. Ella misma, después de explicar el término desde su etimología,<sup>63</sup> aclara:

[L]a noción de *abyección* designa una condición degradada o excluida dentro de los términos de la socialidad. En realidad, lo forcluido o repudiado *dentro* de los términos psicoanalíticos es precisamente lo que no puede volver a entrar en el campo de lo social sin provocar la amenaza de psicosis, es decir, de la disolución del sujeto mismo. Lo que sostengo es que, dentro de la socialidad hay ciertas zonas abyectas que también sugieren esta amenaza y que constituyen zonas de inhabitabilidad que el sujeto, en su fantasía, supone amenazadoras para su propia integridad pues le presentan la perspectiva de una disolución psicótica (“Prefiero estar muerto antes de hacer tal cosa o ser tal cosa”). (2002: 20, nota 2)

Destaco la expresividad del término por el rechazo, la exclusión, el descarte que supone.<sup>64</sup> Según Butler, los seres abyectos son invisibilizados, sus existencias despreciadas e inhabitables. Sin embargo, afirma también que son necesarios “para circunscribir la esfera de los sujetos” (2002: 20), asumiendo de este modo el planteo de Derrida sobre el otro como “exterior constitutivo” (cf. 2007: 17).<sup>65</sup> En definitiva, la operación denigrante por la cual rechazo y desecho al otro como un desperdicio, me constituye a mí mismo en cuanto digo lo que yo no soy, nombro aquello temido como distinto y hasta opuesto a mí mismo. Definiendo al otro como abyecto, me defino a mí mismo como inteligible.

---

<sup>62</sup> Butler termina esta frase diciendo que “sólo podemos mantener nuestro propio ser [...] si nos comprometemos a recibir y a ofrecer reconocimiento” (2006/a: 54-55).

<sup>63</sup> Dice: “La abyección (en latín, *ab-jectio*) implica literalmente la noción de arrojar fuera, desechar, excluir” (2002: 19, nota 2).

<sup>64</sup> Más adelante, al referirse a Julia Kristeva en *El género en disputa*, vuelve a hablar de lo abyecto principalmente como lo “expulsado”. Dice: “Kristeva analiza la abyección de forma significativa en *Poderes de la perversión* al proponer los usos de la idea estructuralista de un tabú que establece límites para crear un sujeto diferenciado por medio de la exclusión. Lo «abyecto» nombra lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en «Otro». Esto se efectúa como una expulsión de elementos ajenos, pero de hecho lo ajeno se establece a través de la expulsión. La construcción del «no yo» como lo abyecto determina los límites del cuerpo, que también son los primeros contornos del sujeto” (2007: 261).

<sup>65</sup> Dice: “En el primer caso, la performatividad del género gira en torno a esta metalepsis, la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma”. Butler se está refiriendo a Derrida 1977.

Decíamos que Butler asumía lo que otras autoras, como Rich y Wittig, afirmaban acerca de la heteronormatividad. No obstante, ella va más allá que aquellas al discutir el trasfondo normativo sobre el cual se apoya una noción fundamental, la de parentesco, cosa que queda patente en su pregunta por la indisociabilidad entre parentesco y heterosexualidad, tal como se evidencia en el título del cap. 5 de *Deshacer el género*: “¿El parentesco es siempre heterosexual de antemano?”<sup>66</sup> De este modo, Butler intenta mostrar que el parentesco no está reducido a lo que se supone y naturaliza habitualmente, esto es, la consanguinidad y la heterosexualidad, sino que puede y debe ser reconocido como tal toda forma de amor y cuidado que las personas nos dedicamos de modo relativamente continuado. Por otra parte, ya en *Cuerpos que importan* habla de la “reformulación del parentesco, particularmente de la redefinición de la «casa» y sus formas de colectividad”, señalando que podría suceder que “la apropiación y el redespliegue de las categorías dominantes permitan establecer relaciones de parentesco que, al ofrecer apoyo incondicional, funcionen como dispositivos opositores” (2002: 337). Hace esta afirmación refiriéndose a categorías tomadas de la cotidianidad familiar, las cuales se resignifican por el ejercicio de esa “apropiación” y “redespliegue” que mencionó con anterioridad. Por eso dice que esas categorías –“casa”, “madre”, “familia”–, redefinidas, “se despliegan para formar hogares y comunidades alternativas” (2002: 338). Por último, destaco la utilidad política de estas estrategias de resignificación planteadas por Butler, en tanto posibilitan socavar los efectos normativos que supone postular identidades de género según el excluyente binarismo biológico macho-hembra. En definitiva, las normas están sujetas siempre a resignificación y renegociación, abiertas a la transformación social. Su inestabilidad constitutiva es una oportunidad política.

#### 1.1.2.5- Los dos ejes de relación e interlocución según Rita Segato.

---

<sup>66</sup> Para comprender mejor este planteo, es necesario señalar lo que comprende la misma Butler por parentesco y sus prácticas, cosas que explicita al comenzar el capítulo: “Si entendemos el parentesco como una serie de prácticas que instituyen relaciones de varios tipos mediante las cuales se negocian la reproducción de la vida y las demandas de la muerte, entonces las prácticas de parentesco serán aquellas que surjan para cuidar de las formas fundamentales de la dependencia humana, que puede incluir el nacimiento, la cría de los niños, las relaciones de dependencia emocional y de apoyo, los lazos generacionales, la enfermedad, la muerte y la defunción (por nombrar sólo algunas)” (2006/a: 149-150).



Rita Segato [1951, antropóloga argentina, ejerció la investigación y la docencia en Brasil]. En la Introducción anticipé que iba a desarrollar el pensamiento de algunas/os feministas latinoamericanas/os, tanto del ámbito de la teología como de otras disciplinas. De allí mi interés por presentar a esta pensadora reconocida internacionalmente por sus estudios sobre la violencia contra las mujeres, cruzados más de una vez con la realidad del racismo, desde un posicionamiento decolonial,<sup>67</sup> ya que entiendo originales y muy pertinentes e iluminadores sus aportes sobre estos temas específicos del patriarcado y de la violencia contra las mujeres. Vale destacar que, como buena antropóloga, sus hipótesis se fundan habitualmente en trabajos de campo, cosa que ella misma explicita más de una vez.<sup>68</sup>

Pues bien, en una de sus obras más conocidas, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, ella se refiere al patriarcado diciendo que es el “nombre que recibe el orden de estatus en el caso del género”, lo cual supone una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas (cf. 2003/b: 14). Para comprender estas afirmaciones, hay que tener en cuenta el esquema interpretativo de lo que ella entiende como “la arquitectura de las relaciones de género” (2006, 5). Si bien propone este esquema para explicar fundamentalmente la violencia contra las mujeres, no obstante le sirve para mostrar cómo se diseña el patriarcado y las

---

<sup>67</sup> Hablo de “decolonialidad” [descolonialidad] y no “postcolonialidad”, porque es en aquella línea en la que explícitamente se auto posiciona la misma Segato, asumiendo la propuesta de Aníbal Quijano. Si bien ambas posturas se asemejan, este pensador peruano, recientemente fallecido (31/5/2018), acuñó dicha expresión en los años ‘90, diferenciándose de autores postcoloniales tales como Edward Said, Homi K. Bhabha, y también de algunas feministas postcoloniales, como Gayatri Spivak y Chandra T. Mohanty. Para Quijano la colonialidad designa una característica del mundo moderno que hace referencia al carácter inacabado de la descolonización. Por lo tanto, es un acontecimiento de larga duración, ya que se inicia con la conquista de América y continúa hasta nuestros días. Desde esta perspectiva, la colonialidad es la otra cara de la modernidad. Él utiliza esta categoría para decir que la dominación se da por medios no coercitivos, logrando que los dominados naturalicen el imaginario cultural europeo como única manera plenamente humana de relacionarse con la naturaleza y con el mundo socio-político, en definitiva, el único modo de construir su subjetividad. Afirma: “[la colonialidad del poder] consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual (1992: 438; cf. 2000; 2014). Es ésta la perspectiva que asume Rita Segato cruzándola con cuestiones de género. Cf. 2011; 2014/a; 2014/b; 2015/b; 2016/c.

<sup>68</sup> Por ejemplo, los trabajos con violadores en las cárceles de Brasilia (cf. 2003/c: 24, nota 3; 2006: 4); con movimientos de mujeres en Ciudad Juárez (cf. 2004/2005); con mujeres indígenas y la FUNAI en Brasil (cf. 2014/c: 110; 2016/d: 165) y en Guatemala (cf. 2016/d: 158).

relaciones de género en general. Dicho esquema está dispuesto según dos ejes de relación e interlocución. El primero, el eje horizontal, en el cual se alternan vínculos de competición o alianza entre pares masculinos. Para referirse a estas alianzas entre varones, Segato utiliza diversas expresiones tales como la “fratría masculina”, de “los cofrades” o “la hermandad masculina”, aclarando que dichas alianzas encubren también confrontación. Ella misma comenta: “sólo tiene sentido hablar de alianza en un régimen marcado por la disputa y la competición” (2003/f: 254). El otro eje, el vertical, está caracterizado por relaciones de subordinación y de violencia hacia un otro femenino, relaciones necesarias para mantener la simetría y el equilibrio del eje horizontal. Segato habla de un otro femenino o de posición femenina para referirse a las mujeres, pero también a los varones que son feminizados, es decir, puestos en posición de dominación pasiva por parte de varones que actúan como conquistadores (cf. 2006: 5; 2009). La autora argumenta que, como se trata de relaciones que se dan en estamentos, es decir, marcadas por una diferencia jerarquizada y grados de valor conforme al estatus, la dinámica que caracteriza el eje vertical es la “de exacción forzada o entrega de tributo”, señalando, además, que “en su forma paradigmática, de género, el tributo es de naturaleza sexual” (2003/f: 254).<sup>69</sup> Por su parte, en el eje horizontal, ámbito propio del contrato, circula una dinámica marcada por la dádiva propia del intercambio entre iguales, la cual “mantiene afinidades con órdenes basados en la noción de dignidad «universal», a los miembros (de los semejantes)” (2003/f: 254). En su interacción e interlocución, los dos ejes forman un sistema único, cuyo equilibrio es inestable. Por otra parte, la autora destaca que el hecho mismo que sigan vigentes ambas esferas, la del contrato y la del estatus, a pesar de que como universos de sentido se enraícen en épocas tan distintas, moderna y premoderna, denota una inconsistencia en la modernidad que muestra que el patriarcado cuenta con una historia de larguísima data y de gran resistencia al cambio (2003/f: 253). Al respecto, entiendo muy significativa la expresión que utiliza más de una vez para referirse al patriarcado cuando lo enuncia

---

<sup>69</sup> Ella explica que el tributo puede ser de tipo afectivo, sexual y de otros modos de obediencia intelectual, productiva y reproductiva (equivalentes en lo simbólico), expresando todos ellos una situación de sometimiento de las mujeres o del otro femenino a los fráteres instalados en el eje horizontal. Aclara, además, que esa dádiva o tributo se da habitualmente de manera voluntaria, pero que, en momentos de crisis de algún miembro de la cofradía o en tiempos de guerra, se puede dar de modo forzado (cf. 2006: 5).

como “prehistoria de la humanidad” (2003/f: 260; 2009; 2010/a: 265), y esto no sólo como constatación de una realidad sino también como esperanza y anhelo de que algún día podamos superar como humanidad este primitivismo cultural. Por eso plantea más de una vez la utopía de una “sociedad pospatriarcal”, y para no caer en la “tentación de la futurología”, se hamaca entre el realismo más crudo, por ejemplo cuando se pregunta qué hacer ante los crímenes de Ciudad Juárez<sup>70</sup> y, por otra parte, hace propuestas concretas, entre otras las “Avenidas hacia una época pospatriarcal” (2003/f, 260-261). Entre esas propuestas, es fundamental para Segato el “sistema de nombres”, sobre todo en el ámbito jurídico. De allí su neologismo *femi-genocidio* para afirmar “la lucha por elevar el «feminicidio» a la categoría jurídica de genocidio de mujeres” (2010/a: 250).<sup>71</sup> Ahora bien, es obvio que Segato funda esta comprensión del patriarcado desde distintas/os autoras/es. Así, al sostener que ambos ejes, el vertical y el horizontal, están fundados en el mundo premoderno de estamentos y castas y las ideas modernas del contrato entre iguales, son evidentes, y más de una vez explícitas, sus referencias, entre otras/os, a Claude Lévi-Strauss<sup>72</sup> y a Carole Pateman.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Es muy fuerte el texto que leyó junto al Fiscal anticorrupción español Carlos Castresana y a Isabel Vericat, el 29 de noviembre de 2004, en el Museo del Chopo, Ciudad de México. Decía: “Medito en mi fuero más íntimo: Me temo que el carácter trágico del destino humano sea el patrón que estructura la vida personal y la historia, y si la tragedia tiene una característica entre muchas, es que no acoge la posibilidad de la justicia sin distorsionar su naturaleza. ¿Y si tal vez la justicia no fuera posible sino solamente la paz? ¿Alguna paz sería suficiente? ¿Podríamos conformarnos con que los asesinatos de mujeres de Ciudad Juárez un día, simplemente, acaben y se vayan transformando lentamente en pasado, sin que nunca se llegue a hacer justicia? Planteo estas preguntas seriamente, auténticamente. Me las pregunto en primer lugar a mí misma, en la máxima privacidad. ¿Si nos dijeran que la única salida es un armisticio, sería yo, serían ustedes, capaces de aceptarlo? ¿Y seríamos capaces de no aceptarlo? Quedo perpleja ante esta pregunta, porque, si Sciascia tiene razón, la década de impunidad indica que los crímenes de Ciudad Juárez son crímenes del poder y, por lo tanto, posiblemente, sólo podamos negociar su declinación y cese” (2004/2005, 20).

<sup>71</sup> Esto supone un intento muy serio de Segato por lograr que la Corte Penal Internacional de la Haya incluya ciertos feminicidios como crímenes afines al genocidio (cf. Segato 2006, 10), señalando concretamente sus condiciones para inscribir el crimen de feminicidio en el fuero estatal y el femi-genocidio en el fuero internacional de los DDHH (cf. 2010/a: 16-26).

<sup>72</sup> Ella está consciente que al titular su libro *Estructuras elementales de la violencia* está parafraseando a Lévi-Strauss, y dice explícitamente que dicha parafrasis no es casual (cf. 2003/f: 253-254). Pero agrega que la va a utilizar libremente como un marco teórico útil para explicar los mecanismos de la violencia.

<sup>73</sup> Al tratar cómo se da simultáneamente lo premoderno y lo moderno, Segato se refiere a esta autora, quien “no ve en el asesinato del padre el acto violento que funda la vida en sociedad y da paso a un contrato entre iguales, y se sitúa en cambio en un momento precedente que habla de la posibilidad de dominación del patriarca” (2003/c: 28). Por eso ella asume lo que Pateman plantea: que el acto primigenio que instituye la primera Ley que fundamenta el orden social no es el asesinato del padre para poner fin al incesto, con lo que dicha autora se distancia de Freud, Lévi-Strauss y Lacan, para ubicar en cambio en la violación aquel acto originario.

Como norma y proyecto de autorreproducción, para Segato el patriarcado posee una potente, aunque a veces inmensamente sutil, expresión discursiva. Por eso, se plasma en un orden simbólico, fundamentalmente la posición del patriarca, la cual adquiere y traspone significantes variables a través de las diversas interacciones sociales.<sup>74</sup> En cuanto a las mujeres, señala que su posición es ambigua, tanto que llega a decir que se comportan “como un verdadero anfibio: parte sujeto, parte objeto; parte hablante, parte signo” (2003/d, 64). Ahora bien, lo que es evidente para ella es que en este ámbito de lo simbólico la vigilancia del patriarcado y su coacción se despliegan como censura, en la cual los significantes son disciplinados y organizados por categorías que corresponden al orden patriarcal. Por eso, culturalmente el discurso sobre el género limita, restringe, ciñe, enmarca las prácticas (Segato: 2003/b, 15). No puede extrañar, entonces, que entienda el patriarcado como un medio donde las formas violentas de relacionarse están tan naturalizadas que se vuelven una atmósfera que se respira cotidianamente. Aclaro que, dada esta relación visceral, intrínseca, entre el patriarcado y la violencia, particularmente la violencia contra las mujeres, continuaré desarrollando el pensamiento de Rita Segato en el apartado que sigue, por su profunda reflexión y extensa producción acerca de estos temas.

Antes de pasar a la segunda parte del primer capítulo, quiero señalar que he buscado hacer un recorrido desde los/as que fueron los/as primeros autores/as que estudiaron y esbozaron distintas cuestiones acerca del patriarcado, su origen, su organización, sus jerarquías, pasando por diversas autoras feministas hasta nuestros días, mostrando lo que plantearon acerca de aquella organización sociocultural, para poder comprender esta realidad tan antigua pero que se sigue reproduciendo y actualizando en sus manifestaciones hasta nuestros días. Y esto más aún cuando comprobamos que dicha reproducción se promueve y se realiza con enorme vitalidad, creatividad y nuevas vigencias, en definitiva, con una fuerza hegemónica que lleva a preguntarse qué posibilita la persistencia de tal hegemonía. De alguna manera, el recorrido realizado fue un intento de sentar a la mesa de la discusión –si

---

<sup>74</sup> Describe al *pater familias* como quien se entiende como dueño del espacio privatizado que es el ámbito familiar. Es más, por este estatus es quien cumple un mandato de posesión sobre dicho ámbito y los cuerpos que habitan en él (cf. 2010/b).

se me permite la imagen— a diversas/os autoras/es para ver en qué coincidían, asumían y continuaban, profundizando, las líneas de sus predecesoras/es y en qué problematizaban, cuestionaban, discrepaban de aquellas/os, planteando otras hipótesis y propuestas, muchas consideradas como superadoras.

### 1.2- Entronque de patriarcado y violencia, particularmente contra las mujeres

Es frecuente oír que hay una *relación intrínseca* entre patriarcado y violencia. Esto es lo que pretendo afirmar al recurrir al término “entronque”, aun reconociendo que autoras feministas latinoamericanas lo utilicen con un significado específico en orden a explicar nuestra propia realidad continental.<sup>75</sup> Pues bien, entiendo *entronque* como la relación de origen, correspondencia o dependencia de una cosa con otra, y *entroncar* como establecer o reconocer una relación o dependencia entre varias personas, ideas, acciones, etc. Asumo esta expresión porque pienso que, dado su modo de organización jerárquica, binaria, heteronormativa, esencialista, el patriarcado necesariamente genera violencia, una violencia que se manifiesta en particular contra las mujeres, sobre todo aquellas que han osado desafiar los estereotipos establecidos como “femeninos”, pero que no se reduce sólo a ellas, sino que también se ejerce sobre niños y niñas, varones considerados subalternos por alguna circunstancia o cierta identidad —condición social, racial, física, de género, etaria...—, o que han sido feminizados<sup>76</sup> como un modo de expresar el desprecio, la

---

<sup>75</sup> Julieta Paredes, feminista boliviana, lo propone para señalar que al patriarcado precolonial se le sumó el patriarcado colonial, produciendo un “entronque” que sumó poder, virulencia, agresividad, al patriarcado anterior. Dice: “La opresión de género no sólo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, que cuando llegaron los españoles se juntan ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia. Este es el entronque patriarcal del que hablamos” (2014: 72). Por su parte, Francesca Gargallo se refiere al “entronque patriarcal” como “la adaptación del patriarcado indígena a las formas más severas del patriarcado católico colonialista” (2013: 270).

<sup>76</sup> Explica Segato: “En el caso del castigo a niños varones violándolos, el castigo mismo es la feminización de sus cuerpos, su desplazamiento a la posición femenina —incluso, vale la pena comentar aquí, la violación de las mujeres es también su destitución y condena a la posición femenina, su clausura en esa posición como destino, el destino de cuerpo victimizado, reducido, sometido—. Cuando se viola a una mujer o a un hombre, la intención es su feminización. Esto porque nos atraviesa un imaginario colectivo que confiere significado a la violación y que establece la relación jerárquica que llamamos «género», es decir, la relación desigual que vincula la posición femenina y la posición masculina” (2014/c: 103). Por su parte, Pierre Bourdieu afirma: “Encima o abajo, activo o pasivo, estas alternativas describen el acto sexual como una relación de dominación” (2000: 33). Y Michelle Perrot señala que uno de los motivos por los que se persigue y condena a las brujas durante la Inquisición es porque “manifiestan una sexualidad desembocada: tienen la «vagina insaciable» según *El martillo de las brujas*, y practican una sexualidad subversiva [...] [Subversión]

humillación, la subordinación, el dominio sobre ellos.<sup>77</sup> No puede extrañar, entonces, que autoras/es feministas se refieran explícitamente a esa íntima y necesaria relación entre patriarcado y violencia. Así, por ejemplo, en una importante obra colectiva como es *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*, de los seis capítulos que la constituyen, el primero se titula “El feminicidio es tan antiguo como el patriarcado” (pp. 71-165) y el segundo “La casa patriarcal: el lugar más letal para las mujeres” (pp. 167-287) (cf. Russell y Radford: 2006), con lo que se muestra que la violencia generada por el patriarcado se manifestó a lo largo de la historia y sigue extendiéndose hasta nuestros días, enquistada en realidades tan cotidianas como es la vida familiar. Por su parte, Marcela Lagarde muestra las contradicciones de la ideología y la política patriarcal cuando dice que:

[L]a violencia a las mujeres es *una constante en la sociedad y en la cultura patriarcales*. Y lo es, a pesar de ser valorada y normada como algo malo e indebido, a partir del principio dogmático de la debilidad intrínseca de las mujeres y del correspondiente papel de protección y tutelaje de quienes poseen como atributos naturales de su poder, la fuerza y la agresividad. (1997: 258, más las cursivas).

Ahora bien, poniendo el foco de atención en la violencia contra las mujeres vale señalar que frecuentemente se piensa sólo en la violencia física, y se olvidan, silencian o invisibilizan otras violencias, muchas veces sutiles y enmascaradas, que impiden una vida plenamente humana. Para dar cuenta de la complejidad de este fenómeno hago uso del lenguaje de los DDHH, aun a riesgo de resultar anacrónica.<sup>78</sup> Lo hago porque entiendo que el lenguaje jurídico puede servir

---

de los gestos: atrapan a los hombres por detrás o los montan, invirtiendo la posición que la Iglesia considera la única posible (la mujer sobre su espalda, el hombre sobre ella)” (2008: 114).

<sup>77</sup> Son cada vez más frecuentes las denuncias sobre feminización de varones a través de abusos –sexuales habitualmente– utilizados como armas de guerra en numerosos países. Por ejemplo, el escándalo mundial por las torturas en la cárcel de Abu Ghraib contra prisioneros durante la ocupación militar de los EEUU en Iraq, muchas de ellas violaciones sexuales de varones, crímenes que salieron al conocimiento público en el 2003. En el caso concreto de Argentina, se puede señalar que fue muy difícil y supuso un largo proceso admitir como un método específico de tortura la violación, pero que hoy se reconoce que éste fue utilizado particularmente contra las mujeres, pero también sobre varones a los que se feminizó en los campos de concentración durante la dictadura militar, a tal punto que desde el 2011 se considera como un delito de lesa humanidad y, por tanto, un delito que no prescribe (cf. Zurutuza, 2011)

<sup>78</sup> Lo digo en el sentido propio del término, en tanto no se corresponde a la época que se pretende tratar, ya que me servirá como marco teórico para analizar un texto bíblico escrito en el s. VI a.C. y que narra un hecho que puede haber ocurrido alrededor del s. XII a.C.

también como marco teórico para analizar hechos lejanos en el tiempo, dado su intento por ser un discurso claro, neutral y abarcativo de toda la realidad.

Comienzo recordando la *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer*, conocida como *Convención de Belém do Pará*. En su art. 1º afirma: “Para los efectos de esta Convención debe entenderse por violencia contra la mujer cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado”, y señalaba los tipos de violencia contra la mujer, los ámbitos en que se manifiesta y quiénes pueden ejercerla:

Se entenderá que violencia contra la mujer incluye la violencia física, sexual y psicológica: a) que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer, y que comprende, entre otros, violación, maltrato y abuso sexual; b) que tenga lugar en la comunidad y sea perpetrada por cualquier persona y que comprende, entre otros, violación, abuso sexual, tortura, trata de personas, prostitución forzada, secuestro y acoso sexual [...] ; y c) que sea perpetrada o tolerada por el Estado o sus agentes, dondequiera que ocurra. (Cf. OEA, 1994: art. 2º).

Al afirmar que la violencia contra la mujer está “basada en su género”, Belém do Pará está dando a entender que ésta se genera en una relación desigual de poder.<sup>79</sup> Por su parte, en Argentina, la Ley 26485, *Ley de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que*

---

<sup>79</sup> Esta Convención fue adoptada por unanimidad el 9 de junio de 1994, en el vigésimo cuarto período ordinario de sesiones de la Asamblea General de la OEA. Entre *sus antecedentes*, uno remoto es la *Declaración Universal de los DDHH* (cf. ONU, 1948), ya que al referirse a las/os sujetos de derechos decía: “*Toda persona* tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, *sexo*, idioma, religión, opinión política o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (art. 2, *más las cursivas*), y en relación al tema específico de la violencia, decía: “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes” (art. 5). Ahora bien, aunque se suponía que incluía a las mujeres en tanto que “personas” y en la medida que se había dicho expresamente que no debía tenerse en cuenta entre otras distinciones la del sexo –en esa época no se distinguía entre sexo y género–, aun así fue necesario un proceso posterior en el que se las fue explicitando como sujetos de derechos. En el tema específico de la violencia contra las mujeres desde las Naciones Unidas se impulsaron diferentes iniciativas, entre las que se destaca la *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* –conocida como CEDAW por su sigla en inglés: *Convention for Elimination of Discrimination Against Women*– (cf. ONU, 1979).

*desarrollen sus relaciones interpersonales* amplía esta clasificación al reconocer entre los tipos de violencia no sólo la física, la psicológica y la sexual, sino también la económica y patrimonial, y la simbólica (art. 5) y al señalar seis modalidades de manifestación: doméstica, institucional, laboral, contra la libertad reproductiva, obstétrica, y mediática, ámbitos consignados con sus respectivas definiciones (art. 6) (cf. Congreso de la Nación Argentina, 2009).<sup>80</sup>

Aun así, esta tipificación no alcanza para abarcar la complejidad del problema. ¿Dónde ubicar, por ejemplo, la violencia de la invisibilización en dicha tipificación, tema central para esta investigación? Por eso presentaré en primer lugar la invisibilización de las mujeres como violencia, abocándome particularmente a la invisibilización en el lenguaje y en la Historia. En segundo lugar analizaré lo que se entienden como las expresiones más cruentas de la violencia patriarcal contra las mujeres: la violación, el feminicidio y la realidad de las guerras y el cuerpo de las mujeres.

### *1.2.1- La invisibilización de las mujeres como violencia*

El patriarcado subsiste, se produce y reproduce en sus diversas expresiones históricas a través de múltiples y variadas instituciones y medios. Alda Facio y Lorena Friess reconocen “entre otras/os: el lenguaje ginope, la familia patriarcal, la educación androcéntrica, la maternidad forzada, la Historia robada, la heterosexualidad normativa, las religiones misóginas, el trabajo sexuado, el Derecho androcéntrico, la Ciencia monosexual, la violencia de género, etc.” (1999: 26-27). Transcribo esta cita porque, además de coincidir con las autoras en gran medida en el estudio particularizado que en sucesivos apartados hacen de cada una de dichas instituciones y medios (1999: 26-38), dos de ellas/os tratan específicamente sobre la invisibilización,<sup>81</sup> entendida ésta en tanto agencia (sea

---

<sup>80</sup> Vale destacar que, además de esta Ley 26485, en Argentina se incorporó la figura de femicidio al Código Penal en 2012, como un tipo agravado de homicidio que establece “agravantes por el vínculo” y descarta el uso de atenuantes cuando el hombre tenga antecedentes por violencia. Específicamente, fue modificado el artículo 80 del Código Penal.

<sup>81</sup> Me refiero, concretamente, al lenguaje ginope y a la Historia robada, sin contar con que, de los otros medios e instituciones, más de uno/a produce también dicha invisibilización, por ejemplo cuando, por la dimensión sexuada del trabajo, el doméstico no es considerado trabajo –sin su consiguiente recompensa económica, obviamente– o como cuando el Derecho, con su pretendida “objetividad” neutral y universal, no tiene en cuenta a las mujeres.



voluntaria o involuntaria, ya que puede ser inconsciente de tan internalizado que tenemos la ideología patriarcal), pero también como el estado que aquella agencia provoca, o, dicho de otro modo, comprendida como una acción y como el efecto que tal acción produce. Pues bien, recordando que éste es un tema central de mi tesis, tanto de la Parte I (cf. además de este apartado que estoy tratando ahora, el 2.6) como de la Parte II, donde me refiero a ella más de una vez, trataré a continuación sobre la invisibilidad/invisibilización como un modo particular de la violencia contra las mujeres. Obviamente, la invisibilidad de la que estoy hablando no se refiere a la percepción sensible, sino a condiciones, modos y procesos sociales violentos de confirmación o negación de la existencia, en definitiva, de reconocimiento. Como afirma Jean-Claude Bourdin, la invisibilidad social “es una categoría hermenéutica que se hace cargo de la interpretación de un fenómeno contradictorio que consiste en existir, en ser-ahí y, al mismo tiempo, en no ser visto/percibido u oído/escuchado” (2010, 17). Para este autor está claro que, si el sujeto que debiera percibir a otro no lo hace, esto se debe a que, por un lado, dicho sujeto está condicionada por marcos sociales que le impiden ver y oír, y por otro, a que el sujeto a ser percibido no puede serlo porque lo imposibilitan sus condiciones políticas de aparición. En definitiva, “el espacio social está constituido de modo tal que ellos no sean visibles” (2010, 19). Bourdin dice, además, que “la invisibilidad produce una herida psicológica y moral que se identifica con una forma de violencia ordinaria, que es tanto más ordinaria cuanto que la invisibilidad es vivida al modo de la «evidencia»” (2010, 27).<sup>82</sup> Vale señalar lo que esto supone en la subjetivación de las personas.

Ahora bien, entiendo que no se puede tratar esta realidad de la invisibilización sin referirnos particularmente a Judith Butler. Ya mencioné lo que la autora afirma al respecto en relación a lo que ella refiere como “seres abyectos” (cf. I.1.1.2.4).

---

<sup>82</sup> Destaco que a pesar de ser un muy buen artículo sobre esta problemática de la invisibilidad social, donde pone en diálogo autoras/es como Hegel, Arendt, Foucault, Butler, Spivak, sin embargo, el mismo Bourdin invisibiliza la invisibilización de género cuando no la menciona en ningún momento en su artículo. Afirma: “Lo que mantenemos es la invitación a preguntarnos cómo se efectúa en nuestros días el reparto entre aquellos que tienen parte en lo común y aquellos que no la tienen. Dos normas rigen la constitución de lo común: la nacionalidad y la clase”. (Le) pregunto: ¿dónde quedan dos modos de invisibilizaciones habituales, la producida por el sexismo y por el racismo, cosas que, además, se potencian cuando se cruzan? Esto mismo es una muestra más de cuán internalizados tenemos dichos esquemas socio-culturales y de la necesidad de una auto crítica permanente.

Dice: “Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas «*invisibles*», «inhabitables» de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo «invivable» es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos” (2002: 19-29, más las cursivas). Por su parte, en un libro más reciente como es *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ella plantea en más de uno de los artículos que lo componen lo que supone “el derecho a aparecer”, y esto no sólo para las/os invisibilizadas/os por cuestiones de género –el primer capítulo trata justamente de la “Política de género y el derecho a aparecer” (2017/b)–, sino también a aquellas/os que por determinadas condiciones no se les reconoce ese derecho en el ámbito público, como son, por ejemplo, las/os inmigrantes indocumentadas/os. Así, por ejemplo, refiriéndose a los trabajadores indocumentados que se congregaron en Los Ángeles, Butler señala:

Se supone que realizan una labor necesaria pero que *se mantiene oculta a la vista*, y de ahí que, cuando estos cuerpos laborantes *aparezcan* súbitamente en la calle, actuando como ciudadanos, exijan ser idénticos a esos ciudadanos que no solo *alteran la manera como ellos aparecen en la esfera pública*, sino también *la forma en que opera la esfera de aparición*. De hecho, esta esfera se activa y desactiva cuando una clase explotada y trabajadora sale a la calle *para hacerse presente y para expresar su rechazo a seguir siendo los invisibles de la esfera política*. (2017/c: 83, más las cursivas)

La autora se pregunta, además, qué suponen en estos tiempos los medios de comunicación en orden a esta visibilización: “¿Qué significa entonces aparecer en la política contemporánea? ¿Podemos considerar esta cuestión sin recurrir a los medios” (2017/c: 89). Ella lo ejemplifica con lo que ocurrió en la Plaza Tahrir en Egipto y cómo allí los medios fueron fundamentales para transmitir una impresión de la plaza pública y el espacio de aparición. En ésta y otras manifestaciones que va nombrando “[l]as escenas de la calle se vuelven políticamente potentes sólo cuando contamos con una versión visual y sonora que se transmita en directo o apenas unos minutos después, de manera que los medios no sólo informan del suceso, sino que se convierten en parte de la escena y de la propia acción” (2017/c: 95). Ahora bien, destaco también que en *Vida Precaria. El poder del duelo y la*

*violencia*, la misma Butler advierte que ciertas visibilizaciones no son positivas sino que, muy por el contrario, causan daño con su espectacularidad tendenciosa. En el capítulo 5, titulado precisamente “Vida precaria”, en el que reflexiona acerca de la noción de “rostro” introducida por Emmanuel Levinas, la autora advierte:

Tenemos que pensar los diferentes modos en que la violencia puede ocurrir: uno es precisamente *a través* de la producción del rostro, el rostro de Osama bin Laden, el rostro de Yasser Arafat, el rostro de Saddam Hussein. ¿Qué se hace en los medios con esos rostros? Han sido encuadrados, seguramente, pero también actúan de acuerdo con el marco que se les impone. Y el resultado es invariablemente tendencioso. Se trata de retratos mediáticos puestos a menudo al servicio de la guerra, como si la cara de Bin Laden fuera la cara del terror mismo, como si Arafat fuera la cara de la decepción, como si la cara de Hussein fuera la cara de la tiranía contemporánea. (2006/b: 177)

Refiriéndose luego a otros ejemplos más, se detiene particularmente en lo que significa los burkas para las mujeres afganas, su simbolismo cultural. Habla entonces del burka como signo de “pertenencia a una comunidad y a una religión, a una familia, a una historia de relaciones de parentescos más amplia [...] El burka opera como velo detrás del cual y por medio del cual la agencia femenina puede funcionar y de hecho funciona” (2006/b: 178). Cito tan extensamente por lo que Butler desarrolla a continuación. Se refiere a la violencia que supone la imposición de los presupuestos culturales occidentales, particularmente los estadounidenses, sobre otras culturas a las que se consideran atrasadas. Menciona unas fotos presentadas por el *New York Times* que retrataba a unas mujeres afganas que se habían quitado sus burkas y habían permitido ver sus rostros. Entonces, con una lúcida conciencia (auto)crítica, la autora denuncia:

El espectador norteamericano estaba listo, por así decirlo, para ver el rostro, y fue por la cámara y para la cámara, después de todo, que el rostro finalmente se desnudó, convirtiéndose en un instante en un símbolo de la exportación exitosa del progreso cultural norteamericano [...] No sólo fue captado por nuestras cámaras, sino que *dispusimos del rostro para captar nuestro triunfo y para justificar nuestra violencia, las incursiones en la soberanía, la muerte*

*de civiles. ¿Dónde están las marcas de la pérdida en esos rostros? ¿Dónde está el sufrimiento por la guerra? (2006/b: 178, mías las cursivas).*

Es un claro ejemplo de cómo este tipo de visibilizaciones son elocuentemente violentas y del daño que causan, aunque habitualmente ese daño pase inadvertido. Por otra parte, Rita Segato va a plantear también otra cara de esta visibilización negativa cuando habla de la “pedagogía de la crueldad” y muestra como es imprescindible la espectacularidad de la violencia para ir acostumbrándonos a esa violencia rapiñadora que deshecha vidas, cuerpos, historias, el medio ambiente, provocando que descendan nuestros niveles de empatía con el/la otro/a, sobre todo, con su sufrimiento (cf. 2014/c; 2015/a; 2016/b; 2018 y el apartado I.1.2.2.3).

Volviendo al tema de la invisibilidad como violencia, y tal como lo he adelantado, me detengo en dos modos específicos de invisibilización de las mujeres, el del lenguaje sexista y el de la Historia robada, ambos mencionados por Alda Facio y Lorena Friess como medios para la producción y reproducción del patriarcado (1999: 26-27). Lo hago por lo que cada uno de ellos supone en relación a lo que presento en la Parte II.

#### 1.2.1.1- La invisibilización por el lenguaje sexista

Cuando aprendemos una lengua ésta no sólo nos posibilita comunicarnos sino que también nos brinda un conjunto de conocimientos, valores, tradiciones, actitudes, ideologías, prejuicios, estereotipos... que nos sirven para organizar e interpretar la realidad, nuestras propias vivencias, más aun, para construirnos como personas. Así, la lengua constituye un producto social que acumula y expresa la experiencia de una sociedad concreta, actuando asimismo sobre la forma en que se percibe esa realidad. Por otra parte, la lengua no sólo refleja sino que a su vez transmite y al transmitir refuerza los estereotipos marcados socialmente. De allí que las relaciones jerárquicas, asimétricas, que se dan entre los sexos en nuestras sociedades de corte patriarcal se muestran en la lengua y la lengua contribuye a que estas relaciones se mantengan o transformen. No puede extrañar, entonces, que sean numerosas las teóricas feministas que hablan del uso sexista del lenguaje y de sus consecuencias para la vida de las mujeres. Algunas lo hacen como especialistas en

la materia.<sup>83</sup> Otras lo plantean en un diálogo interdisciplinario desde distintas ciencias humanas y sociales, como la antropología,<sup>84</sup> la filosofía,<sup>85</sup> el derecho.<sup>86</sup> Asumiendo la importancia del lenguaje en la transmisión de la realidad, en la construcción de la subjetividad, en la configuración del pensamiento, en las relaciones interpersonales, al reconocer la fuerza performativa del lenguaje, desde su posicionamiento feminista, en lo que estas teóricas coinciden es en que “toda lengua es política” (cf. Meana Suárez, 2010). Esto se muestra sobre todo en “el poder de nombrar”,<sup>87</sup> con todo lo que involucra este poder: crear y definir las palabras, fijar las reglas gramaticales de una lengua específica, proporcionar identidad a las cosas cuando se instituyen determinadas palabras o expresiones como puntos de referencia o se las relaciona unas con otras. De allí que Alda Facio y Lorena Fries afirmen que:

*El poder de nombrar [...] es el poder de conformar una cultura determinada, de establecer lo que existe y lo que no existe, lo que se considera natural y lo que no lo es, lo bueno y lo malo. El poder de la palabra es el poder de escoger los valores que guiarán a una determinada sociedad, pero más aún es el poder de crear una determinada realidad. (1999: 27, mías las cursivas)*

Por su parte, y relacionándolo directamente con el patriarcado, María Luisa Femenías y Paula Soza Rossi se refieren también a este “poder de nombrar”, vinculándolo con el “poder de asignar espacios”,<sup>88</sup> poderes ambos que tienen una

---

<sup>83</sup> Como es el caso de Mercedes Bengoechea, sociolingüista española, catedrática en filología inglesa, ex Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alcalá, o el de Teresa Meana Suárez, filóloga española y militante feminista. Ambas son referentes de la defensa del uso de un lenguaje no sexista.

<sup>84</sup> Por ejemplo, Marcela Lagarde y Rita Segato.

<sup>85</sup> Entre otras, Diana Maffía, María Luisa Femenías y Paula Soza Rossi.

<sup>86</sup> Tal el caso de Alda Facio y Lorena Friess, y aún de Rita Segato, cuando cruza con el derecho.

<sup>87</sup> Es para destacar que la Comisión Asesora sobre Lenguaje del Instituto de la Mujer de España se llama, sugerentemente, NOMBRA. La misma está “constituida por un grupo de especialistas en distintos campos del conocimiento que comparten el interés común de nombrar el mundo tal como es, en femenino y en masculino [...] Se plantea, por tanto, una revisión de conceptos como corrección, belleza o economía, ligadas a formas de uso de la lengua que ignoran la condición sexuada de la humanidad y la existencia de las mujeres como sujetos libres y autónomos con voz propia” (Alario, Bengoechea, Lledó y Vargas, 2007<sup>2</sup>: 5). Además de este texto, esta Comisión ha publicado otros para un uso no sexista del lenguaje, que están disponibles en la red.

<sup>88</sup> Esos espacios no son habitualmente igualitarios. Basta con señalar lo que supone el tan mentado “techo de cristal”, una metáfora que describe las barreras formales e informales que limitan el avance de las mujeres a posiciones de poder, de toma de decisiones, refiriéndose a los dispositivos discriminatorios que obstaculizan su desarrollo laboral, limitándolas y marcándoles un tope difícil de sobrepasar. Por su parte, el “piso pegajoso” es otra metáfora íntimamente vinculada a la anterior y que hace también al poder de asignar los espacios. Ésta refiere al hecho de que las mujeres

larga historia, anterior a la del contrato social. Señalan: “El patriarcado tiene el poder de nombrar y asignar espacios. Para que el contrato sexual como sujeción de las mujeres previa al contrato social –tal como lo ha explicado Carole Pateman<sup>89</sup> sea posible, es necesario una suerte de *contrato simbólico* en el lenguaje” (2009: 56). Y para mostrar lo que supone este poder de nombrar desde una perspectiva androcéntrica, utilizando una expresión de Derridá, afirman que “el patriarcado es un “falocentrismo”.<sup>90</sup> Dicen:

Allí los varones acuerdan que las mujeres no tengan lugar en el *logos*; es decir, que sea hablada, discursada, interlocutada por las palabras de otros, sin que se le permita una vez autorizada propia y un deseo diferente al nombrado por ellos. En este sentido el patriarcado es un falocentrismo, en la medida en que se erige en *Amo del Lenguaje*, en símbolo universal, en la metáfora maestra (del falo), en el poder de mirar y significar. Desde allí discursa sobre ellas para ellos. (Femenías y Soza Rossi, 2009: 56)

Es comprensible, entonces, que las teóricas feministas señalen que desde hace siglos el lenguaje construye poder, y que ha sido usado como sostén de las estrategias patriarcales en orden a ocultar y dominar a las mujeres (cf. Bengoechea 2012/a; 2012/b; 2012/c). De allí que se pueda afirmar que el lenguaje que hablamos habitualmente, por ser sexista, se vuelve un lenguaje violento, fenómeno que se replica con particularidades propias en casi todas las lenguas, lo cual es un signo más de la universalidad del patriarcado como constructo socio-cultural. Diana Maffía señala cómo esa violencia puede expresarse de un modo más o menos explícita. Dice: “El lenguaje puede resultar violento y discriminatorio de muchas maneras, unas son directas (como el insulto)<sup>91</sup> y otras son más indirectas (como el

---

continúan “atadas” a tareas domésticas, de cuidado y de organización de la vida familiar, lo que obstaculiza su participación en el mercado laboral y en la esfera pública. Esto tiene como consecuencia que muchas veces se vean obligadas a realizar doble y hasta triple jornada laboral, o bien a “elegir” –si se puede llamar así– entre su familia y su crecimiento profesional.

<sup>89</sup> Las autoras se están refiriendo a *El contrato sexual*, 1996 (cf. 1.1.2.2).

<sup>90</sup> El autor une el *logocentrismo* (centralidad/poder del conocimiento) y el *falocentrismo* (centralidad/poder del varón), reforzándose ambos estratégicamente para estructurar y garantizar el fundamento hegemónico de la razón patriarcal.

<sup>91</sup> Vale señalar cuántos insultos tienen una fuerte carga sexista. Por ser tan comunes, los hemos internalizado de tal manera que apenas si nos damos cuenta de dicho sexismo. Por eso se trata de visualizar tal violencia. Así, grupos militantes feministas cambian el “hijo de puta” por “hijo de yuta”, en referencia a la policía que tantas veces trata violentamente a trabajadoras sexuales, personas o grupos LGTTTBI y a colectivos feministas, o cuando teóricas feministas hacen “«el test de cambio de sexo»” para mostrar “la diferencia de significados que adoptan las palabras cuando

genérico masculino que nos deja fuera del lenguaje)” (2011: 67). Para esta autora es claro que, en cualquier forma como dicha violencia se exprese, todas precisan una reflexión feminista para producir “un efecto *político* sobre el lenguaje”. Por eso afirma: “Una *política feminista sobre el lenguaje* es la que incide en las relaciones de poder, la que explicita nuestra presencia en el discurso en primera persona, la que revela las trampas del lenguaje que nos enajenan de la igualdad y la justicia” (2011: 67, mías las cursivas).

Pues bien, una trampa primordial es la inclusión de las mujeres en ese masculino genérico al que se refería Maffía que nos lleva a la invisibilización, al silencio sobre nuestra existencia, el ocultamiento, la exclusión. Esto se produce por la confusión entre género gramatical y sexo de las personas. Es indiscutible que cuando la lengua designa cosas tiene un género gramatical específico. Así, por ejemplo, decimos “la tierra”, en femenino, y “el mundo”, en masculino. Se trata de lo que llamamos “accidentes gramaticales”, y son una convención, algo arbitrario, por lo que, en este caso, podríamos haberlos llamado también “el tierra” y “la mundo”. Ahora bien, como señala Teresa Meana Suárez, “cuando el género gramatical se refiere a seres sexuados, forma en nuestra mente, sobre el género masculino, seres del sexo masculino, y sobre el género femenino, seres del sexo femenino”. De allí que en las palabras que nombran a personas de diversos género –*gender* en inglés–, el género gramatical –*genus*– habitualmente coincide con el sexo de la/s persona/s que nombra: niños/niñas, profesor/profesora, juez/jueza...<sup>92</sup> Si se tiene en cuenta esto, usar el masculino, ya sea en singular para referirse a una mujer o en plural para referirse a un grupo mixto y, en algunos caso, hasta un grupo

---

son aplicadas en femenino o en masculino” (Maffía 2011: 68). La autora recuerda vocablos tales como “zorro/zorra”, “atorrante/atorranta” (en este caso se refiere, además, a un episodio ocurrido en la “honorable” Cámara de Diputados de la Nación), a los que se pueden agregar otros como hombre público/mujer pública, ligero/ligera, fulano/fulana, algunos de “los tantos vocablos en los que su versión femenina remite, inequívocamente, a la disponibilidad sexual y a la prostitución” (2011: 68). Sobre este “cambio de sexo” –género– de las palabras, cf. Meana Suárez 2002: 17; 2010.

<sup>92</sup> Es muy expresivo el ejemplo que recuerda al respecto: “Un día pusimos a dos escuelas a hacer un ejercicio: que niños y niñas de 5 años dibujaran la boda del tenedor y la cuchara. Una escuela era castellana y la otra era catalano parlante. Los primeros pusieron a la cuchara de novia y al tenedor de novio, pero los catalanes tienen la cullera y la forqueta, ambas de género femenino, entonces les dio igual, a veces la cullera era la novia o al revés. *Por eso me parece tan importante nombrar*. Si yo me rompo un brazo puedo decir que me rompí un miembro, pero si me rompo la pierna no diré que me rompí la miembro, en cambio, como mujer, yo puedo ser miembro de lo que me dé la gana. En Panamá, por ejemplo, ponen «los miembros y miembros del Parlamento», no hay ningún problema” (2010, mías las cursivas).

de mujeres, es indudablemente un hábito que, en el mejor de los casos, nos esconde o invisibiliza, y en el peor, nos excluye del proceso de representación simbólica que produce el lenguaje. En definitiva, la utilización del masculino para referirse a los dos sexos no consigue representarlos, sino que denota una perspectiva androcéntrica que considera a lo masculino como lo universal y a lo femenino como lo particular. Por eso Marcela Lagarde afirma claramente:

El hombre universal no es una construcción lingüística sino filosófica y política, con la que se subsume la categoría mujer en la categoría hombre, y se desaparecen todos sus contenidos de especificidad humana. Se construye en la historia, en las mitologías, las religiones, a través de las políticas de dominio y sus ideologías cotidianas. Los procesos que traicionan la pluralidad del castellano se nombran en esta lengua cultura patriarcal. No nos identificamos con ella; por eso con la a, con las otras formas del femenino y con la evocación de lo femenino, hacemos referencia a nuestro género. (Lagarde, 2009/b).

Lo femenino es tratado, entonces, como lo no masculino, algo que aparece como excepción a la regla.<sup>93</sup> Si bien uno de los tres pilares de la lengua es la economía de las palabras, junto con la precisión y la belleza, las teóricas feministas insisten que no es una repetición nombrar en masculino y femenino cuando se representa a grupos mixtos. No duplicamos, puesto que duplicar es hacer una copia igual a otra, y este no es el caso. Por eso Teresa Meana Suárez insiste que “si yo nombro niñas y niños no estoy repitiendo, estoy nombrando, y el lenguaje es para eso. Como dice Ana Mañeru: ¿quién decide esa especie de minimalismo llevada al extremo, esa especie de belleza mutilada que borra las experiencias de las mujeres, que nos hace invisibles del lenguaje?” (2010).

---

<sup>93</sup> Al referirse a “El lenguaje ginope” como una de las instituciones que reproducen el patriarcado, Alda Facio y Lorena Friess aplican esto al Derecho. Dicen: “Recientemente varias lingüistas feministas han llamado la atención sobre el importante rol que juega el fenómeno de los términos «marcados» en la consolidación de lo femenino y las mujeres como «lo otro», lo no universal, lo particular y lo específico [...] El término marcado es más específico mientras el no marcado es general. Así, la mujer es sentida como perteneciente al campo de lo específico y el hombre al campo de lo universal. Cuando esta «especificidad» o «particularidad» de lo femenino es llevada al campo de los derechos humanos, nos encontramos con el hecho de que el principio de igualdad es entendido como el deber de otorgarle a las mujeres los mismos derechos que tienen los hombres y no otros derechos que necesitamos las mujeres precisamente por ser personas subvaloradas” (1999: 29-30).



### 1.2.1.2- La invisibilización en la *Historia* robada

Otro modo de invisibilización de las mujeres es a través de lo que Alda Facio y Lorena Fries denominan “la Historia (con “H” mayúscula) robada” (1999: 33). Para entender esta expresión se debe distinguir entre lo que habitualmente se entiende como la *historia* esto es, los hechos pasados de los que se tiene memoria pero que no han sido registrados, y la *Historia* es decir, el registro y la interpretación que hacemos de tales hechos a través de un relato más o menos ordenado y detallado. La lengua inglesa permite distinguir entre *story* e *history*.

Pues bien, en cuanto a la *historia*, se puede decir que tanto las mujeres como los varones han sido actores y agentes de la misma. Más aun, las mujeres han participado y colaborado en la conservación de la memoria colectiva que plasma el pasado en tradiciones culturales, proporciona un vínculo entre las generaciones y conecta el presente con el pasado abriéndolo al futuro. Muchas veces lo hicieron a través de tradiciones orales, tradiciones de las cuales las abuelas y las madres han sido agentes fundamentales.

Sin embargo, si se focaliza en la *Historia*, hay que tener en cuenta que los primeros registros históricos de los que se tienen testimonios arrancan de la antigua Mesopotamia tras la invención de la escritura, y desde aquel tiempo hasta décadas muy recientes sus agentes fueron siempre varones, quienes escogieron y explicaron lo que para ellos era necesario testimoniar como histórico. Como dice Gerda Lerner:

Desde la época de las listas de los reyes de la antigua Sumer en adelante, los historiadores, fueran sacerdotes, sirvientes del monarca, escribas y clérigos, o una clase profesional de intelectuales con formación universitaria, han seleccionado los acontecimientos que había que poner por escrito y los han interpretado a fin de darles un sentido y un significado. Hasta un pasado reciente, estos historiadores han sido varones, y lo que han registrado es lo que los varones han hecho, experimentado y considerado que era importante. Lo han denominado Historia y la declaran universal. (1990: 20)

Así, salvo honrosas excepciones y hasta hace muy poco tiempo, lo que las mujeres hicieron y, menos aún, lo que experimentaron y cómo lo interpretaron, quedó sin registro, lo que provocó su invisibilización y olvido, permaneciendo al margen de lo que se consideraba digno de ser mencionado como histórico. Se puede

decir, entonces, que durante siglos y hasta milenios, la Historia era parcial, en tanto las mujeres –la mitad de la humanidad– quedaban sin registro de su pasado, y, también, que era sesgada, distorsionada, ya que se relataba sólo desde el punto de vista de la mitad masculina.<sup>94</sup> Recién en los años sesenta en Gran Bretaña y EEUU, y en los setenta en Francia surgió lo que se conoce como *Historia de las mujeres*.<sup>95</sup> En su libro *Mi historia de las mujeres*,<sup>96</sup> una historiadora de la talla de Michelle Perrot rememora cómo ella y tantas otras se fueron apropiando poco a poco de esa historia. De allí la afirmación con la que comienza el primer capítulo, al que tituló “Escribir la historia de las mujeres” (2008: 13-49). Dice: “La primera historia que quisiera contarles es la historia de las mujeres. Hoy en día se presenta como obvia: una historia «sin las mujeres» parece imposible. Sin embargo, no siempre existió” (2008: 13). Narra luego su propio proceso, desde su época de estudiante a profesora de La Sorbona, que la llevó de ser indiferente a la cuestión de las mujeres, hasta comprometerse personalmente en una historia que había que “conocer” y “hacer”. Entre otras cosas recuerda:

En 1973, con Pauline Aschmitt y Fabienne Bock hicimos un primer curso que llamamos “¿Las mujeres tienen una historia?”, título que delataba nuestras incertidumbres y traducía nuestra timidez. No estábamos seguras de que las mujeres tuvieran una historia [...] No sabíamos cómo enseñar esa historia. No teníamos métodos ni materiales. Apelamos a las sociólogas, más adelantadas que nosotras, y a nuestros colegas historiadores, y les preguntamos cómo habían resuelto en sus estudios históricos la cuestión de las mujeres. (2008: 15)

Conocer y hacer esa Historia fue pasar del silencio a la palabra, cambiar la mirada, las perspectivas de análisis, lo que les provocaba buscar otras premisas,

---

<sup>94</sup> Ante el argumento de que en el registro histórico quedaron olvidados y/o silenciados también muchos varones por prejuicios de intelectuales al servicio de las élites –campesinos, esclavos, proletarios, negros, indígenas...–, Alda Facio y Lorena Fries afirman que “un error no cancela otro error”, a lo que añaden que “el punto es que tanto los hombres como las mujeres han sufrido discriminación según su grupo, pero ningún hombre ha sido excluido del expediente histórico a causa de su sexo, mientras que todas las mujeres lo han sido a causa del suyo” (1999: 34 y 35).

<sup>95</sup> Michelle Perrot señala al respecto: “Muchas series de factores imbricados –científicos, sociológicos y políticos– convergieron en la emergencia del objeto «mujer» en las humanidades en general y en la historia en particular” (2008: 22), analizando luego de manera particular cada uno de esos factores y de qué manera posibilitaron el nacimiento de aquella Historia (cf. 2008: 22-24).

<sup>96</sup> He escrito “*Mi*” en negrita como un modo de respetar lo que ha destacado la misma autora al ponerlo en cursiva en el nombre de su libro.

hacer nuevas preguntas, ensayar otras metodologías. Ahora bien, se trataba de “una práctica militante en la producción de conocimientos” –en este caso, el conocimiento histórico– y no de quedarse sólo en “sumar acríticamente una historia de las mujeres a la historiografía general (económica, política, cultural, intelectual” (Halperin y Acha, 2000: 11), cosa necesaria en función de cambiar la conciencia histórica, porque si no esta nueva historia de las mujeres quedaría en un simple apéndice de la historia dominante, relegada en un estante de la biblioteca y algunas referencias bibliográficas, sin modificar la historiografía androcéntrica dominante. En nuestro propio contexto, en su obra *Mujeres en la Sociedad Argentina. Una historia de cinco siglos*, Dora Barrancos, reconocida historiadora argentina, constata un proceso de este carácter. Así, afirma que la disciplina histórica “pocas veces fue sacudida con tanta fuerza como aconteció con la reciente incorporación de la perspectiva de género. El significado de las relaciones entre los sexos fue tardíamente descubierto por el trabajo historiográfico y esto socavó algunos presupuestos de la historia como disciplina” (2010,11). Ahora bien, Barrancos aclara que no se trató de que la historia ignorara a las mujeres, pero como se redujo su participación exclusivamente al ámbito doméstico y a la esfera de lo íntimo, “apenas justificó su participación” (2010,11).

Por otra parte, es para destacar que para Perrot esta experiencia no fue aislada, sino un itinerario compartido, un movimiento colectivo –dice, por ejemplo, “Yo fui testigo de esta historia y, *junto con muchas otras, protagonista*” (2008:13, más las cursivas)–. Esto lo afirma no sólo en relación a sus colegas y/o colaboradoras/es personales, sino también a un gran movimiento global que se va extendiendo por todas partes. De allí que, después de nombrar los estudios que se dieron en EEUU, Gran Bretaña y otros países europeos, señale: “En pocas palabras: fue, es, *un movimiento mundial*, que hoy está particularmente vivo en Quebec, en América Latina (sobre todo en Brasil), en India, en Japón. El desarrollo de la historia de las mujeres *acompaña en sordina el «movimiento» de las mujeres* hacia su emancipación y su liberación” (2008: 16, comillas de la autora, más las cursivas).

También Joan Scott, una referente como historiadora feminista, desarrolla este tema y recuerda que el término “género” fue propuesto para alegar que “el saber de las mujeres transformaría fundamentalmente los paradigmas de la disciplina”

(1996: 267). Hace esta afirmación en su artículo “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, un texto fundamental para ver lo que significaron estas teorías para la disciplina histórica. Allí Scott afirma que sumar el estudio de las mujeres no sólo generó nuevos temas, sino que provocó también una revisión de las premisas desde las que se partía y de las normas de la obra académica existente. Entre otras cosas: “la inclusión de las mujeres en la historia implica necesariamente la redefinición y ampliación de nociones tradicionales del significado histórico, de modo que abarque la experiencia personal y subjetiva lo mismo que las actividades públicas y políticas” (1996: 267). Por eso su convencimiento de que esto suponía no sólo una nueva historia de las mujeres, sino una nueva Historia. Para esta autora, enfocar la disciplina histórica desde una perspectiva de género, más aún, desde una mirada feminista, supone indagar acerca de los roles de género y del/los simbolismo/s sexual/es en diversas sociedades y periodos históricos, para ver qué significado tuvieron y cómo funcionaron para reproducirse o para promover sus cambios. Pero Scott va más allá aún: propone que la perspectiva de género no reduzca el objeto de estudio sólo a las mujeres, los niños, las familias y las ideologías de género. Afirma:

Puesto que, según las apariencias, la guerra, la diplomacia y la alta política no han tenido que ver explícitamente con estas relaciones [las que se dan entre los sexos] el género parece no aplicarse a ellas y por tanto continúa siendo irrelevante para el pensamiento de historiadores interesados en temas de política y poder. Como consecuencia, se respalda cierto enfoque funcionalista enraizado en último extremo en la biología, y se perpetúa la idea de las esferas separadas (sexo o política, familia o nación, mujeres u hombres en la escritura de la historia). (1996: 272)

En definitiva, lo que a Scott le preocupan son los posicionamientos de género que quedan en algo sólo descriptivo, asumiendo que las relaciones entre sexos son relaciones sociales, pero que no cuestionan por qué se dan como se dan, cómo es su funcionamiento y cómo cambian. Si ésa es la perspectiva, “el género es un tema nuevo, un nuevo departamento de investigación histórica, pero carece de capacidad analítica para enfrentar (y cambiar) los paradigmas históricos existentes” (1996: 272). De allí que la autora presente diversos enfoques de historiadoras/es feministas

para el análisis de género en la historia: el primero de aquellas/os que intentaron explicar el origen del patriarcado (1996: 273-275), el segundo de las feministas marxistas (1996: 275-279) y el tercero que se basa en revisiones de distintas escuelas de psicoanálisis<sup>97</sup> (1996: 279-280), para sumar luego sus reservas y su propuesta. Critica, por ejemplo, que estas posturas limitan el concepto de género al ámbito de lo doméstico y no ven las consecuencias que tiene en otros ámbitos, fundamentalmente en la economía y en la política. Afirma:

No está claro de dónde proceden esos ordenamientos y por qué se articulan en términos de división sexual del trabajo. Tampoco en oposición a la asimetría se plantea la cuestión de la desigualdad: ¿Cómo podemos explicar [...] las persistentes asociaciones de la masculinidad con el poder, el valor superior asignado a los hombres sobre las mujeres, la forma en que los niños parecen aprender esas asociaciones y evaluaciones, incluso cuando viven fuera de familias nucleares o en familias en que las responsabilidades de los padres se dividen con equidad entre marido y esposa? (1996: 282)

Para Scott es fundamental privilegiar los sistemas simbólicos, atender de un modo particular a las formas en que las sociedades representan el género, y cómo lo utilizan para determinar las normas que rigen las relaciones sociales o para construir el significado de la experiencia, para constituir la propia subjetividad. Por eso su proclama: “Necesitamos rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, lograr una historicidad y una deconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual” (1996: 286).

Ahora bien, más allá de todas estas transformaciones que provocó introducir las teorías de género para el estudio de la Historia, Joan Scott da cuenta de la discordancia y el contraste entre una historia de las mujeres como obra reciente de alta calidad y la persistencia de su *status* secundario en la academia, cosa que se puede comprobar en la marginalidad de su presencia en los planes de estudio, libros de textos, trabajos monográficos, etc. Por eso afirma: “No ha sido suficiente que los historiadores probaran que éstas tenían una historia o que participaron en las conmociones políticas más importantes de la civilización occidental. En el caso de

---

<sup>97</sup> De EEUU nombra a Nancy Chodorow y Carol Gilligan.

la historia de las mujeres, la respuesta de la mayor parte de los historiadores no feministas ha sido el reconocimiento y luego la marginación o el rechazo.” (1996: 269). Por otra parte, la autora hace una observación, más aún, una advertencia, de qué la categoría “género”, al intercambiarse por su supuesto sinónimo “mujeres”, ha servido para quitar, o por lo menos disminuir, la mordiente política que suponía hablar de una historia de “las mujeres” y de la perspectiva “feminista” para hacer esa historia, apareciendo con una mayor “seriedad académica” tras su pretendida “neutralidad” y “objetividad” (cf. 1996: 270). Por eso, propone su propia definición de género que enlaza dos elementos que se integran: por un lado “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos”, y, por otra, “es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (1996: 289). Así, a partir de un desarrollo detallado de lo que suponen estos dos elementos que constituyen su definición de género (1996: 289-301), y aplicándolo a numerosos ejemplos de la historia, Scott termina su artículo desafiando(nos) con una serie de preguntas. Destaco una: “¿Por qué (y desde cuándo) han sido invisibles las mujeres como sujetos históricos, si sabemos que participaron en los grandes y pequeños acontecimientos de la historia humana?” (1996: 301), pregunta que ratifica este tipo particular de violencia contra las mujeres que es su invisibilización, en este caso, en la Historia, violencia que es habitualmente silenciada porque ni siquiera se tiene consciencia de la misma.

### *1.2.2- La violencia patriarcal contra las mujeres en sus expresiones más cruentas*

#### *1.2.2.1- La violación*

La realidad del abuso sexual, sobre todo de la violación como una de las expresiones más cruentas de la violencia contra las mujeres ha sido frecuentemente estudiada por teóricas/os feministas, desde diversas disciplinas: la psicología, el derecho, la antropología, la filosofía, la historia, la comunicación social, y también la teología. Justamente, es esa perspectiva feminista la que hace que se explique este fenómeno no como el acto aislado de un enfermo mental, alguien que sucumbe a sus bajos instintos,<sup>98</sup> sino como la consecuencia de las construcciones de género

---

<sup>98</sup> Marcela Lagarde señala: “La violación es concebida en el sentido común como expresión de la animalidad humana. Nada más ajeno a los animales que la violación, y nada más sofisticado culturalmente que ésta” (1997: 288).

en las que la superioridad masculina, su “potencia”, debe ser demostrada y se muestra en ese acto de sujeción y sometimiento femenino –sea de mujeres o de varones feminizados (cf. nota 76)–. Esta construcción que supone, por una parte, el poder masculino y, por otra, la sujeción femenina, es uno de los aspectos más reiterados entre las/os pensadoras/es feministas, intentando superar muchos de los equívocos y mitos que rodean el fenómeno de la violación y buscando explicaciones que puedan sustentar acciones eficaces para prevenir y superar este flagelo. Por eso, esta díada: poder y sometimiento, aparece en más de una de los intentos por definirla. Así, por ejemplo, una de las pioneras en el tema, Susan Brownmiller,<sup>99</sup> definió las violaciones “como actos de terrorismo al servicio de la dominación masculina” (citado por Hercovich, 1997: 13). La misma Inés Hercovich la explica como “[e]l uso tiránico del cuerpo de una mujer para satisfacción sexual de un hombre”, al que caracteriza como un hecho “tan antiguo como el mundo” (1997: 25), y afirma que, en diversos testimonios, lo que se insiste es en el robo y sometimiento de los cuerpos femeninos, o, dicho de otro modo, en el sexo forzado.

Pues bien, en su libro *El enigma sexual de la violación* (1997), esta autora (se) propone ir desmantelando muchos de los equívocos que existen en relación a esta experiencia tan traumática, experiencia mucho más frecuente de lo que puede imaginarse.<sup>100</sup> Recuerda que, cuando comenzó a investigar, preguntándose “en qué consiste una violación sexual, cuándo, cómo, por qué, a quiénes les ocurre, quiénes la perpetran”, consultó a quienes suponía con autoridad sobre el tema: “policías, abogados, jueces, médicos, psicólogos, asistentes sociales y religiosos”, y que, si bien ninguno se privó de opinar, en general “se encogían de hombros” y decían que había poco que decir al respecto (1997: 11). Por eso señala que de quienes más aprendió fue del testimonio de las mismas mujeres violadas: “El saber que sostiene este libro viene de atender los testimonios de estas mujeres. Casi cien víctimas de alguna forma de ataque sexual consumado o no, con diversas edades y condición.” (1997: 11). Una de las certezas que obtuvo de estas escuchas es que dichos

---

<sup>99</sup> Hercovich la presenta diciendo: “Feminista estadounidense autora del primer libro sobre el tema que tituló *Against our Will*, un clásico publicado en Nueva York por Bantam Books, 1981” (1997: 13, nota 2).

<sup>100</sup> Los estudios sobre el tema afirman que, en algún momento de sus vidas, una de cada cuatro mujeres sufre un abuso sexual que puede terminar en violación, lo que significa un porcentaje por demás elevado.

testimonios permanecen habitualmente como un zumbido molesto, un rumor que persiste pero que muchas veces subsiste sin pronunciarse, o, peor aún, sin ser oído. Por eso la autora insiste en que se debe escuchar a las víctimas y confiar en ellas, porque frecuentemente el clima de suspicacia contra estas mujeres se vuelve cruel, más cruel aun cuando el victimario es muchas veces alguien a quien se considera insospechable, como son los casos del padre, del abuelo, de la nueva pareja de la madre, del mejor amigo de los padres, etc. “En esos casos las humilladas ven sumarse prejuicios y multiplicarse la zozobra porque no sólo la intimidad dejó de ser abrigo sino que se extiende la intemperie: la familiaridad entre el agresor y la víctima da razones para desconfiar aún más de ésta” (1997: 19). Si a esto se suma que en la ideología patriarcal se concibe a las mujeres como seductoras, muchas veces se justifica la violación por la “maldad erótica femenina”, como señala Marcela Lagarde. Es más, “es común la amenaza que pone el mundo al revés: el violador amenaza con denunciar a la mujer de haber sido seducido y homologa en su discurso la seducción femenina con la violación masculina. De hecho, éste es un elemento ideológico clave del discurso sobre la violación” (1997: 273). De allí que las mujeres deben probar que han sido violadas,<sup>101</sup> prueba que supone no sólo investigar los hechos, sino husmear en la historia íntima, pasada y presente de quien fue violada, en definitiva, de quien sufrió el daño.

Pues bien, esta reconocida antropóloga mejicana es otra de las autoras que le dedica un espacio importante a investigar la cuestión –la realidad– de la violación. Ella escribió *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (1997), obra en la que presenta a través de esas cinco identidades tipológicas y de la categoría “cautiverio” rasgos propios de lo que habitualmente se entiende por opresión femenina, distinguiéndola en su especificidad de otras opresiones, como pueden ser las racistas, clasistas, etc.<sup>102</sup> En cuanto al tema específico de la

---

<sup>101</sup> Ya he dicho que también se viola a varones a quienes se ha “feminizado”. Más allá que en esos casos el paradigma patriarcal de género es evidente como sustento de esos abusos, lo expreso en femenino dado que las mujeres son violadas en un porcentaje significativamente mayor.

<sup>102</sup> En la “Presentación de la Segunda Edición” la propia Lagarde dice que el libro “[t]rata del dolor, del miedo, de la impotencia, de la servidumbre y de cosas que ocurren en el encierro de las mujeres *cautivas y cautivadas en el mundo patriarcal*. Es un libro de teoría antropológica cuyo eje es la opresión de las mujeres. En él se analizan las formas diversas en que la inferiorización de las mujeres justifica la discriminación que las excluye selectivamente de espacios, actividades y poderes, a la vez que las incluye compulsivamente en otros teóricamente irrenunciables” (1997: 15, *más las cursivas*).



violación, se puede ver que en el cap. VII, titulado “Violencia y poder”, lo explicita en más de uno de sus apartados,<sup>103</sup> con lo cual queda claro que Lagarde entiende que ésta es una de las manifestaciones más fuertes de la violencia patriarcal.<sup>104</sup>

Afirma:

La concepción feminista sobre la violación constituye una aproximación veraz a los hechos: el problema se centra en el poder, en el abuso, y en la irrupción erótica (mal llamada sexual), violenta, atentatoria de la integridad (no física, no sexual, erótica: total) de la persona. Por lo demás, se plantea la violación como un grado mayor de la violencia patriarcal generalizada a las mujeres. (1997: 260, nota 2)

Ahora bien, aun insistiendo que lo que más caracteriza a la violación es ese ejercicio de poder, Lagarde aclara que hay que distinguir entre fuerza y poder, porque existe una falsa conciencia sobre la fuerza física de los hombres como una de las principales explicaciones de la violación y un requisito para que ésta ocurra. Ella dice que si bien la violencia física se da frecuentemente, sin embargo también se dan otras violencias, como la emocional y la intelectual, interpretadas como demostración de fuerzas. En definitiva, “la violencia está sostenida en la fuerza política del violador frente a la mujer [...] Así, la fuerza gira en torno al atemorizamiento y a la humillación de la víctima, recalca las diferencias jerárquicas entre los géneros, y simboliza el sometimiento de la mujer al poder (físico) político del hombre” (1997: 262). Otro de los equívocos en relación a la violación que Lagarde quiere superar es la afirmación de que los agentes de abusos sexuales son exclusivamente varones. Por el contrario, la autora aclara que “la mayoría de los violadores son hombres, pero no la totalidad. Hay violencia erótica (patriarcal) perpetrada por mujeres en diversas situaciones: por ejemplo, por aquellas que tienen bajo su custodia a otras mujeres en instituciones totales: hospitales, cárceles, asilos” (1997: 260, nota 2), a la que se podría agregar las que se pueden dar entre mujeres en una relación lesbiana. Ahora bien, vale señalar que en estos casos también se habla de violencia patriarcal porque está inscrita en los parámetros que sostiene

---

<sup>103</sup> Concretamente: “La violación y la fuerza” (1997: 260-264); “Seducción femenina o violación masculina” (1997: 272-276); “Poder, democracia y violación” (1997: 284-286); “Las mujeres y la sociedad civil ante la violencia erótica” (1997: 288-292); “Violación al violador (1997: 292-293).

<sup>104</sup> Por otra parte, éste es uno de los capítulos que precede al análisis detallado de cada una de las cinco tipologías, por lo que se puede aplicar como una realidad presente en todas y cada una de ellas.

esta ideología.<sup>105</sup> Y ahondando sobre el peso ideológico que sostiene estas violencias, esto se puede relacionar con una de las consecuencias más graves que tiene la violación en la vida de las mujeres, dado el modo en que hemos sido socializadas. Se trata de lo que Flor Monfort llama “el fantasma de la violación”, esto es que

desde la infancia se produce una operación simbólica por la cual las mujeres estamos preparadas para ser violadas. Más que preparadas, “avisadas” de que puede ocurrir. De que la pollera corta, el pelo suelto, los labios pintados o una caminata de madrugada son señales, más que de peligro, de que una quiere que la violen. Y que si eso ocurre, más vale que llegues a la comisaría bañada en sangre. (Monfort, 2011)

Impresiona, además, cómo se ha desplegado ese aparato disciplinador tan fuerte del patriarcado por el cual toda mujer abusada o violada debe “callar o morir en el campo de batalla” (Monfort, 2011).

Profundizando en el tema, también Rita Segato inscribe la violación dentro de las coordenadas del poder masculino y sometimiento femenino (2014/c: 103). Así, en su libro *Las estructuras elementales de la violencia* ella la define como “el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables” (2003/c: 22). Pero ella avanza más aún. Después de una escucha prolongada de testimonios de presos por el delito de violación,<sup>106</sup> Segato escribe su tesis sobre lo que llama el “mandato de violación”, esto es, aquel mandato que “expresa el precepto social de que ese hombre debe ser capaz de demostrar su virilidad, en cuanto compuesto indiscernible de masculinidad y subjetividad, mediante la exacción de la dádiva de lo femenino” (2003/c: 40). Justamente, cuando estudia “La estructura de género y el mandato de la violación” (2003/c: 21-53),<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Señalo que es tema de discusión cómo se articulan las violencias lesbianas en relación al patriarcado, en orden a pensar si éstas reproducen la violencia patriarcal –en tanto imitan desigualdades, jerarquías, sujeciones y sometimientos–, o si se trata de otro tipo de violencia.

<sup>106</sup> Cf. 2003: 24, nota 2, donde Segato detalla en qué consistió el trabajo de investigación realizado entre 1994 y 1995 con estudiantes de antropología de la Universidad de Brasilia en la cárcel de Papuda, complejo penitenciario del Distrito Federal de Brasil.

<sup>107</sup> Hay que tener en cuenta que la autora comienza este capítulo diciendo que va a analizar lo que llama la “violación cruenta”, esto es, “la cometida en el anonimato de las calles, por personas desconocidas, anónimas...”, aun sabiendo que éstas representan una “porción insignificante de las formas de violencia sexual e incluso, muy probablemente, de las formas de sexo forzado”. Lo hace porque, si bien los abusos cometidos en la intimidad del hogar son mucho más frecuentes (en ese momento, las estadísticas afirmaban que eran un 70% de los abusos sexuales en distintas localidades

la autora analiza una serie de temas que recorren el discurso de los violadores y sugieren una triple manera de comprender dicho delito: “1- Como castigo o venganza *contra* una mujer genérica que salió de su lugar, de su posición subordinada y ostensiblemente tutelada en un sistema de estatus” (2003/c: 31). Segato explica que cuando la mujer se desplaza del lugar que se espera en el modelo patriarcal, se pone en entredicho la posición masculina en ese estatus. Por eso, en este caso, la violación es entendida como un castigo y como un acto disciplinador, y, por ende, el violador se auto comprende como un moralizador que pone a la mujer en su lugar. “2- Como agresión *o* afrenta *contra* otro hombre genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de un cuerpo femenino o en un movimiento de restauración de un poder perdido para él” (2003/c: 32). El mensaje de humillación y sometimiento se da a otro/s hombre/s a través y en el cuerpo (apropiado/usurpado) de sus mujeres –parejas, hijas, hermanas, sobrinas...-. “3- Como una demostración de fuerza y virilidad *ante* una comunidad de pares, con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos probándoles que uno tiene competencia sexual y fuerza física” (2003/c: 33), algo característico de las violaciones realizadas por patotas o pandillas, habitualmente las más crueles. Segato aclara que en el discurso de los violadores era frecuente la afirmación de que “aunque se trate de un delito solitario, persiste la intención de hacerlo *con, para, o ante* una comunidad de interlocutores masculinos capaces de otorgar un estatus igual al perpetrador” (2003/c: 33). Por eso más de una vez aclara que no es un crimen donde se busque placer sexual, sino la exhibición de la masculinidad entendida como sexualidad viril violenta. En definitiva, el hombre debe ejercer su dominio y lucir su prestigio ante sus pares para poder construir su subjetividad masculina.<sup>108</sup> Esto mismo la lleva afirmar que “la primera víctima del mandato de masculinidad son los hombres” (cf. 2017).

---

de Brasil), sin embargo, en el discurso de los violadores pudo encontrar “las claves de inteligibilidad de las agresiones de género en términos globales” (2003/c: 22).

<sup>108</sup> En otro de sus artículos donde profundiza este tema, afirma: “También son reconocibles [...] las dimensiones de *una construcción de la masculinidad* que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado «prehistoria patriarcal de la humanidad» [...] Esta masculinidad es *la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como estatus*, atravesando pruebas y enfrentando la muerte [...] *Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y la evaluación de sus pares*, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado «tributo femenino», para poder exhibir el paquete de potencias –bélica, política, sexual,

Termino este tema de la violación con el comentario de una teóloga, Nancy Bedford. En su artículo “De cara al feminicidio: un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica” la autora afirma:

La violación parece ser un buen indicador de cuánta violencia contra las mujeres se tolera en un contexto dado. Cuando se viola con impunidad a las mujeres, es probable que existan otros indicadores de violencia, incluyendo el asesinato. Por el contrario, la ausencia del fenómeno de la violación es un buen indicador del florecimiento de las mujeres. (2016: 324)

Es para señalar que Bedford sostiene esta afirmación en estudios etnográficos feministas, indicando, además, factores que posibilitan una sociedad relativamente libre de violaciones. Si bien reconoce que estos factores y su confluencia están ausentes en casi todas las sociedades, sin embargo, existen algunos “destellos de esperanza” que suponen otros modos de relacionarse. Desarrolla particularmente tres: “El fortalecimiento de las subjetividades” (2016: 325-327), “Las estrategias discursivas” (2016: 327-332) y “construir la paz” (2016: 332-334).

#### 1.2.2.2- El femicidio/feminicidio

El término fue desarrollado por la escritora estadounidense Carol Orlock en 1974. La feminista Diana Russell lo utilizó públicamente en 1976, ante el Tribunal Internacional de los Crímenes contra las Mujeres en Bruselas. Ahora bien, se puede decir que con el trabajo de Jane Caputi y Diana Russell, de principios de los '90 esta categoría, *feminicidio*, comienza a formar parte tanto del bagaje teórico como de la agenda política feministas. Nace justamente como un concepto político para visibilizar y denunciar la forma extrema de la violencia contra las mujeres, tratando de remover el velo de la neutralidad que encubre su asesinato. En su artículo “Feminicidio: Sexismo terrorista contra las mujeres”, Jane Caputi y Diana Russell hablan de un “continuo de terror antifemenino” y señalan una pluralidad de acciones que pueden provocarlo. Dicen:

El feminicidio es el extremo de un continuo de terror antifemenino que incluye una gran cantidad de formas de abuso verbal y físico: como violación,

---

intelectual, económica y moral– que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino” (2016/c: 113, comillas de la autora, más las cursivas).

tortura, esclavitud sexual (particularmente en la prostitución), abuso sexual infantil incestuoso o extra-familiar, maltrato físico y emocional, hostigamiento sexual (por teléfono, en las calles, en la oficina, y en el salón de clases), mutilación genital (clitoridectomía, escisión, infabulación), operaciones ginecológicas innecesarias (histerectomías gratuitas), heterosexualidad forzada, esterilización forzada, maternidad forzada (mediante la criminalización de los anticonceptivos y el aborto), psicocirugía, negación de alimentos a las mujeres en algunas culturas, cirugía cosmética y otras mutilaciones en nombre del embellecimiento. Siempre que estas formas de terrorismo resultan en la muerte son feminicidios. (2006: 57-58)

Años más tarde, en su artículo “Definición de feminicidio y conceptos relacionados”, la misma Russell hace memoria del proceso de consolidación del término, proceso que aún continúa. Recuerda: “[E]n 1992, Radford y yo lo definimos simplemente como «el asesinato misógino de mujeres por hombres»...”, y luego agrega que en la actualidad el término se ha ampliado “más allá de los asesinatos misóginos, para aplicarlo a *todas las formas de asesinato sexista*” (2006: 77), aclarando que no quería limitarlos sólo a los asesinatos de odio hacia las mujeres, sino que, al hablar de “asesinatos sexistas”, se suponían también aquellos motivados por la conciencia de superioridad sobre las mujeres, por deseos sádicos hacia ellas o por suponer derechos de propiedad sobre ellas.

Es importante aclarar que el término inglés *femicide* puede ser traducido indistintamente por *femicidio* o *feminicidio*, aunque hay una diferencia señalada por Marcela Lagarde. En la presentación del libro *Feminicidio: una perspectiva global*, ella dice que, al participar en el 2005 del *Seminario Internacional sobre el Feminicidio* organizado por la “Comisión Especial para Dar Seguimiento a las Investigaciones sobre los Feminicidios en la República Mexicana”, Diana Russell avaló la traducción de *femicide* como “feminicidio”.

Mi intención fue aclarar, desde el término mismo, *feminicidio*, que no se trata sólo de la descripción de crímenes que cometen homicidas contra niñas y mujeres, sino de la construcción social de estos crímenes de odio, culminación de la violencia de género contra las mujeres, así como de la impunidad que los configura. Analizado así, el feminicidio es un crimen de

Estado, ya que éste no es capaz de garantizar la vida y la seguridad de las mujeres en general, quienes vivimos diversas formas y grados de violencia cotidiana a lo largo de la vida. (2006/b: 12)

Y aclara que, como Diana Russell estuvo de acuerdo con su propuesta “con su aval, a lo largo de estas páginas *femicide* ha sido traducido por *feminicidio* (2006/b: 13). En definitiva, Lagarde propone esta expresión para no confundir *femicide* con la simple feminización del homicidio, sino para referirse a esa matriz androcéntrica-patriarcal que, como constructo social, provoca, sustenta y justifica estos crímenes sexistas. En ese sentido, se puede decir que la expresión feminicidio tiene una mayor potencia política y es más abarcativa porque “señala también al Estado y a las estructuras judiciales que naturalizan la misoginia y con ello la impunidad, responsabilizándolos por los asesinatos de mujeres, ya sea por inacción, tolerancia u omisión” (Hendel, 2017: 87). Por otra parte, la misma Lagarde insiste en hablar de *violencia feminicida* y no sólo de feminicidios, para aclarar que muchas veces algunas mujeres y niñas sobrevivieron a esa violencia extrema, lo que no las liberó de pasar por esas experiencias de opresión y sufrimiento. Esta expresión quedó explícitamente enunciada en la *Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, de la cual Lagarde, como diputada, fue una de las principales redactoras, y que fue aprobada en México en 2006. En el capítulo V, artículo 21, esta Ley explicita:

Violencia feminicida: es la forma extrema de la violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y *puede culminar* en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres. (Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, 2006, más las cursivas)

Nuestro país se sumó a este proceso de visibilización, explicación y concientización sobre este flagelo social cuando, desde el Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano”, entre sus aportes, acuñan la expresión “femicidio «vinculado»” al analizar “las acciones del femicida para consumir su fin; matar, castigar o destruir psíquicamente a la mujer sobre la cual ejerce la dominación” (Observatorio de Femicidios en Argentina, 2013: 25). Desde

dicho Observatorio explican que este crimen puede darse de dos maneras: 1º) de personas que fueron asesinadas al intentar impedir el feminicidio o que quedaron en medio de lo que denominan “la línea de fuego”; y 2º) de personas afectivamente significativas para la mujer a quien el feminicida pretende castigar o destruir psíquicamente a través de aquel asesinato, habitualmente sus hijos/as –muchas veces hijos/as también del feminicida– o nuevas parejas. Otro aporte generado en Argentina en orden a la visibilización y concientización de esta problemática fue la creación del colectivo feminista #Ni una menos que desde el 3 de Junio de 2015 impulsó las marchas #Ni una menos,<sup>109</sup> marchas que se realizaron no sólo en más de 80 ciudades en Argentina, sino que también se replicaron en Uruguay, Chile, Perú, México y España.

Rita Segato ha trabajado más de una vez la categoría feminicidio, entre otros lugares en el artículo “Qué es un feminicidio. Notas para un debate emergente” (2006). Allí la autora rescata varios de los aportes de Jane Caputi y Diana Russell en su clásico texto “*Femicide: Speaking The Unspeakable*” (cf. 1990). En concreto: a) *la intención de las autoras*: “desenmascarar el patriarcado como una institución que se sustenta en el control del cuerpo y la capacidad punitiva sobre las mujeres, y mostrar la dimensión política de todos los asesinatos de mujeres que resultan de ese control y capacidad punitiva, sin excepción” (2006: 3). b) *la importancia estratégica de esa politización*, en tanto subrayan la misoginia que impregna el ambiente patriarcal en donde poder y masculinidad se identifican. Por eso hablan de “crímenes de odio” y del desprecio del cuerpo femenino y de los atributos asociados a lo femenino. c) *algunas expresiones de aquel artículo*, por su particular expresividad, tal como “terrorismo sexual”<sup>110</sup> para referirse al modo en que se inhibe la libertad de las mujeres a través del terror, presionándolas a “permanecer en el lugar asignado a su género en un orden patriarcal” (2006: 3). Aun así, y

---

<sup>109</sup> Y que se repitieron hasta nuestros días: el 3 de Junio de 2016, esta vez con la consigna #Vivasosqueremos; el 19 de octubre de 2016, día en que, además de la la Marcha, se realizó un “paro de mujeres” entre las 13:00 y las 14:00, por el que miles de mujeres en todo el país suspendieron sus actividades; el 3 de junio del 2017, cuando entre los principales reclamos se denunció el nuevo ciclo de endeudamiento externo, por “empobrecer sobre todo a las mujeres y a nuestros hijos”, aumentando así la fragilidad y la violencia; y el 4 de Junio de 2018, con la consigna #NiUnaMenos por abortos clandestinos.

<sup>110</sup> Para este tema destaco el artículo de Rhonda Copelon: “Terror íntimo: la violencia doméstica entendida como tortura” (cf. 1997).

haciendo alusión a varias discusiones de las que ella ha formado parte, la autora se pregunta “si la palabra feminicidio debe englobar todo y cualquier asesinato de mujeres o debe reservarse para una categoría más restricta” (2006:2), cosa que luego desarrolló extensamente en otros artículos cuando afirmó, por ejemplo, que “es necesario separar los tipos, los móviles, los contextos que producen la letalidad femenina” (2016/d: 156). Por eso propone reconocer algunos de dichos asesinatos como femi-geno-cidio, ya que “hay mujeres que no mueren en el campo de lo íntimo y por eso todo el protocolo debería ser adaptado. Estos casos se aproximan a los crímenes de guerra o de paraguerra [...] Si no separamos estos crímenes, no pueden ser comprendidos, no se puede echar luz sobre ellos, no se pueden investigar, no pueden ser juzgados” (2016/d: 156). Pues bien, siguiendo esta propuesta de Segato, esto es lo que analizo a continuación.

#### 1.2.2.3- Las guerras en el cuerpo de las mujeres. El femi-geno-cidio

Rita Segato comenzó a plantear esta cuestión cuando en julio del 2004 fue invitada por dos mujeres de las organizaciones mexicanas “Epikēia” y “Nuestras Hijas de Regreso a Casa” para intentar respuestas a los numerosos y horribles crímenes de mujeres que asolaban a Ciudad Juárez, en la frontera con EEUU, desde hacía entonces más de una década (cf. 2004/2005). Ella misma cuenta que la invitaron “porque el modelo sobre el mandato de masculinidad que presenté en *Las estructuras elementales de la violencia* encajaba como un guante a la mano para entender los crímenes de mujeres” (2016/d: 155). Se trataba de aquel modelo que refiere, entre otros puntos, a un “mandato de masculinidad”, a la “cofradía de varones” o “hermandad masculina” entendida como un pacto que precisa “víctimas sacrificiales”, y donde las mujeres –sus cuerpos– ocupan sólo un papel utilitario (cf. 1.1.2.5). Estando en Ciudad Juárez, en diálogo con las mujeres de esos colectivos y con los familiares de las víctimas, ella se da cuenta que hay que distinguir y “hablar de *feminicidios* para todos los crímenes de mujeres con intención letal” y diferenciar algunos, a los que propone llamar *femi-geno-cidios*, “que no pueden ser referidos a móviles personales ni a la interpersonalidad” (2016/a: 157). Comienza entonces a hablar de lo que llamó en un comienzo el “Segundo Estado”, y que hoy prefiere nombrar como “Segunda Realidad” en referencia a una Primera Realidad,



constituida por todo lo que está regido por la esfera del Estado y aquella como “una realidad especular” y que se halla “en el subsuelo de ese mundo de supuestas transparencias” (2014/c: 84). Para Segato se produce un proceso de “mafialización” (2014/c: 88) que provoca “nuevas guerras” o “nuevas formas bélicas”, que son las que sustentan, proponen y retroalimentan esa Segunda Realidad paralela, y que se expresan con enorme crueldad en el cuerpo de las mujeres. Como señalan Verónica Gago y Raquel Gutiérrez en el “Prólogo” al libro de Segato *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*:

Hay una novedad, incluso en su repetición. La guerra toma nuevas formas, asume ropajes desconocidos. Y no es casual la metáfora textil: su principal bastidor en estos tiempos es el cuerpo femenino. Texto y territorio de una violencia que se escribe privilegiadamente en el cuerpo de las mujeres. Cuerpos frágiles, ya no guerreros, a partir de los cuales se amenaza al colectivo en su conjunto. (2014: 5)

Desde el mismo título de este libro se entrelaza la guerra y el cuerpo de las mujeres, y se lo hace por una preocupación política, porque se entiende que hay una íntima relación entre los modos de desposesión, agresión y captura de lo femenino y de lo popular comunitario, pero también se observan horizontes de resistencias, de unos modos de hacer, pensar y sentir que abren posibilidades frente al despojo sistemático. No extraña que Gago y Gutiérrez terminan su prólogo con un fuerte llamamiento: “Para establecer límites a la violencia desbocada, entender lo que pasa es, por decirlo rápido y sin retórica, una cuestión de vida o muerte” (2014: 13).

Ahora bien, para entender la hipótesis de Segato, hay que saber que ella enmarca este tema teniendo como telón de fondo una discusión feminista sobre si se deben reconocer diferentes modos de patriarcados. La autora distingue tres posturas: “Una primera posición, que de una forma simplificadora podríamos caracterizar de eurocéntrica, dice que el género es igual acá, allá y, si se quiere, peor en el mundo «periférico» visto desde Europa” (2016/d: 167).<sup>111</sup> Una segunda postura, representada por la feminista argentina María Lugones, que ella ubica “en

---

<sup>111</sup> La autora critica como “ahistórica y antihistórica” esta postura, denunciando “una posición de superioridad de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora colonial/modernizadora” (2016/c: 111), sobre las mujeres no-blancas, indígenas y negras de los continentes colonizados.

el otro extremo”: “Tomando evidencias etnográficas e históricas de un conjunto de autoras, ella [Lugones] afirma que en el mundo precolonial no existía nada como el género” (2016/d: 167. Cf. Lugones: 2008). Segato se sitúa en “un término medio”. Explica:

Mi posición es que en el mundo precolonial sí existía el patriarcado, la jerarquía de género, el mayor prestigio de los hombres y de las tareas masculinas, y una cierta violencia, porque donde hay jerarquía tiene necesariamente que ser mantenida y reproducida por medios violentos. Pero ese patriarcado era o es, porque todavía existe, y existe en muchos lugares aun en recesión, un patriarcado de *bajo impacto* o *baja intensidad* [...] Lo que ocurre en el tránsito a la modernidad es esa captura colonial del hombre no blanco y una caída abrupta del espacio doméstico en valor y politicidad. (2016/d: 167; cf. 2016/c: 112).<sup>112</sup>

Así, diferenciando los “patriarcados de baja intensidad” o “bajo impacto”, previos a la colonia, de los “patriarcados propios de la modernidad”, la autora identifica estos últimos con el “*frente capitalista estatal-empresarial-mediático-cristiano*,”<sup>113</sup> siempre patriarcal y permanentemente colonial” (2016/d: 164). Se detiene en su caracterización, y dice que en este último ha habido una “vuelta de tuerca” (2016/d: 165) histórica, sobre todo en lo que hace a la “pedagogía de la crueldad”, esto es a la expresividad de la violencia para acostumbrarnos al espectáculo de la crueldad, bajando los niveles de empatía con el sufrimiento del otro (cf. 2015/a; 2016/a; 2018). Así, las víctimas no son consideradas personas, sino cosificada y tratadas como basura, residuos.<sup>114</sup> Los crímenes no son instrumentales sino expresivos, en tanto a través de dichos crímenes la fraternidad inscribe su discurso en el cuerpo de las mujeres a las que secuestró, torturó e inseminó colectivamente, para desecharlas al final de la ordalía (cf. 2006: 7). Para Segato esto tiene que ver

---

<sup>112</sup> Segato se está refiriendo a la capacidad de participación en las decisiones que afectan a la vida de toda la colectividad, a la deliberación sobre el bien común, en las cuales las mujeres intervenían en el patriarcado precolonial, pero que se anula luego, al privatizar el espacio doméstico, porque se produce el “secuestro de toda política” (cf. 2016/c: 116).

<sup>113</sup> Cuando habla de Brasil, se refiere a grupos evangélicos, con enorme fuerza política.

<sup>114</sup> Explica: “Llamo *pedagogías de la crueldad* a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En este sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá de matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto “ (2018: 11).

con la capacidad “rapiñadora”, cosa que en esta etapa del capitalismo<sup>115</sup> se ejerce tanto sobre el cuerpo de las mujeres como sobre el medio ambiente, ambos entendidos como “territorios”<sup>116</sup> a ser apropiados, conquistados, expoliados (2014/c: 91). Explica:

Antes, en las guerras hoy consideradas convencionales, desde el mundo tribal hasta las guerras entre Estados durante el siglo XX, la mujer era capturada, como el territorio [...] La mujer siempre fue apropiada, violada o inseminada como parte de las campañas de conquista<sup>117</sup> [...] Pero no es esto lo que está pasado ahora. La tortura de las mujeres hasta la muerte es una acción de guerra de tipo distinto. Es la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer. No es su conquista apropiadora sino su destrucción. Y yo creo que es la expresión también de una nueva relación rapiñadora con la naturaleza (2014/c: 101-102).

Para lograr esto Segato ve necesario esa pedagogía de la crueldad que promueve y va acostumbrando al espectáculo de la rapiña de la vida hasta dejar sólo desechos. Pues bien, en este marco ella propone que crímenes como los de Ciudad Juárez tienen que ser entendidos como un tipo particular de feminicidios donde se pueden trazar paralelos entre las categorías genocidio y feminicidio.

Esto es así porque este tipo de feminicidio idiosincrático de Ciudad Juárez es el asesinato de una mujer *genérica*, de un tipo de mujer solamente por ser mujer y por pertenecer a ese tipo, de la misma forma que el genocidio es una agresión genérica y letal a todos aquellos que pertenecen al mismo grupo

---

<sup>115</sup> Etapa de la “dueñidad”, como ella lo llama, aludiendo a que ya no podemos hablar como en los ’70 de mera desigualdad, sino de señorío de un pequeño grupo de personas que son dueños de la vida y de la muerte en el planeta (cf. 2016/b: 98, nota 1, acerca del informe OXFAM sobre la concentración de riquezas). Concretándolo en América Latina dice que “la reprimarización de la producción, la megaminería, la agricultura extractivista son los correlatos del régimen absolutista de mercado y de la fusión del poder político con la *dueñidad*; de allí resulta la agresión al ser humano y a su medio en forma extrema, sin dejar más que restos a su paso. Intemperie progresiva de la vida, mercadeo de todo y reserva de seguridad exclusiva para los propietarios y controladores de los mecanismos de Estado. Radicalización del despojo, etnocidio, genocidio y *conquistualidad*” (2016/b: 100).

<sup>116</sup> Habla de territorios y no tierra, en tanto aquellos suponen soberanía, jurisdicción y control jurisdiccional (cf. 2014/c: 80).

<sup>117</sup> También Inés Hercovich reconoce la violación sexual como una “estrategia informal pero básica de la guerra entre hombres, junto con el saqueo de los bienes, la matanza de los ancianos y el robo de los hijos”. Por eso señala que “en las guerras se viola en público, ante la vista de los hombres vencidos y de otras mujeres, todos ellos también destinatarios morales del oprobio” (1997: 18).

étnico, racial, lingüístico, religioso o ideológico. En ambos, los crímenes se dirigen a una categoría y no a un sujeto específico. (2006: 10)

En definitiva, el sujeto es despersonalizado, no se lo considera como sujeto, porque lo que predomina es la categoría de pertenencia y no sus rasgos biográficos. Por eso propone la categoría “Femi-geno-cidio” como una lucha por elevar el feminicidio a la categoría jurídica de genocidio de mujeres para estos crímenes de guerra o para-guerra, señalando concretamente cuáles son las condiciones para inscribirlo en el fuero internacional de los DDHH (2010/a: 16-17). Lo hace porque sabe del poder simbólico de la ley para constituir la realidad social, poder legitimado para “dar nombres”, con todo lo que esto supone a la hora de aspirar y exigir derechos, protecciones, garantías. Para la autora “se trata de los nombres de un mundo mejor, y de la eficacia simbólica de esos nombres” (2003/e: 126-127), más allá que discuta y se muestre escéptica acerca de su eficacia.<sup>118</sup>

Concluyo acá este primer capítulo de los Presupuestos Fundamentales donde presento autoras/es y teorías de género en torno a dos temas nucleares: *el patriarcado* –centrándome en hipótesis sobre su origen y las críticas feministas a tales hipótesis– y *la violencia contra las mujeres*, como consecuencia de lo que supone, justamente, la realidad del patriarcado –mostrando sus expresiones, algunas más sutiles, como puede ser la invisibilización, y otras más cruentas, como la violación, el feminicidio, el femi-geno-cidio–. A este primer capítulo se suma a continuación lo que desarrollo en el segundo capítulo acerca de “El quehacer de las teologías feministas y la hermenéutica bíblica”. Ambos hacen a ese marco teórico que veo necesario para abordar la Parte II, “La hermenéutica de la hermenéutica”, el aporte más original de mi tesis.

---

<sup>118</sup> Dice: “Como discursos son muy interesantes, aunque no creo que tengan un gran rendimiento en términos de sentencias por parte de los jueces. Lo que sí logran es ir colocando palabras al sufrimiento de las personas, construyendo una retórica. Esta es la eficacia simbólica del derecho, su eficacia performativa. Los instrumentos jurídicos se hacen más potentes cuando son usados, antes que por los jueces, por el resto de las personas” (2016/d: 158).

**Capítulo 2:**  
**El quehacer de las teologías feministas**  
**y la hermenéutica bíblica**

Dado que en la Parte II examino y pongo en diálogo (comparando, acordando, confrontando, complementando, superando) análisis exegéticos sobre Jue. 19-21, y que la gran mayoría han sido elaborados por biblistas –esto es, mujeres y varones teólogas/os especialistas en las escrituras judeocristianas–, a las/os cuales registro posicionadas/os algunas/os desde una perspectiva patriarcal, otras/os desde una feminista y otras/os, en proceso hacia una más abierta al feminismo o francamente feminista, veo necesario dedicar este capítulo de los Presupuestos Fundamentales a presentar qué se entiende por teologías feministas en general y por hermenéutica bíblica feminista en particular. Comienzo ubicando históricamente el surgimiento de las teologías feminista; en un segundo momento analizo su talante crítico; luego, la experiencia de sororidad que las sustenta; en cuarto lugar trato cómo se posicionan dichas teologías frente a la realidad del cuerpo, fundamentalmente el cuerpo de las mujeres; por último, presento la hermenéutica bíblica feminista (quinto apartado), deteniéndome particularmente en un tema que desafía dicha hermenéutica, el de la invisibilización de las mujeres como violencia (sexto apartado). Tal como lo he planteado en el primer capítulo, tanto las/os autoras/es como su producción ha sido elegida y trabajada en función de la Parte II.

Por otra parte, veo necesario explicitar desde el inicio que lo que señalo de las teologías feministas en general y de la hermenéutica bíblica feminista en particular se puede afirmar también de numerosas disciplinas cuando éstas son leídas y trabajadas con los aportes de las teorías feministas. Afirmando esto porque dichas teologías han asumido instrumentos metodológicos de otras teologías y de otras disciplinas –tales como la perspectiva crítica y de la liberación, lo contextual, lo (auto)biográfico, lo narrativo y no solo argumentativo, la importancia del momento inductivo, lo inter y pluridisciplinar–, utilizando las herramientas de las teorías feministas y de género que las sustentan en función de sus necesidades. En donde pueden aparecer diferencias es en cómo se usan esos instrumentos, para qué se los usa, desde qué perspectivas, qué preguntas los desafían. Vale aclarar, además, que en este capítulo me refiero a veces a las teologías feministas en general, en cualquiera de sus áreas específicas –bíblica, sistemática, pastoral...–, y, en otras, a la exégesis y hermenéuticas bíblicas en particular, según los contenidos que esté analizando. Por último, hablo en plural, las teologías feministas, porque al

interseccionarse con otras realidades como raza, condición social, edad, ámbitos geográficos y/o políticos, etc., dichas teologías se plasmaron en una rica producción diversificada.<sup>119</sup>

## 2.1- Surgimiento de las teologías feministas

Para comenzar veo necesario ubicar contextualmente el surgimiento de las teologías feministas, porque eso posibilita entender mejor su talante crítico, el vínculo ineludible entre teoría y praxis, el quehacer propio entendido como construcción y deconstrucción. Nos ubicamos en Europa y Estados Unidos, entre los '60 y los '70, décadas de gran efervescencia socio-política en Occidente, época que posibilitó el encuentro entre diversos movimientos de mujeres cristianas con teóricas y/o militantes de otros movimientos sociales de mujeres, encuentro a veces conflictivo,<sup>120</sup> pero que no dejó de ser muy fecundo. Indudablemente las distintas “olas del feminismo”, con sus respectivas reivindicaciones,<sup>121</sup> hicieron eco en

---

<sup>119</sup> Para mencionar algunos ejemplos de esta fecunda diversificación, señalo la teología *womanist*, esto es, la teología negra realizada por mujeres afroamericanas y la *mujerista*, por mujeres hispanas o latinas, ambas en EEUU. Por su parte, en numerosos lugares de América Latina se reconoce como *teología crítica de la liberación*, y, algunas, como *ecofeminista*; en Asia, África y también América Latina, como *teologías feministas interculturales*. Otras: las *teologías queer*, en distintos espacios geográficos. En lo que hay coincidencia es en que *no puede ser* una “teología *femenina*”, esto es, una teología que perpetúe los estereotipos culturales y religiosos de la feminidad y la masculinidad, según parámetros androcéntricos patriarcales. Para una referencia bibliográfica, cf. los artículos correspondientes a las voces “Cristología de mujer/es negra/s o afroamericana”, “Ética Feminista/Womanista/de las mujeres”, “Ecofeminismo”, “Feminismo/s teológico/s”, “Mujer/es hispana/s, hispanoamericanas”, “Mujer/es latinoamericanas”, “Mujer/es negra/s, afro-americanas”, “Mujer/es latina/s, mestiza/s”, “Teologías hechas por mujeres” –“Desde (la perspectiva) de la/s mujer/es”, “Ecofeminista”, “Feminista”, “Feminista de la liberación”, “Latina/hispana”, “mujerista”, “womanista/negra”–, según el “Índice Temático” de Azcuay, Di Renzo y Lértora Mendoza, 2007: 557-563. También: Pui-lan, 2002; Williams, 2006; Aquino y Rosado-Nunes, 2007; Schüssler: 2015/b; da Silva, 2008; Marchal, 2015.

<sup>120</sup> Dichos conflictos se plantearon fundamentalmente en el plano ideológico. Elsa Tamez señala: “Las teólogas desconfiaban de la intromisión de feminismos imperialistas, y las feministas, de una religión retrógrada que somete a las mujeres. Esta actitud fue una gran pérdida para ambos grupos, ya que, por un lado, el movimiento feminista podía aportar importantes teorías a las teólogas, y las teólogas ayudar a entender la religiosidad de la mayoría de las mujeres” (2015, 52). Por su parte, en su relato autobiográfico, Ivone Gebara recuerda que esos conflictos la cuestionaban en su propia vida. Narra: “El feminismo teológico ha llegado en América Latina mucho después que el feminismo social. En teología imaginábamos que las cuestiones que surgían del feminismo «de fuera» nada tenían que ver con los problemas sangrantes del pueblo. Las cuestiones del feminismo procedían de un mundo desarrollado y burgués y, por consiguiente, no valía la pena perder el tiempo con un modismo sin importancia para la liberación de los pobres. Mientras tanto, *desde mi cuerpo, desde mi experiencia de mujer, desde la experiencia de tantas y tantas compañeras*, no podía considerar las grandes cuestiones feministas como un simple modismo...” (2001: 233, mías las cursivas).

<sup>121</sup> Entre otras, la salida al ámbito público y el derecho a la educación y a la ciudadanía, expresado sobre todo en los estudios universitarios y en el sufragio femenino; las reformas legales y los cambios morales, principalmente en lo que hace a los derechos sexuales y reproductivos.

muchas mujeres cristianas, para salir ellas mismas del ámbito privado que les habían asignado como ámbito –“vocación”, “misión”– exclusivo y excluyente, y para reivindicar un lugar y voz propias, también en el espacio de sus propias iglesias. Por otra parte, en la Iglesia católica, la búsqueda de *aggiornamento* del Concilio Vaticano II (1962-1965) –esto es, una actualización que supuso una “puesta al día” para una Iglesia que pretendía responder a los desafíos de la época moderna–, se plasma significativamente en el reconocimiento del laicado como vocación específica para la mayoría de sus miembros.<sup>122</sup> Y en ese reconocimiento, también entraron –entramos– las mujeres.<sup>123</sup> No asombra, entonces, que, en esos mismos años, el Papa Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in Terris* –PT– (1963), señalara “La presencia de la mujer en la vida pública” como una de las “características de nuestra época” (39-45). Decía:

La mujer ha adquirido una conciencia cada día más clara de su propia dignidad humana. Por ello no tolera que se la trate como una cosa inanimada o un mero instrumento; exige, por el contrario, que, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en la vida pública, se le reconozcan los derechos y obligaciones propios de la persona humana. (PT 41).

Ahora bien, el resultado del Concilio con respecto a las mujeres no dejó de ser contradictorio: por un lado, provocó en muchas de ellas gran entusiasmo,<sup>124</sup> pero por otro, algunas vieron frustradas sus expectativas, ya que, mayormente en lo que

---

<sup>122</sup> Entre algunos signos que lo demuestran: en la Constitución *Lumen Gentium* –LG– sobre la Iglesia uno de sus ocho capítulos, el cuarto, está dedicado específicamente a “Los laicos”, y el capítulo quinto se titula “Universal vocación a la santidad a la Iglesia”, con lo cual se explicita que el seguimiento de Jesús según los consejos evangélicos corresponde a todo/a bautizado/a, cualquiera sea su estado de vida; por otra parte, entre los demás documentos donde se plasmaron las conclusiones del Concilio, uno está dedicado en su totalidad al laicado, el Decreto *Apostolicam Actuositatem* –AA–, que trata justamente sobre el apostolado de los laicos.

<sup>123</sup> Cf. la presentación que hace María Teresa Porcile acerca de la “La enseñanza oficial de la Iglesia” sobre “la temática de la mujer” en tres momentos: 1º) previa al Vaticano –León XIII, Pío XI, Pío XII–; 2º) Juan XXIII y el mismo Concilio –GS, AA y el Mensaje del Concilio a las mujeres, que ella ubica en el Pontificado de Pablo VI–; y, 3º) posterior al Concilio –la MC de Pablo VI; la temática de la mujer y los ministerios eclesiales (el Diaconado y el Sacerdocio femenino) en distintos documentos durante el Pontificado de Pablo VI; el pontificado de Juan Pablo II –analiza cómo es presentada la mujer con respecto a lo laboral, lo antropológico, lo mariano y lo ministerial–, y el Sínodo sobre los laicos de 1987; y, por último, “La Iglesia Católica y el tema de la mujer en América Latina” (cf. Porcile Santiso, 1993: 35-52).

<sup>124</sup> Entre otras cosas por la incorporación de 10 religiosas y 13 laicas en su tercera sesión, cosa que se interpretó como una noticia esperanzadora, por lo inédito en la historia del catolicismo. Para la presencia y el aporte de estas mujeres al Concilio, cf. Mc Enroy, 1996; Valerio, 2012.



hace a la letra<sup>125</sup> de los documentos, no quedaron plasmadas muchas de esas expectativas, sobre todo con respecto al lugar de las mujeres en esa “nueva conciencia de Iglesia” que suponía el Vaticano II, y que Faggioli plantea como “una nueva eclesiología, una nueva manera de hacer teología, y sobre todo nuevos actores y nuevos lugares de hacer teología” (2017: 271). Estas contradicciones se perciben, por ejemplo, en el Mensaje del Concilio “A todas las mujeres”, uno de los siete *Mensajes* en los cuales se refleja la voluntad de una iglesia que no quería quedar encerrada en sí misma sino abierta al diálogo.<sup>126</sup> Por una lado, este *Mensaje* afirma que “*llega la hora, ha llegado la hora* en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, *la hora* en que la mujer adquiere *una influencia, un peso, un poder* jamás alcanzados hasta ahora”,<sup>127</sup> y, por otro, no dejaba de mostrar las construcciones de género de una institución patriarcal que, entre otros encargos, les señalaba: “Vosotras, las mujeres, tenéis *siempre* como *misión* la guardia del hogar, el amor a las fuentes de la vida, el sentido de la cuna. Estáis presentes en el misterio de la vida que comienza. Consoláis en la partida de la muerte...” (mías las cursivas) En definitiva, el Concilio describe un hecho y se congratula con él: usa, por ejemplo, las palabras “influencia”, “peso”, “poder” para hablar del nuevo lugar de las mujeres, cosa que no hay que menospreciar, aunque el tono general y muchas de las expresiones sean insuficientes si las miramos con las herramientas de género.

Pues bien, este contexto promueve que las mujeres cristianas toman conciencia cada vez más clara de las violencias que ejercen sus mismas iglesias contra ellas, iglesias de índole claramente patriarcal, en una secular incoherencia con las

---

<sup>125</sup> Massimo Faggioli distingue entre “la letra” y “el espíritu” del Concilio. Dice: “... [p]ara un concilio como el Vaticano II que no tenía entre sus temas la cuestión de la mujer en la Iglesia, hay que preguntarse francamente cuál fue la relación, en los primeros 50 años de post-Vaticano II, entre el «Vaticano II real» y el «mito Vaticano II» [...] existe una «Iglesia del Vaticano II», hecha tanto del «Vaticano real» cuanto del «mito Vaticano II», de «letra» y «espíritu», que incluye un nuevo papel para las mujeres” (2017: 270-271).

<sup>126</sup> Los otros seis están dirigidos “A los gobernantes”, “A los intelectuales y científicos”, “A los artistas”, “A los trabajadores”, “A los pobres y enfermos”, “A los jóvenes” (Vaticano II, “Mensajes”). En el caso del Mensaje a las mujeres es el único que se dirige expresamente “a todas”, sin hacer distinción de razas, credos, condición social, edades, etc., lo que muestra que todavía no había clara conciencia de esas intersecciones que se irán explicitando cada vez más. Sí hablan los obispos de los diferentes estados de vida, refiriéndose a las “madres de familia”, “a las mujeres solitarias” (la terminología es por demás llamativa), y a las “vírgenes consagradas” (cf. Concilio Vaticano II, 1965). Obviamente, para entender este modo de expresarse, no se debe desconocer que el Concilio se realizó hace más de 50 años.

<sup>127</sup> Destaco que dos veces repite el verbo “llegar” y tres veces la expresión “la hora”.

palabras y las prácticas del mismo Jesús y del movimiento cristiano primitivo según lo que se lee en el NT,<sup>128</sup> aunque el mundo del NT también está cargado de ambigüedades, puntos insuficientes o perplejidades como se muestra más adelante (cf. Schüssler, 1989; Tamez 2002 y 2007). Dichas violencias se plasman, entre otras manifestaciones, en la obediencia pasiva y la sumisión, el silenciamiento que no permite una palabra propia y el impedimento del ejercicio de la autoridad, cosas que perpetúan la desigualdad, la inequidad y la subordinación.<sup>129</sup> Es más, al tratarse de violencias de índole religiosa, psicológica y simbólica, internalizadas por ellas mismas, muchas veces son las mismas mujeres las que reproducen la estructura patriarcal de sus respectivas iglesias. Sin embargo, el proceso de concientización, la visibilización y la voz de las mujeres era ya imparable, lo que impulsó resistencias y búsquedas de nuevos modos de ser iglesia. En su artículo “Los movimientos de mujeres y la teología feminista”, Pilar de Miguel da cuenta de este proceso cuando menciona momentos y fases por los que pasaron las mujeres católicas que se vuelven “protagonistas de su propia espiritualidad y pensamiento” (2003: 7-8). Son fases que se dan habitualmente de modo sucesivo, pero que también conviven en muchos casos, no sin ambigüedades y tensiones. Según la autora, desde el primer momento –en el que aceptan las enseñanzas de la Iglesia y sus prácticas como incuestionables, porque todo proviene de Dios, con quien identifican a la institución– hasta llegar al último –donde descubren su propia energía renovadora para la misma Iglesia–, las mujeres pasan por una etapa de “cierto malestar, como una experiencia de injusticia por ser mujer”, porque hagan lo que hagan en la Iglesia siempre se las considera inferiores; y así, sucesivamente, por otra etapa donde registran que la Iglesia también está atravesada por el patriarcado que permea la cultura en todos sus ámbitos, lo que les provoca distintas reacciones tales como rechazo, soledad, temor, pero también alivio porque se pueden posicionar de otra manera; otra donde asumen sus responsabilidades en su

---

<sup>128</sup> La bibliografía al respecto es muy abundante. Se puede cf., entre otras, los artículos correspondientes a las voces Discipulado, Iglesia primitiva, Jesús y la/s mujer/es, Movimiento de Jesús, Seguimiento de Jesús, Seguidores/as de Jesús, en el “Índice Temático” de Azcuy, Di Renzo y Lértora Mendoza, 2007: 557-563. También lo que corresponde al cristianismo primitivo de la “Bibliografía en castellano” (Küng, 2011: 135-142, elaborada en colaboración con Mercedes Navarro). Más actualizado, y en su versión en cuatro idiomas, Navarro y Perroni, 2011.

<sup>129</sup> Cf. Riba, 2015.

propia búsqueda de Dios y de las elecciones que han hechos en su vida, lo cual “aumenta su confianza y el respeto que sienten por sí mismas”. Se puede narrar el proceso de distintas maneras, pero prácticamente todas hemos transitado esas etapas.<sup>130</sup> Más o menos similar en diversas geografías en los últimos tiempos, dicho proceso no quita que una/o siga preguntando(se) y cuestionando(se) sobre los alcances y reales repercusiones que tiene en nuestras respectivas iglesias.

## 2.2- Las teologías feministas como teologías críticas

Ahondando en la caracterización de la/s teología/s feminista/s, se puede señalar que, desde su origen, éstas se (auto) comprenden como teologías críticas, puesto que sus autoras/es, en tanto se constituyen en “sujetos teológicos” y se apropian de las herramientas conceptuales de la crítica feminista, las utilizan denunciando aquellos aspectos de la teología que justifican la dominación masculina y la subordinación. Elsa Tamez narra esto en primera persona:

La primera vez que dije a un gran teólogo amigo: “te equivocas”, me asusté: creí que no era yo la que hablaba. El parpadeó como si también se hubiera asustado. No era la primera vez que pensaba diferente a él sobre algunos aspectos de la teología, pero nunca me había atrevido a exteriorizarlo. Había dado un salto en la vida. Cosa que también noté en él cuando dijo contento: “puede que tengas razón”. Ese día sentí una gran satisfacción. No porque él estuviera equivocado esta vez o yo tuviera razón, sino porque se iniciaba un diálogo real. Yo había pasado de ser eco a ser voz. (Tamez, 1989: 9)

Las memorias de esta teóloga, una referente de la teología feminista de la liberación en América Latina, muestran cómo las/os mismas/os teólogas/os son conscientes del proceso que ellas/os vivieron y cómo lo explicitan (cf. 1998/a).

### 2.2.1- *Las teologías feministas y la hermenéutica de la sospecha*

Pues bien, será por ese espíritu crítico/deconstructivo que siempre las inspiraron que un camino fundamental en su quehacer teológico es el de la hermenéutica de la sospecha, lo que les permite analizar y desenmascarar las

---

<sup>130</sup> Vale aclarar que en América Latina esto se dio más tardíamente y vinculado a la teología de la liberación, una de las producciones más originales y ricas de nuestro Continente. Cf. Gebara, 1987; 2001; Tamez, 1986/a; 1989; 1998/a; 2001/b; 2015; Riba, 2005; 2008/a.

estrategias hegemónicas de producción de sentido. Como dice la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, reconocida como una referente de la exégesis bíblica feminista: “Tal hermenéutica de la sospecha no toma al pie de la letra el texto kyriocéntrico<sup>131</sup> ni su pretensión de autoridad divina, sino que, más bien, indaga en las funciones ideológicas que desempeña al servicio de la dominación” (2004: 231). Obviamente, tal hermenéutica de la sospecha no se originó de la/s teología/s feminista/s ni, mucho menos, es privativa de la/s misma/s. Sin embargo, es tan fundamental para su producción teológica, que, más allá de ser reivindicado expresamente por numerosas mujeres biblistas, en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, promulgado por la Pontificia Comisión Bíblica en 1993,<sup>132</sup> se hace una referencia explícita a la misma en el párrafo dedicado al “Acercamiento feminista” (I.E.2). Leemos:

La hermenéutica feminista no ha elaborado un método nuevo. Se sirve de los métodos corrientes en exégesis, especialmente el método histórico-crítico. Pero agrega dos criterios de investigación. El primero es el criterio feminista, tomado del movimiento de la liberación de la mujer en la línea del movimiento más general de la teología de la liberación. *Utiliza una hermenéutica de la sospecha: la historia ha sido escrita regularmente por los vencedores. Para llegar a la verdad es necesario no fiarse de los textos, sino buscar los indicios que revelan otra cosa distinta.* (IBI, *mías las cursivas*)<sup>133</sup>

Más adelante, este organismo del Vaticano reconoce perspicazmente que “La exégesis feminista suscita frecuentemente cuestiones de poder en la Iglesia”, cosa que las teólogas feministas no negamos sino que, por el contrario, reivindicamos, al analizar justamente los espacios de poder en nuestras iglesias. Ahora bien, tal perspicacia no quita los prejuicios patriarcales, cosa que les hace afirmar que: “En

---

<sup>131</sup> *Kyriarcado* es un neologismo acuñado por Schüssler Fiorenza a partir de los términos griegos *kyrios* (señor) y *archein* (gobernar o dominar). Supone reconocerle al varón el lugar de “señor”, tanto en la organización social como en la eclesial. Busca desenmascarar el complejo sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominación y subordinación, en las que los varones blancos, propietarios, instruidos, pertenecientes a las élites, disfrutaban de poder sobre las mujeres en general y sobre otros varones subordinados. Cf. Schüssler, 2004: 160-167.

<sup>132</sup> Este documento presenta en una muy buena síntesis la forma cómo la Iglesia católica ha interpretado la Sagrada Escritura a lo largo de los siglos y una mirada crítica a los métodos de interpretación vigentes, así como al estado de la ciencia bíblica.

<sup>133</sup> El segundo criterio de investigación que menciona es “el sociológico: se apoya sobre el estudio de las sociedades de los tiempos bíblicos, de su estratificación social, y de la posición que ocupa en ellas la mujer” (I.E.2).

la medida en que la exégesis feminista se apoya sobre una posición tomada, *se expone a interpretar los textos bíblicos de modo tendencioso y por tanto discutible*” (IBI: I.E.2; más las cursivas). Así, en este Documento de un organismo oficial de la Iglesia católica como es la Pontificia Comisión Bíblica,<sup>134</sup> se comprueba una vez más lo que comenta Mercedes Navarro Puerto, reconocida exégeta española, quien señala que muchas veces “se afirma que las mujeres hacen una teología sesgada, parcial, precisamente porque se colocan en perspectiva de género, es decir, porque hacen teología desde su conciencia de mujeres”, desenmascarando, además, uno de los mitos del patriarcado que se replica también en la teología: “Estas creencias dan como resultado la percepción de que el mundo de los varones (acciones, trabajos, resultados de sus investigaciones) es objetivo y neutral” (1999/a: 490). Esta conciencia de una supuesta “objetividad neutral” es la que se percibe en la crítica paternalista de la Comisión Bíblica Pontificia.

Pues bien, ahondando en esta dimensión de la crítica, es para destacar que son numerosas las autoras que insisten en la incomodidad que sienten dentro de la producción teológica clásica porque ésta se ajusta habitualmente a los parámetros del discurso patriarcal falogocéntrico (cf. 1.2.1.1) y sexista.<sup>135</sup> Por eso ven tan necesaria la deconstrucción y la reconstrucción, dado que el androcentrismo imperante en dicha teología excluye a las mujeres no sólo del discurso teológico sino de la experiencia cristiana.

---

<sup>134</sup> Para entender el estatuto de esta Comisión, transcribo la nota que el entonces cardenal Joseph Ratzinger –posterior Papa Benedicto XVI–, en ese tiempo prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, escribe en una nota sobre este documento. Afirma: “La Pontificia Comisión Bíblica ha considerado un deber, cien años después de Providentissimus Deus y cincuenta años después de Divino Afflante Spíritu, definir una posición de exégesis católica en la situación presente. La Pontificia Comisión Bíblica no es, conforme a su nueva estructura después del Concilio Vaticano II, un órgano del Magisterio, sino una comisión de especialistas que, como exégetas creyentes, y conscientes de su responsabilidad científica y eclesial, toman posición frente a problemas esenciales de la interpretación de la Escritura apoyados por la confianza que en ellos deposita el Magisterio” (Ratzinger, 1993).

<sup>135</sup> Afirma Elizabeth Johnson: “El sexismo se manifiesta de dos maneras. En primer lugar, en estructuras configuradas de tal manera que el poder está siempre en manos del varón dominante; otros varones están jerarquizados en una serie de subordinaciones graduales [...] En segundo lugar, el sexismo se manifiesta en modelos de pensamiento que parten de la humanidad de los seres humanos masculinos y la hacen normativa para todos. Este modo de pensamiento se llama androcentrismo, término que procede del sustantivo griego *andros*, genitivo de *anêr*, que significa varón adulto, en el que centra su visión de la humanidad” (2003: 116-117).

### 2.2.2- La deconstrucción como tarea crítica de las teologías feministas

No extraña, entonces, que las teólogas feministas propongan la deconstrucción en todos los ámbitos y temas de la teología cristiana. En cuanto a dicha categoría, *deconstrucción*, asumo lo que dice Eli Bartra en su artículo “Acerca de la investigación y la metodología feminista”: “[U]na práctica clave de la última década y parte nodal del método feminista ha sido la llamada deconstrucción. En su forma más simple significa el análisis meticuloso de lo publicado sobre el tema que se esté trabajando para descubrir los sesgos sexistas e intentar corregirlos” (2012: 69-70). En definitiva, se trata de ir desenmascarando el androcentrismo de las diversas disciplinas, para proponer nuevas construcciones que superen las múltiples y diversas expresiones falogocéntricas que se han plasmado en aquellas.

Pues bien, señalo sólo algunos de los aspectos más denunciados por las teólogas feministas en su tarea deconstructiva en diversos campos de la teología. En el discurso sobre Dios, ellas muestran que son habituales las lecturas sesgadas que utilizan analogías tomadas sólo del paradigma hegemónico, esto es, masculino, blanco, propietario, tales como “Padre”, “Juez”, “Señor”, “Rey”,<sup>136</sup> y las consecuencias que dichas lecturas tienen en la vida de las mujeres;<sup>137</sup> en la cristología, denuncian que presenta la dimensión histórica masculina de Jesús como necesaria para la salvación<sup>138</sup> y que entiende como necesario su sufrimiento para calmar y colmar la grave ofensa cometida a Dios por el pecado;<sup>139</sup> en la antropología cristiana, que presenta al varón como criterio de lo humano,<sup>140</sup> a la mujer como un varón imperfecto<sup>141</sup> y a las relaciones humanas y el amor sin cuerpo, desencarnado;<sup>142</sup> en la soteriología –esto es, la doctrina sobre la gracia o la

<sup>136</sup> Cf. Johnson, 2002/a; Schneider, 1986; Riba, 3003/b.

<sup>137</sup> Cf. Segato, 2003/c: 113-114; Ukaski, 2013.

<sup>138</sup> La pregunta que se hacen repetidamente las mujeres teólogas es la que Rosemary Radford Ruether presenta como título de uno de los capítulos de su libro *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*: “¿Puede un salvador varón salvar a las mujeres?”, (1983: 116-138; cf. 1997). Por su parte, Cf. también Johnson, 1991; 2003; Radford Ruether, 1997; Bingemer, 1988; Gebara, 1999; Tependino, 1999.

<sup>139</sup> Cf. Carlson Brown y Parker, 1994; Bedford 2009/c. Bedford asume la expresión “cristologías nocivas” de Jon Sobrino y acuña la expresión “cristologías tóxicas”, a la que opone “cristología saludable” (2009/b: 90-92), señalando “Probables indicadores de nocividad” (2009/b: 109-114).

<sup>140</sup> Es interesante el título de un artículo de Kari Vogt: “«Convertirse en varón». Aspecto de una antropología cristiana primitiva” (Vogt, 1985).

<sup>141</sup> Cf. de Otto Pesch el apartado “«El hombre impedido». Las consecuencias problemáticas del viento austral. La mujer en la Teología de Tomás de Aquino” (1992: 246-269).

<sup>142</sup> Cf. Harrison, 1999; Bedford, 2009/a.

salvación—, que ve a Cristo como redentor del pecado que entró al mundo por la mujer;<sup>143</sup> en la Eclesiología, que privilegia la estructura jerárquica de la iglesia y excluye doblemente a la mujer por su realidad laical y de género;<sup>144</sup> en la historia de la iglesia, porque silencia e invisibiliza a las mujeres,<sup>145</sup> y muestra una historia de contradicciones entre la exaltación en las palabras y la denigración en los hechos;<sup>146</sup> en la ética teológica, que está marcada por el desprecio del cuerpo, sobre todo al cuerpo femenino, que sigue viendo a la mujer como causa de pecado y ocasión de escándalo<sup>147</sup> y que no visibilizan otros pecados que tienen su origen en el patriarcado y a sus destinatarias/os principales a las mujeres y a las/os niñas/os;<sup>148</sup> en la Mariología, que privilegia la imagen dogmática de María, olvidando a la mujer profética que presentan los evangelios y alejándola de la realidad cotidiana;<sup>149</sup> en la Liturgia, fundamentalmente la sacramentología, porque las mujeres quedan reducidas a receptoras pasivas de una gracia que es mediada exclusivamente por varones consagrados;<sup>150</sup> en la espiritualidad, porque está “desencarnada” y alejada de lo cotidiano;<sup>151</sup> en los estudios bíblicos, que están realizados con métodos, categorías y hermenéuticas androcéntricas...<sup>152</sup> Entre otras cosas, las teólogas feministas señalan que muchas de las “verdades” que ellas cuestionan han surgido de “mitos” que frecuentemente han sido asumidos como verdades incuestionables, sin ser verificadas históricamente (cf. Gebara, 1998/b). Por otra parte, no siendo compartimentos estancos, los campos y los temas tratados, se entrecruzan habitualmente.<sup>153</sup>

---

<sup>143</sup> Cf. Navarro, 1993/b; Gebara, 2002/a.

<sup>144</sup> Cf. Johnson, 2002/b; Russell, L., 2004; Azcuy, 2005/a; 2016/a; Domínguez Morano, 1998; Estévez, 1993; Aquino, 1988.

<sup>145</sup> Son numerosos los estudios sobre la presencia y el protagonismo de las mujeres no sólo en el movimiento de Jesús y en la Iglesia primitiva, sino también en otras etapas de la historia del cristianismo. A modo de ejemplo: Muñoz Mayor, 1998/a; 1998/b; Épiney-Burgard y Zum Brunn, 1998; Küng, 2011; Carraquer Pedrós y de la Red Vega, 1999.

<sup>146</sup> Cf. Daly, 1994/a; Chittister, 2003/b: 99-103.

<sup>147</sup> Cf. Cardoso, 2001/a; 2001/b; Gebara, 2001/b; Tamez, 2001/a.

<sup>148</sup> Azcuy, 2005/b; Bedford, 2016: 20.

<sup>149</sup> Cf. Gebara y Bingemer 1988; Johnson, 2005; Navarro Puerto, 1987; 1995/b; 1999/b; Gómez-Acebo, 1999; Azcuy, 2001/c; 2016/b; Bedford, 2018 (en proceso de edición).

<sup>150</sup> Cf. León, 1993; Azcuy, 2005/a.

<sup>151</sup> Bedford, 2009/a; 2009/d; la revista *Con-spirando*, 53, titulada “Erotismo y espiritualidad”.

<sup>152</sup> Schüssler, 2004; 2015/a; Tamez 1998/a; 2015; García Bachmann, 2001; 2013; 2016/a; Fischer, Navarro Puerto, Økland y Valerio, 2010; Azcuy, 2012; Soto Varela, 2015.

<sup>153</sup> Sirvan como ejemplos los textos de Farley, 1999, de Mc Fague, 1999, de Bedford, 2013/b, de Ukaski, 2103 y de Escribano Cárcel, 2015. Señalo, además, que por ser especialista y haber sido

### 2.2.3- *La reconstrucción como tarea crítica de las teologías feministas*

Ahora bien, las teologías feministas no se limitan a ser solamente críticas, sino que buscan reinterpretar de un modo igualitario e inclusivo los contenidos teológicos nucleares. Dicho de otro modo, no basta con la deconstrucción: la segunda tarea, tan o más importante y necesaria que la primera, es la reconstrucción, o, como presenta en una buena síntesis Juan José Tamayo Acosta:

[L]a relectura de las tradiciones y los documentos considerados fundantes de la fe desde la perspectiva feminista de género, con categorías inclusivas e incorporando dimensiones olvidadas en el quehacer teológico patriarcal: la corporalidad, la interdisciplinariedad, la concepción unitaria de la realidad, la cotidianidad como espacio de la experiencia religiosa, la comunicación horizontal, la recuperación de los sentimientos, la espiritualidad mediada corporalmente, la centralidad de los símbolos como lenguaje propio de la experiencia y transmisión de la fe, la experiencia subjetiva e intersubjetiva como clave hermenéutica, la presencia del Espíritu, la vida de las mujeres como criterio de lectura de los textos. (2001: 33)

En definitiva, las teólogas feministas buscan integrar otras vivencias y lenguajes más inclusivos e incluyentes, sin imponer un único discurso y una única experiencia como normativos. Y lo dicen explícitamente. Así, entienden que la tarea teológica de la mujer busca integrar las diferentes dimensiones humanas; fuerza y ternura; alegría y llanto; intuición y razón. La comprenden como un quehacer comunitario y relacional; contextual y concreto; marcado por el humor, la alegría y la celebración; impregnado de una espiritualidad de esperanza; libre y abierto; reconstructor de la historia de la mujer.<sup>154</sup> Es por demás significativo en relación a este afán reconstructivo el título del “Documento Final” del “Segundo Encuentro de Mujeres Teólogas” realizado en Río de Janeiro, en 1993: “Entre la indignación y la esperanza”. Es que, mirando de frente distintos ámbitos donde se plasma la violencia estructural contra las mujeres –familiar, eclesial, racial, sexual, económico, cultural, intelectual–, esas teólogas no dejaban de afirmar “la esperanza

---

docente en ambas disciplinas, es frecuente que Mercedes Navarro Puerto cruce los estudios bíblicos con la psicología, y viceversa (cf., por ejemplo, 1987; 1996; 1997/b; 1999/b).

<sup>154</sup> Cf. el “Documento final” de la “Reunión Latinoamericana de Teología de la Liberación desde la perspectiva de la Mujer”, celebrada en Buenos Aires en 1985 (Bingemer y otras 1986, 205-206).



para seguir contribuyendo en la construcción de nuevas relaciones socio-eclesiales” (cf. Tependino y Aquino, 1998: 200-201). Planteando los desafíos concretos para su teología, sobre todo en las áreas bíblicas, sistemática y ética, hablan de “nuevos paradigmas”, principalmente “*las categorías críticas de género*”, que “nos permiten hacer una crítica radical a la organización patriarcal de nuestras sociedades” (Tependino y Aquino, 205-206). Es más, al referirse expresamente a “la tarea de deconstrucción y reconstrucción crítica” hablan de hacer una teología que aborde “tópicos que son tabú para la comunidad científica; por ejemplo, trabajo doméstico, abusos sexual, incesto, homosexualidad, derechos reproductivos, etc.” (Tependino y Aquino, 208).<sup>155</sup>

Son unos pocos ejemplos, tomados sobre todo del ámbito latinoamericano. Sin embargo, entiendo que bastan como para notar la conciencia, el esfuerzo, las líneas explícitas, de las propuestas reconstructivas de la/s teología/s feminista/s.

#### 2.2.4- *¿Hay suficiente “mordiente” en la crítica de las teologías feministas? ¿Son posibles?*

A la luz de posiciones deconstructivas como las que proponen algunas de las teóricas que presento en “I.1.1.2- Críticas y aportes feministas”, (me) cuestiono si lo que planteo ahora en este apartado “I.2: El quehacer de las teologías feministas y la hermenéutica bíblica”, tanto en las preguntas que (se) formulan las/os teólogas/os feministas como en las respuestas que proponen, no resulta a veces un tanto ingenuo, algo idealizado, que no encuentra suficiente anclaje y mordiente en la realidad, sobre todo en la realidad de muchas/os que no son escuchadas/os y reconocidas/os en sus respectivas perspectivas, intereses, preocupaciones, necesidades, sufrimientos... Esta pregunta se vuelve más acuciante aun para quienes entendemos la fe como seguimiento de un Jesús que sí se dejó cuestionar por aquellas/os con quienes interactuó, sobre todo por el dolor y la exclusión de muchos de ellas/os, y que se permitió cambiar perspectivas, ampliar miradas, en la medida que se encontró realmente con ellos/as, entre las que se pueden reconocer

---

<sup>155</sup> Hoy nos parecen temas a los que no calificaríamos de “tabú”; pero cuando nos ubicamos en 1993, y más aún, en un ámbito eclesial/teológico, no dejan de ser de alguna manera “subversivos”, en el sentido preciso del término, esto es, que buscan subvertir el orden establecido.

numerosas mujeres.<sup>156</sup> Ahora bien, lo que (me) pregunto en esta apartado tiene que ver con las posibilidades reales de la producción teológica por parte de las teologías feministas en una institución estructural e ideológicamente patriarcal como es la Iglesia católica, y, por otra parte, con el compromiso de dichas teologías con las problemáticas socio-políticas visibilizadas por las teorías de género. Es más, si se afirma que esta producción es posible, como se propone en esta investigación –basta con leer las “Referencias bibliográficas” al respecto–, la pregunta que sigue, más acuciante aun, es si puede ser una producción verdaderamente libre.<sup>157</sup> Esto se hace evidente ante las dificultades que tienen las/os teólogas/os cuando tratan ciertas cuestiones o temas, por ejemplo los referidos a la sexualidad y la reproducción,<sup>158</sup> dificultades que pueden surgir por los temas en sí mismos, pero que se ahondan por la conflictividad que tienen en el ámbito de las iglesias cristianas, sobre todo de la Iglesia católica (cf. I- 2.4.1).

Advierto, además, que éste es uno de los motivos por los cuales se producen aun hoy entre las/os teóricas/os de movimientos feministas y las/os teólogas/os feministas conflictos, desconfianzas, condenas y exclusiones mutuas similares a los que me refiero en I.2.1 cuando hago la génesis de las teologías feministas. Es más, pienso que esto mismo es lo que provoca entre las mismas mujeres teólogas posturas diferenciadas en los modos de posicionarse *en y frente a* la Iglesia –cosa que se puede extender a las mujeres cristianas en general–, posturas que hasta pueden llegar a ser opuestas y producir estigmatizaciones mutuas. En concreto, están por un lado las que no se hacen preguntas ya que no tienen (todavía) problemas con su vivencia de fe y de la Iglesia; por otro, están las que la han abandonado hace tiempo por considerarla un reducto patriarcal y misógino que no

---

<sup>156</sup> Destaco particularmente el encuentro con la mujer cananea que tenía una hija enferma. Cf. Navarro Puerto, 1995/e; “Mc. 7,24-30: La extranjera que exorciza”, 1996: 177-178; “Mc. 7,24-30: La inteligencia de una mujer pagana”, 2006: 266-280; Riba, “Curación de la hija de una mujer sirofenicia (Mt. 15,21-28; Mc. 7,24-30)”, 2003: 136-140.152-153.

<sup>157</sup> Tengo claro que este problema no se reduce sólo a dichas teologías. Sin embargo, en el caso de las teologías feministas, el prejuicio y, por ende, el control de los responsables de “la sana doctrina” es muy fuerte y evidente (cf., por ejemplo, lo que mencioné en la nota 19 de la Introducción acerca de la expresión *ideología* de género).

<sup>158</sup> Incluyendo esos temas en sus respectivas agendas, estas/os teólogas/os manifiestan que no son indiferentes a dichas problemáticas. Vale aclarar que, si bien es obvio que estos temas han sido abordados por teólogas/os de otras líneas, en ellas/os la necesidad de una explicitación nace *por y desde* su mismo posicionamiento feminista.

les permite crecer como mujeres y como personas; por último, hay muchas mujeres que, en la teoría y/o en la práctica, a causa de los excesos de una sociedad patriarcal y de una Iglesia que muchas veces se presenta como tal, sostienen luchas de fe pretendiendo descubrir nuevas formas para vivir su religiosidad sin cortar y alejarse de una institución/comunidad a la que siguen reconociendo como propia.<sup>159</sup> En cuanto a mi propia actitud frente a estos posicionamientos, no puedo compartir el primero porque lo encuentro alienado y alienante. En relación a los dos restantes, entiendo que, si bien son muy distintos, a veces hasta opuestos, ambos pueden ser honestos, y que suponen decisiones personales marcadas por experiencias, trayectorias y contextos vitales que no pueden ni deben ser juzgados desde fuera de quien asume una u otra postura.

### 2.3- Las teologías feministas y la experiencia de la sororidad

Retomando la caracterización de la/s teología/s feminista/s, otro aspecto reivindicado frecuentemente, tanto en las palabras como en los gestos y las vidas de sus autoras, es que se trata de una/s teología/s elaborada/s en común, sustentada/s por un trabajo colectivo, en las que unas (se) sostienen conscientemente a las otras. Esta vivencia de lo colectivo, de formar comunidad con otras, es una experiencia que de ninguna manera se reduce a las mujeres cristianas, sino que se repite en todos los movimientos de mujeres a lo largo y ancho del tiempo y la geografía. Algunas/os la llaman “sororidad”,<sup>160</sup> o hermandad de mujeres, expresión que enuncia los principios ético-políticos de equivalencia y relación paritaria entre ellas. Al propiciar la confianza, el apoyo mutuo, el reconocimiento recíproco de la sabiduría y la autoridad, la sororidad es una experiencia profundamente positiva en su vida. Marcela Lagarde y de los Ríos afirma:

*La sororidad* es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo,

---

<sup>159</sup> Al respecto, es por demás expresivo el testimonio de Joan Chittister cuando (se) pregunta (y responde) “¿Por qué persevero?” (2003).

<sup>160</sup> Una expresión que viene del latín *soror, sororis*, hermana, e *-idad*, relativo a, calidad de. En francés, *sororité*, en italiano *sororità*, en español, *sororidad* y *soridad*, en inglés, *sisterhood*. Términos relativos: *sororal, sórica, sororario, en sororidad*. Se relaciona con el *affidamento* del Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán (cf. Oria, 2009).

subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer. (2006/a: 3-4)

Se puede decir, entonces, que la sororidad es una solidaridad específica, la que se da entre mujeres aun cuando tengas diferencias y hasta estén opuestas, en tanto se deciden a sumar sus esfuerzos, voluntades y capacidades. Lagarde explica por qué pactar entre las mujeres potencia su poderío y resiste al patriarcado. Dice:

La *sororidad* es en sí misma un potencial y una fuerza política porque trastoca un pilar patriarcal: la prohibición de la alianza de las mujeres y permite enfrentar *la enemistad genérica*, que patriarcalmente estimula entre las mujeres la competencia, la descalificación, el daño. Nada más doloroso para las mujeres que ser sometidas a misoginia por las pares de género, por las semejantes (Lagarde, 1989)<sup>161</sup>. Lograr la alianza y usarla para cambiar radicalmente la vida y remontar la particularidad genérica, reconstituye a las mujeres y es un camino real para ocupar espacios, lograr derechos, consolidar protecciones entre mujeres y eliminar el aislamiento, la desvalía y el abandono. (2012/a: 34)

Así, con enorme lucidez, Lagarde señala que no se trata necesariamente de que nos amemos, aunque podamos hacerlo. No se trata tampoco de concertar siempre, compartiendo una fe común, ni de coincidir en cosmovisiones que terminan siendo impuestas y homogeneizadoras. Se trata de pactar, más de una vez de manera limitada y puntual, algunas cosas con cada vez más mujeres; de sumar y crear vínculos; de una decisión y acción política. Y esto en oposición consciente a la enemistad y violencia entre las mujeres, enemistad promovida ex profeso en una cultura que busca “la competencia rival y la desidentificación de género entre las mujeres como mecanismos de reproducción patriarcal” (Lagarde, 2009/a: 306)<sup>162</sup>. Por eso la autora propone la “Sinergia y sintonías feministas”,<sup>163</sup> explicándolas

<sup>161</sup> Se está refiriendo a “Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista” (cf. 1989).

<sup>162</sup> Cf. “La escisión del género”, “la competencia” y “la enemistad histórica” en 2012/c: 471-475 y 480-481.

<sup>163</sup> Dice: “*Sinergia* (del gr. Synergia, cooperación) acción coordinada de cosas o personas que colaboran para realizar determinada función o tarea, complementándose o potenciándose unas a

desde su propia experiencia personal y aplicándolas a realidades muy concretas, como es el compromiso militante por los derechos humanos (de las mujeres) (cf. 2012/b; cf. 2012/a, particularmente 33-34). Plantea, además, una “ética sororaria” que supone, entre otras propuestas, no reproducir formas de opresión entre las mismas mujeres (la discriminación, la violencia y la explotación), reconocerse mutuamente su sabiduría y su autoridad como mujeres, liberar la autoridad del autoritarismo (cf. 2012/d: 549) y también una “estética feminista” y la “memoria” (cf. 2009/a: 310-312).

### 2.3.1- *La experiencia de la sororidad en el quehacer de las teologías feministas*

Entrando en el ámbito específico de las teologías feministas, es para destacar que son numerosas las teólogas que hacen mención explícita de esta experiencia de “hacer teología en femenino plural”, según la expresión de Teresa Cavalcanti (1988), del “Círculo de hermanas”, en un enunciado de Letty Russell (2004: 364), o, como dice María Clara Luchetti Bingemer cuando hace memoria de los primeros encuentros de mujeres teólogas en América Latina, de un quehacer teológico que las hacía aparecer “como un todo, un rostro colectivo de mujeres” (Bingemer, 2001: 340). Al respecto, entiendo muy expresivas dos dedicatorias de Schüssler Fiorenza, porque, más allá de dedicatorias, son un testimonio de ese empoderarse mutuamente cuando las mujeres hacen –hacemos– teología. En su obra *En memoria de ella*, dedicada a su propia hija, le dice: “*Para Christina Marlene Schüssler Fiorenza. Estamos juntas, mi hija y yo./ Madre e hija, sí,/ pero hermanas en realidad,/ contra lo que nos niega/ todo lo que somos*” (Schüssler Fiorenza, 1989: 7). Y en el libro *Pero ella dijo: Prácticas feministas de Interpretación bíblica*, dice: “A Katie Cannon, Mary Hunt, Chung Hyun Kyung, Diann Neu, Judith Plaskow y Christine Schaumberger. Amigas buscadoras de la justicia en la lucha por transformar la imaginación teológica. Con afecto crítico” (Schüssler Fiorenza, 1996: 11). Por su parte, es muy rico el aporte de Letty Russell<sup>164</sup> para una renovación de la Iglesia en base al símbolo de “la mesa [redonda]”, aporte que se refleja en el título original en

---

otras [...] *Sintonía*, buen entendimiento entre personas debido a afinidad entre ellas” (2012/b: 453; cf. 2012/e).

<sup>164</sup> Pastora presbiteriana estadounidense, profesora en la *Yale Divinity School*.

inglés: *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church* –Iglesia alrededor [de la mesa]...– de su libro que fue titulado en español *La Iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la Iglesia*. Dice: “La mesa redonda en sí enfatiza vinculación, pues cuando nos reunimos establecemos vínculos en una asociación o relación interpersonal. La eclesiología feminista también tiene que ver con relaciones” (Russell, 2004: 25). En cuanto a la cuestión y, más aún, la vivencia de la sororidad, si bien cuando desarrolla las tres partes de su libro<sup>165</sup> ella no propone crear vínculos exclusivamente entre mujeres, como es obvio, sin embargo se refiere más de una vez a lo que significó para su quehacer teológico la hermandad de muchas mujeres. Así, por ejemplo, nombra explícitamente “la opción de la hermana”, cuando recuerda:

Hace dos años, a modo de tributo feminista, me regalaron un tapiz de retazos para mi cumpleaños número sesenta, durante una celebración en la reunión de mujeres en la Facultad de Teología de la Universidad de Yale [...] El nombre del diseño del tapiz de retazos es “La opción de la hermana”, y este tapiz en particular está lleno de opciones de hermanas, de ambos lados. (2004: 333-334).

Para mi tema, interesa particularmente la nota a pie de página, donde explica por qué habla de “ambos lados”, refiriéndose a “la inscripción en el tapiz” que aparece en la contracara. En dicha inscripción, después de nombrar una a una a las diseñadoras del tapiz y a sus colaboradoras, señala el “apoyo y el consentimiento” de muchas mujeres –compañeras, alumnas, discípulas–, con quienes Russell compartió su vida y su sabiduría. Pero no se queda sólo en ellas. Agrega:

Y gracias al aliento e inspiración de: nuestras madres, hermanas, tías, abuelas, primas y modelos que nos enseñaron a coser con lo que dejaron sus coloridas historias, vidas y sueños vividos exhaustivamente, un tapiz de retazos de coloridos estampado, *un tapiz que representa la hermandad que nos dio poder y coraje para protegernos, confortarnos y sostenernos las unas a las otras*” (2004: 333-334, nota 74, más las cursivas).<sup>166</sup>

<sup>165</sup> Donde desarrolla “Vinculación en la mesa redonda” (Parte Uno, pp. 21-130), “La solidaridad de la mesa de la cocina” (Parte Dos, pp. 131-270) y “Comunión de la mesa de bienvenida” (Parte Tres, pp. 271-383).

<sup>166</sup> En el mismo capítulo Russell menciona otro tapiz “hilvanado colectivamente por mujeres”, bajo el sugestivo título de “Círculo de hermanas”. Dice: “Los maravillosos colores forman un brillante

Así, el símbolo del tapiz, esa trama donde se entrecruzan hilos y/o retazos de diversos colores para crear una imagen expresiva y bella, es utilizada más de una vez por las teólogas para expresar esta experiencia de sororidad o hermandad de mujeres. Vale destacar que el tapiz se replica más de una vez como símbolo, no sólo en el ámbito teológico sino también en numerosos movimientos de mujeres, para expresar también dicha experiencia repetida (cf. “Inicios de respuestas” en las “Conclusiones: Evaluaciones y Prospectivas. Ecos de Jueces 19-21 desde la realidad actual”).

### 2.3.2- *La sororidad desafiada por la diversidad en el quehacer de las teologías feministas*

Ahondando en los diversos aspectos de lo que supone esta experiencia y apuesta por la sororidad por parte de la teología feminista, Ada María Isasi Díaz, referente de la teología “mujerista”,<sup>167</sup> dice que no se quiere homogeneizar, uniformando las voces y borrando las diferencias. En sus propias palabras: “la síntesis de conocimiento al entrelazar las diferentes voces no las reduce a una sola voz sino que permite que se distinga la identidad de cada voz, la particularidad y especificidad de cada hispana [...] Las diferencias entre ellas no se borran sino que se leen juntas” (2004: 83). Al respecto, y en nuestro propio ámbito argentino, es muy expresiva el título y la presentación de un libro, *Puntos de encuentro*, realizado en un espacio ecuménico, como es ISEDET.<sup>168</sup> Decía Nancy Bedford en la “Presentación: Puntos de apoyo de los *Puntos de encuentro*”:

El libro nace, pues, del diálogo multifacético entre mujeres muy distintas y a la vez unidas por el deseo de avanzar teórica y prácticamente, que no se sienten en absoluto empujadas a lograr una uniformidad de pensamiento. Un

---

tapiz multicolor, que representa los diez años de lucha del centro por crear una teología y una espiritualidad para hermanas excluidas” (Russell, 2004: 364-365).

<sup>167</sup> Como explica esta autora, quien acuñó el término y es una referente de dicha teología, se trata de “una praxis teológica que tiene como meta la liberación de las hispanas/latinas” (Isasi Díaz, 2004: 11), evidenciando el entretrejo entre las dimensiones sociales, religiosas, raciales y étnicas. Se trata de una teología que piensa y busca la liberación en el contexto de las diferencias no sólo socio-económicas, sino también de género y de etnia. De alguna manera, estaría emparentada en este objetivo con la teología *womanist* (cf. nota 120).

<sup>168</sup> En donde existió el “Foro sobre teología y género”, cuyas referentes fueron Nancy Bedford, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi. Publicaron dos libros colectivos donde plasmaron su espíritu ecuménico y feminista, abierto a la problemática latinoamericana. Cf. Bedford, García Bachmann y Strizzi, 2005 y Bedford y Strizzi, 2006.

punto de *encuentro* no es necesariamente un punto de *acuerdo*; de hecho, en este grupo, como en tantos otros, desde el principio la conversación se nutrió de consonancias y disonancias. Sin embargo, puede descubrirse en las reuniones del grupo y por ende en estos textos, algunos *puntos en común* que alientan un encuentro fructífero: la preocupación por la inequidad, la constante referencia a la materialidad de la vida y el ejercicio creativo del pensamiento crítico dentro de un marco interdisciplinario. (Bedford, García Bachmann y Strizzi, 2005: 16).

Por su parte, Virginia Azcuy, habla de “entreveros” y “entreveramientos” para referirse a su modo de entender el quehacer teológico como una confluencia de las biografías y de las conversaciones que resultan del mismo, admitiendo en el universo semántico del “entreverar” los conflictos y las tensiones que también forman parte, obviamente, del mundo teológico.<sup>169</sup> Pues bien, al referirse a los entreveramientos, Azcuy menciona particularmente a un colectivo de mujeres teólogas argentinas, de incipiente creación en ese momento:

La realidad del “entreveramiento de biografías”, lo cual supone entrevero de ámbitos culturales, sociales, teológicos –entre otros–, creo que puede ser un aporte interesante para pensar un *ethos* de intercambio entre teólogas de distintos contextos. Por este motivo quisiera proponer la temática de los “entreveros biográficos” como lugar para hacer teologías; asimismo, en este momento que toma fuerza el *ethos* comunitario del quehacer teológico de un colectivo de mujeres argentinas,<sup>170</sup> quisiera aprovechar la ocasión para pensar a fondo esta experiencia nuestra de confluencias biográficas. (2004/a: 3).<sup>171</sup>

Es más, Nancy Bedford habla de la diversidad expresada aún en lo fenotípico, cuando recuerda un encuentro de mujeres teólogas feministas en México, en 2008: “Nuestro grupo estaba compuesto por mujeres de distintos tamaños, de diversas edades y formas: variaban considerablemente la forma de nuestros labios, la textura

---

<sup>169</sup> Dice: “No hay que olvidar que el entrevero también puede tener el sentido de «choque» o «encontronazo» [...] Esto quiere decir que las relaciones humanas pueden sufrir complicaciones o que es inherente a la vida humana que haya peleas, «enriedos» o «conflictos»” (Azcuy 2004/a, 8).

<sup>170</sup> Azcuy se refiere a *Teologanda: Programa de estudios, investigaciones y publicaciones* (cf. 2.5.3).

<sup>171</sup> Este texto es una ponencia presentada por Azcuy en el Congreso “Teólogas latinoamericanas y alemanas en diálogo” (Wolsfburg, Alemania, Octubre de 2004).



de nuestros cabellos y la resonancia de nuestras voces”. Todo esto no les impedía, sin embargo, la vivencia sororal y su fuerza empoderante: “Me parecía que de alguna manera nos habíamos topado con el sentido más profundo de nuestro Primer Simposio de Teólogas Feministas Latinas y Latinoamericanas: *aprender juntas a crear espacios*” (2008: 94, *mías las cursivas*).

### 2.3.3- Alcances de la sororidad para el quehacer de las teologías feministas

En cuanto al espacio de la sororidad, algunas teólogas plantean que alcanza no sólo a la misma generación, sino que abarca también a las antepasadas y a las descendientes. Me refiero nuevamente a lo que Russell decía a propósito de su tapiz elaborado “gracias al aliento e inspiración de: nuestras madres, hermanas, tías, abuelas, primas y modelos que nos enseñaron a coser con lo que dejaron sus coloridas historias” (2004: 334). Por su parte, Nancy Bedford habla de la necesidad de “tomar en cuenta a nuestras abuelas” (2009/c, 122-129) algo que, según afirma, “es una temática recurrente en los trabajos de las teólogas afro-norteamericanas que se denominan *womanist*” (2009/c, 122; cf. 2009/e, 200.209), como también para las teólogas latinoamericanas. Por eso recuerda particularmente cuando en el Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas (Buenos Aires, 25 al 27 de Marzo de 2008), se hizo un homenaje a las teólogas pioneras otorgándoles el título honorario de *awichas* (2009/c: 125).<sup>172</sup> Es más, Bedford se involucra ella misma mencionando a sus propias antepasadas y lo que aquellas significaron para su quehacer teológico. Así, recuerda que en su árbol genealógico aparece el nombre –sin apellido– de Lucinda, la abuela indígena de su abuela paterna, perteneciente al pueblo *Aninyunwiya* (conocido como cheroqui), que en 1938 fue desplazado hacia el “Territorio Indígena” (hoy Oklahoma), hecho conocido en su idioma como *Nunna daul Tsuny*, esto es, “el camino en el cual lloraron”. La teóloga se pregunta por las circunstancias que llevaron a Lucinda a casarse con un blanco, planteándose si en dichas circunstancias habrá sido posible una relación de pareja que pueda caracterizarse de cierta simetría de poder. Afirma entonces:

---

<sup>172</sup> Se lee en el Guión de esa Liturgia: “*Awicha* en el idioma aymara quiere decir «abuela». Se refiere a la abuela de sangre, pero también a cualquier anciana de la comunidad. Es una forma cariñosa de nombrar a las mujeres sabias: abuelas, bisabuelas, antecesoras y antepasadas. En ellas vive el espíritu de las antepasadas/os y por eso se convierten en guardianas de la vida de las hijas y los hijos, por los años de los años” (Raimondo y otras, 2008).

En la memoria de la familia de mi padre no queda de ella más que el nombre y la procedencia, pero *para mí, tenerla en cuenta me devuelve la cristología con nuevas perspectivas*. Me recuerda, por ejemplo, que cualquier vía crucis, y por ende cualquier cristología, que olvide el “camino en que lloraron” los pueblos originarios de nuestro continente, sería una cristología doceta. (2009/c, 127. Comillas de la autora, más las cursivas).<sup>173</sup>

Por otra parte, Bedford no habla sólo de las abuelas. También se refiere a las “hermanas y primas de otras disciplinas” (2014: 24). Son frecuentes, además, los textos en que menciona a sus hijas, desde que eran bebés,<sup>174</sup> pasando por las preguntas que, en su inocencia de niñas, la desafiaban a ella no sólo como madre sino también como teóloga,<sup>175</sup> hasta llegar a plantearse “De cara al feminicidio”, pensando en sus hijas y las amigas de sus hijas ya adolescentes, “Un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica”.<sup>176</sup> Son ejemplos de esta sororidad que se extiende no sólo horizontalmente, entre mujeres de la misma generación, sino también verticalmente, a las antepasadas y a las descendientes.<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> El docetismo es una de las más antiguas “herejías” –errores– cristianas, de la cual ya hay huellas en el NT. Por afirmar la realidad divina de Jesucristo, negaba su humanidad, diciendo que el cuerpo de Jesús era sólo aparente, con lo cual negaba también la encarnación. Jesús no habría sufrido, no habría muerto en la cruz, y, en consecuencia, la Pascua también se termina negando. Enfrentando tal error, Juan afirma en su Evangelio: “El Verbo *se hizo carne*” (1,14) y en su Primera Carta: “Lo que existía desde el principio, lo que *hemos oído*, lo que *hemos visto con nuestros ojos*, lo que *hemos contemplado y han palpado nuestras manos*, es lo que les anunciamos [...] La vida *se nos manifestó: la vimos*, damos testimonio y les anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y *se nos manifestó...*” (1 Jn. 1,1-2). Mías las cursivas. Bedford comenta a propósito de esta doctrina: “El «docetismo» se refiere a una cristología por la cual Jesús aparenta ser humano sin serlo plenamente. Esconde un profundo rechazo de la materialidad y de la encarnación” (2009/c, 130, nota 142).

<sup>174</sup> Dice: “A medida que voy escribiendo este artículo voy experimentando literalmente ciento de *interrupciones* de mis tres niñas que trato de vivir como *irrupciones* de la vitalidad y de la voz del Espíritu: he secado lágrimas, cambiado pañales, tendido ropa, pagado facturas, horneado y decorado las dos tortas de cumpleaños de nuestras gemelas que cumplieron un año, ido al jardín a buscar a nuestra nena mayor, leído cuentos a la hora de la siesta, cantado «Manuelita la tortuga» y así sucesivamente [...] Hacer teología con y desde estas «irrupciones» es parte de mi experiencia actual como mujer, la que hacía referencia en la pregunta inicial: *¿Cómo dar cuenta de la experiencia liberadora que constituye la fe en Jesucristo para mí como mujer?*” (2001, 158; cf. 2009/d).

<sup>175</sup> Cf., por ejemplo el título “Ver, juzgar y actuar desde la perspectiva de género, o cómo ayudar a la esposa del lobo feroz” (2009/a, 67-70).

<sup>176</sup> Afirma: “Mirar las estadísticas acerca de las violaciones y los asesinatos en América Latina, escuchar descripciones de los crecientes obstáculos en nuestros países para el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y leer información sobre la violencia doméstica puede ser abrumador. A esto se le suma el hecho de que cuando cualquier grupo de mujeres comienza a compartir relatos de instancias de violencia contra las mujeres, inevitablemente surgen relatos de incidentes de violencia en contra de nuestras amigas, hermanas, tías, madres, abuelas, sobrinas e hijas –y contra nosotras mismas–” (2016, 319).

<sup>177</sup> Cuando (se) pregunta en qué sentido habla de “la teología feminista en la misión de la iglesia” se refiere a esta sororidad que entrelaza distintas generaciones. Propone, entonces, “una teología que

Para terminar este punto, vale cruzarlo con el anterior, y volver a decir que apostar a la sororidad no nos libera, obviamente, de tensiones y conflictos, aún en los vínculos con estas personas tan significativas como son nuestras madres y abuelas, nuestras hermanas, primas, amigas y compañeras, nuestras hijas y nietas. A propósito de esta afirmación, vienen bien las lúcidas palabras de Bedford: “Tener en cuenta el legado de las abuelas, sin embargo, no significa idealizarlas ni proponer hagiografías, pues muchas de ellas han formado parte activa de ciclos de abuso y recordarlas significa evocar memorias también negativas en sus descendientes” (2009/c, 128-129). Dichas palabras provocan en mí ecos de aquellas otras de Gloria Anzaldúa en su relato autobiográfico, “La Prieta”: “Pero sobre todo, estoy aterrorizada de hacer de mi madre la villana de mi vida, en vez de enseñar cómo ella ha sido víctima. ¿La traicionaré en este ensayo por su temprana deslealtad conmigo?” (1998: 158). Como también las de Merle Woo en su “Carta a Amá”, más aún cuando la autora afirma que las tensiones y conflictos se originaron por sus diversas militancias: “[c]reo que hay abismos entre nosotras. Cuando dices: «Te apoyo dulzura, en todo lo que haces menos... menos...» yo sé que quieres decir menos mi protesta y lo que escribo sobre mi coraje de todas esas cosas que han causado esas hendiduras entre tú y yo” (1998: 109). Por otra parte, es para señalar que estas mismas autoras afirman que, a pesar de sus conflictos, sus madres se sentían orgullosas de ellas,<sup>178</sup> y ellas de sus madres,<sup>179</sup> y que esos conflictos les ha servido más de una vez para espejarse recíprocamente sus dudas, impotencias,

---

beba de los proto-feminismos precolombinos y coloniales, así como de los movimientos feministas latinoamericanos de los últimos 150 años –es decir–, que recuerde con cariño a nuestras abuelas y a nuestras madres. De una teología que se nutra de la perspicacia y sabiduría de la teoría feminista actual, es decir, que camine abrazada con sus hermanas y primas de otras disciplinas [...] de una teología que mira hacia delante en esperanza queriendo que vivan en plenitud nuestras hijas, sobrinas, nietas, y con ellas, toda la humanidad, toda la creación” (2014: 24).

<sup>178</sup> “Aún a pesar de que ella trataba de corregir mis humores más agresivos, mi madre secretamente estaba orgullosa de mi terquedad. (Algo que nunca admitiré) [...] Pero mi madre siempre ha estado ahí para mí a pesar de nuestras diferencias y de los golpes emocionales” (Anzaldúa, 1998: 161-162).

<sup>179</sup> “Amá, quisiera haber sabido las historias de las mujeres de nuestra familia antes de ti. Apuesto que sería un buen cuento. Pero tal vez da lo mismo, porque así yo puedo decir que *tú* empezaste algo. Puede ser que te sientas ambivalente, o dudosa sobre eso, pero sí lo hiciste. En realidad, debes enorgullecerte sobre lo que has empezado. Yo lo estoy” (Woo, 1998: 118).

broncas, luchas, anhelos más profundos, cosas que también nutrió sus caminos de empoderamiento (mutuo).<sup>180</sup>

#### 2.4- El cuerpo como categoría fundamental para las teologías feministas

Ahondando en la caracterización de las teologías feministas, y relacionando con el punto anterior, es frecuente entre las mujeres teólogas vincular la experiencia de la sororidad con esta categoría fundamental de “cuerpo”, y todo lo que hace a la “materialidad” de la vida humana, “materialidad de la espiritualidad” –según la expresión de Bedford (cf. 2009/a: 79; 2009/c: 130, nota 142)–, entre otras cosas, la sexualidad y el erotismo. Así, dice Russell: “Una eclesiología o teología de la iglesia que incluya la opción hermana, no tendrá miedo de vincular los temas de espiritualidad con los de la sexualidad o corporalidad [...] Desde la perspectiva feminista, la espiritualidad incluye la corporalidad y la corporalidad incluye la espiritualidad” (2004: 348). Expresiones similares se leen más de una vez entre las teólogas feministas.

##### 2.4.1- *Conflictividad de la Iglesia con el cuerpo, sobre todo el cuerpo de las mujeres*

Ahora bien, no podemos pensar esta categoría de cuerpo en el ámbito de la teología sin ver lo que supone para una institución como la iglesia, cuyo vínculo con dicha realidad, particularmente con el cuerpo de las mujeres, ha sido conflictivo secularmente, dadas las marcas que le dejó un gnosticismo dualista que opuso cuerpo y alma, espíritu y materia, entendiendo que el mal y “la perdición” estaban ligados a lo material –y esto se identificaba con las mujeres– y que lo divino y la salvación correspondían a lo espiritual –identificado con los varones–. En los primeros siglos de nuestra era esta corriente filosófica-religiosa llegó a mimetizarse con el cristianismo, hasta que fue declarada herética en su expresión docetista (cf. nota 174), pero siguió marcando de una u otra forma su historia y su teología.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> “Tal vez no puedes escuchar, porque tal vez cuando me miras a los ojos, presentirás, como siempre lo has hecho, más de lo que en realidad nos decimos, y eso te da temor. ¿Ves tu coraje reprimido, manifestándose en mí?” (Woo, 1998: 109-110).

<sup>181</sup> Cf. el estudio de Carlos Martínez Ruiz acerca de “La formación del discurso sobre el género en Occidente”, sobre todo en lo que hace a la valoración de la virginidad y del matrimonio, a la comprensión de la sexualidad como negativa y sus consecuencias en la percepción de lo femenino

Así, por ejemplo, basándose en Gn. 3,4-6, o más precisamente en la hermenéutica hecha bajo la influencia helenística<sup>182</sup> que de este pasaje se refleja en Si. 25,24 y de la repetición de dicha relectura que hace el autor de 1 Tim. 2,13-14,<sup>183</sup> la tradición cristiana hizo responsable del pecado y de la muerte a la mujer.<sup>184</sup> Entre otras cosas, se afirma que el pecado de la mujer es más grave porque no peca sólo contra Dios, sino también contra el prójimo –Adán, el varón–, al que tienta y lleva al pecado. Así, Eva se convirtió en causa original de todo mal, paradigma de la tentación, y, con ella, todas las mujeres, por ser “hijas tuyas”. Tertuliano las increpa: “¿No sabes que también tú eres Eva? La sentencia de Dios conserva aún hoy todo su vigor sobre este sexo [...] *Tú eres la puerta del Diablo, tú has consentido a su árbol, tú has sido la primera en desertar de la ley divina*” (PL 157, 1305,<sup>185</sup> más las cursivas). Es más, sus diatribas contra las mujeres sonaban con tanto rigor que las hacían responsable de la misma muerte del hijo de Dios. Clamaba: “Con qué facilidad destruiste al hombre, imagen de Dios. Por la muerte que nos infligiste, *hasta el hijo de Dios tuvo que morir*” (PL 157, 1305, más las cursivas). Por su parte, Geoffroy de Vendôme afirmaba:

---

y en el discurso sobre la mujer. El autor se refiere particularmente a Agustín de Hipona. Afirma: “Agustín, por el contrario, desarrolla la idea de que la sexualidad (identificada definitivamente con el término *concupiscentia*) es siempre y en todos los sentidos un mal, incluso cuando se la vive en el matrimonio y de modo «correcto», es decir, con un fin procreativo, razón por la cual el pecado original también afecta a los hijos de padres cristianos” (Martínez Ruiz 2003, 161).

<sup>182</sup> Carmen Bernabé comenta respecto de dicho pasaje: “Hay sobre todo un dato muy importante por la trascendencia que estaba llamado a tener en la legitimación de la inferioridad y fragilidad moral de la mujer. En Si. 5,24 dice: «*Por una mujer comenzó el pecado, por culpa de ella morimos todos*». Con ello el autor, por medio de una relectura del Génesis, inaugura una justificación teórica y bíblica -religiosa- de la desconfianza y desprecio de la mujer. El Sirácida hace una relectura del relato yahvista de la creación. Según L. Aynard, el autor ha leído el mito de Eva a través del mito de Pandora que con toda seguridad conocía, si se acepta que conocía algunas obras griegas, y sin duda los mitos e historias populares de esa cultura” (Bernabé, 1994: 111-112).

<sup>183</sup> “Que las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respeto. No permito que ellas enseñen, ni que pretendan imponer su autoridad sobre el marido: al contrario, que permanezcan calladas. Porque primero fue creado Adán y después Eva. *Y no fue Adán el que se dejó seducir, sino que Eva fue engañada y cayó en el pecado*” (más las cursivas). Este pasaje de *1 Timoteo* ha sido especialmente estudiado por biblistas feministas, entre otras/os Elisabeth Schüssler Fiorenza (cf. 1989: 90.290.344.346) y Elsa Tamez (cf. 2002: 57-66; 2005/a; 2005/b; 2006/3; 2007).

<sup>184</sup> Son numerosos los estudios en perspectiva feminista que deconstruyen esta visión sesgada. Así, por ejemplo, es muy significativo el título: “Un Jurado femenino declara a Eva: No culpable”, uno de los capítulos del libro *Relectura del Génesis: En Clave de mujer* (Gómez Acebo, 1997/b). Otros estudios: Navarro Puerto, 1993/a; 2010; Brenner 1993; 1998; Condren, 1994; Pagels, 1994.

<sup>185</sup> Aclaro que en los textos teológicos las citas de la PL no llevan datos bibliográficos tales como editorial y año. Solo se menciona el nombre del/la autor/a, el de la obra, el número de volumen y la/s columna/s en que aparece en la *Documenta Catholica Omnia*. Con esto se refieren a la obra de Jacques Paul Migne, una gran colección de textos cristianos de la Antigüedad y de la época medieval, que consta de 217 volúmenes publicados por Migne entre 1844 a 1855 en París.

Este sexo ha envenenado a nuestro primer padre, que era también su marido y su padre, ha decapitado a Juan Bautista y llevado a la muerte al valiente Sansón. En cierto modo, también, *ha matado al Salvador*, pues, *si su falta no lo hubiera exigido, nuestro Salvador no habría tenido necesidad de morir*. ¡Ay de este sexo, en el que no hay temor, ni bondad, ni amistad, y al que más hay que temer cuando se lo ama que cuando se lo odia! (PL 157, 0033-0212C. mías las cursivas)

La mujer es vista, entonces, como una tentadora de la cual los hombres deben cuidarse. *El* pecado era, antes que nada, *la luxuria*<sup>186</sup> o pecado sexual, y ése era el que la caracterizaba particularmente. Susan Haskins lo sintetiza muy bien cuando expresa:

El hombre célibe que había hecho voto de castidad temía sus propios deseos naturales que había reprimido para dedicarse enteramente a Dios y al desplazar su temor convirtió a la mujer, la personificación de la carne, en un verdadero peligro: cometía pecados sexuales para saciar su desmesurado apetito, era siempre la protagonista de cualquier encuentro carnal y la eterna seductora de los santos hombres a los que tentaba a fin de satisfacer sus propios deseos sexuales furiosos, y por todo ello pasó a ser la encarnación misma de la infidelidad o la lujuria. (Haskins 1996, 170)

Así se llegó a identificar la mujer, la sexualidad y el pecado. El horror al sexo, propio de la época, era, en definitiva, horror a la mujer.

Varios siglos después, en plena época del humanismo renacentista, a partir del siglo XV y sobre todo en el XVI y XVII, se dio uno de los femi-geno-cidios<sup>187</sup> más cuentos de la historia, conocido como la “cacería de brujas” (cf. Riba 2013), por el cual miles de mujeres fueron apresadas, torturadas y ejecutadas por el crimen de “hechicería”. La visión sobre la mujer que justificó tales atrocidades está muy

---

<sup>186</sup> En el texto en que se habla de “las hijas del diablo desposadas con los «estados» de la sociedad”, después de nombrarlas a cada una y al estado que corresponden, “la simonía con los clérigos seculares, la hipocresía con los monjes, la rapiña con los caballeros, el sacrilegio con los campesinos, la simulación con los oficiales de justicia, la usura con los burgueses y la pompa mundana con las matronas”, nombra a “la lujuria que no ha querido casar, pero que se ofrece a todos como común amante”. Texto anotado en la página de guarda de un manuscrito florentino del siglo XIII citado por Jacques Le Goff (1991, 37-38). Sobre la *luxuria* cf. Martínez Ruiz 2004, 178-179.192. También Haskins 1996, 167-170, 177.

<sup>187</sup> Sobre esta expresión, cf. I.1.1.2.5

claramente expresada en el *Malleus Malleficarum*, esto es, *El Martillo de las brujas*, elaborado por los frailes dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, por delegación del Papa Inocencio VIII (cf. Kramer y Sprenger, s/d).<sup>188</sup> En este manual para inquisidores se pretendía describir a las brujas y sus prácticas, sus relaciones con el demonio, cómo descubrirlas y cómo obrar en consecuencia –captura, interrogatorios, torturas–. Se puede ver cómo el *Malleus* vincula estrechamente la herejía de brujería y la mujer. En esto, sus autores no eran originales, sino que se contentan con reunir ideas hasta entonces dispersas, o simplemente implícitas, y de formularlas de forma clara y sistemática. Michelle Perrot señala que, entre otras cosas, se les acusaba de manifestar “una sexualidad desembozada”. Afirma:

Tienen la “vagina insaciable”, según *El martillo de las brujas*, y practican una sexualidad subversiva. Subversión de las edades: muchas brujas viejas hacen el amor a una edad en la que ya no se hace, después de la menopausia. Y de los gestos: atrapan a los hombres por detrás o los montan, invirtiendo la posición que la Iglesia considera la única posible (la mujer sobre su espalda, el hombre sobre ella). Se ubican del lado de Lilit, la primera mujer de Adán, que lo dejó porque él se negaba a ser montado por ella. En la condena de las brujas, la dimensión erótica es esencial. Las brujas encarnan el desorden de los sentidos, la “parte maldita” (Georges Bataille) de una sociedad que ordena los cuerpos. (Perrot 2008, 114)

Ahora bien, aun cuando la/s iglesia/s haya/n dado algunas señales de cambios hacia una consideración más positiva del cuerpo, se puede seguir hablando de esta conflictividad hasta nuestros días, y de las consecuencias que provoca dicha conflictividad, sobre todo en lo que hace a un intento reiterado de control por parte de aquellos que se autocomprenden como responsables del orden establecido.

#### 2.4.2- Valoración positiva del cuerpo en las teologías feministas

Obviamente, dentro del ámbito teológico no se puede reducir únicamente a la producción teológica feminista lo que hace a la valoración positiva del cuerpo y la

---

<sup>188</sup> Cabe aclarar que, si bien en esta versión del *Malleus*, traducida por Floreal Maza, está en masculino, debería traducirse en femenino “las brujas”, porque es *Maleficarum* y no *Maleficorum*, “los brujos”. Por otra parte, así, en femenino, es como habitualmente se lo conoce.

corporalidad. Sin embargo, lo que sí se puede afirmar es que es una preocupación frecuente en el quehacer teológico feminista el desenmascaramiento y la crítica de esa visión patriarcal, sesgada, muchas veces misógina, sobre esta realidad, una visión que las teólogas ven, además, como opuesta a lo que en el primer relato de la creación aparece insistentemente ratificado con la frase: “Y vio Dios que era bueno...” (Gn. 1,4.10.12.18.21.25.31), y como incoherencia con la fe en la encarnación, esto es, en un Dios que asumió lo humano hasta el extremo, ya que “se hizo carne” (Jn. 1,14).<sup>189</sup> Ahora bien, no se puede desconocer que en algunas teólogas la valoración del cuerpo de la/s mujer/es está marcada por una perspectiva que privilegia la maternidad como función casi exclusiva y excluyente, como también una visión sólo heteronormativa (cf. Porcile 1993),<sup>190</sup> aunque también es para hacer notar que otras se han abierto y han reivindicado distintos modos de vivir la propia sexualidad incluyendo la diversidad sexual, aun desafiando las orientaciones habituales del Magisterio oficial. A modo de ejemplo, transcribo lo que escribe Elizabeth Johnson cuando comenta cómo ha influido negativamente el símbolo mariano tradicional y las críticas que se le hacen desde distintos colectivos de mujeres: “...las mujeres de orientaciones sexuales diferentes que buscan respeto para la vida que encarnan, las mujeres heterosexuales que encuentran que su placer sexual es una fuente de alegría y gracia: éstas y muchas otras consideran ahora que este símbolo es deficiente” (2005, 29).

---

<sup>189</sup> Dice Silvia Bara Bancel en su artículo acerca de las místicas medievales: “Si Dios se hace humano para que lleguemos, por gracia, a ser divinos, tal y como afirmaban San Ireneo, el Maestro Eckhart y los dominicos que acompañaban a las «amigas de Dios», no nos encontramos con él «fuera» de lo humano, ni «lejos» de ello, sino «ya ahora» y «aquí», en nuestro ser humano concreto y sexuado; en nuestro cuerpo de mujer o de varón; a través de nuestros deseos, emociones; de nuestra humanidad entera, herida y salvada; en el tejido de nuestras relaciones, en nuestra historia... Las místicas medievales [...] se sirven con libertad de todo lo humano para relacionarse con Dios [...] *No rehúyen la corporalidad*, lo concreto para expresar lo trascendente, el encuentro con Dios uno y trino, experimentado como flujo desbordante de amor, como amigo y amante. Porque *desde la encarnación, es precisamente lo humano el lugar teofánico por excelencia*” (Bara Bancel 2015, 158-159, mías las cursivas).

<sup>190</sup> Cf. en el cap. I, El tema de la mujer, el título “Teología feminista y lenguaje del cuerpo”, además, el cap. 4: Una teología del cuerpo de la mujer, 183-212 y el cap. 5: Para una antropología de la mujer: una antropología del espacio, 213-265; también, 2000, “La identidad de la mujer desde la experiencia del cuerpo”, 122-125 y “El lenguaje del cuerpo”, 245-246. Para dejar *el beneficio de la duda*, debo reconocer que la autora murió muy joven en el 2001, que no sabemos cuáles hubieran sido los derroteros por dónde seguiría su reflexión, y que todos la recuerdan como una persona con un talante muy abierto y dialogal (cf. D’Auria, Llach y Raimondo, 2001; y Raimondo 2009).



En esta línea, es significativo que algunas teólogas hayan reivindicado lo erótico como lenguaje para referirse a Dios. Así, por ejemplo, Nancy Cardoso señala: “El cuerpo deja de ser lugar de negación y sufrimiento y se afirma como lugar de creación y de placer [...] Afirmar la resurrección del cuerpo como plenitud erótica que nos humaniza, trae desafíos para la teología y lo que decimos de Dios y cómo lo decimos” (2001/a: 6). Ivone Gebara, por su parte, escribe:

Se me ocurrió, para espanto de algunos teólogos, que la teología podría ser un clamor erótico, un grito por el *misterio*, presente en las variadas situaciones de la vida e inclusive en la búsqueda del gozo sexual. Dios se mezcla en nuestros suspiros, suspiros de los más diferentes tipos. Es como si este “nombre”, pronunciado a oscuras y a las claras, sustentara nuestros deseos más íntimos. (2001/b: 11)

Sumo una última autora como muestra de esta valoración de lo erótico. Me refiero a la biblista Elsa Tamez, quien estudió el Cantar de los Cantares para su tesis de Licenciatura en Literatura y Lingüística, a la que tituló: *Un nuevo acercamiento al Cantar de los Cantares. Los juegos del erotismo del texto*.<sup>191</sup> Tanto en dicha tesis como en otro de sus artículos, “Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares” (2001/a), vemos cómo cruza lo erótico con otras dimensiones de lo humano, por caso, lo lúdico,<sup>192</sup> explícitamente mencionado en ambos títulos, como también con realidades que parecen tan opuestas, como es el compromiso revolucionario. Recuerda:

En el 85 defendí mi tesis de licenciatura en Literatura y Lingüística en la Universidad Nacional [...] Para la tesis trabajé el texto del Cantar de los Cantares desde una perspectiva secular, como poemas universales de amor humano. Analicé el erotismo del signo lingüístico, intentando descubrir el punto del placer que causa la lectura al lector [...] *Creo que el manuscrito fue como un escrito clandestino en medio de la lucha revolucionaria. El placer era una dimensión difícil de sacar a la luz, frente a la militancia política. Constaté, sin embargo, que esa experiencia placentera no era sólo mía; de*

---

<sup>191</sup> Nunca fue publicada, pero se pueden consultar copias mimeografiadas en la biblioteca de Isedet. Allí trata: “Lo sagrado y lo sexual” (23-25), donde analiza “Lo sexual en lo divino” y “Lo divino en lo sexual”.

<sup>192</sup> En su tesis también trabaja “El juego del Juego” (55-70), donde analiza “Diálogo entre dos cuerpos: el texto y el lector” (57-60) y “El placer del texto, en el texto y con el texto” (60-65).

alguna manera la teníamos todos y todas en lo cotidiano. (2001/b: 654, más las cursivas).

Siguiendo con este esfuerzo de valorar positivamente el cuerpo de las mujeres, algunas teólogas han vinculado cuerpo y texto. Así, por ejemplo, en su artículo “La vida de las mujeres como texto sagrado”, Elsa Tamez establece una relación simbólica entre texto sagrado y cuerpo y vida de la/s mujer/es. En primer lugar, afirma que los textos sagrados presentan límites difíciles de superar, tanto por las categorías culturales, como las connotaciones y sentidos propios del texto. La autora insiste en tener como actitud básica la firme intención de ir más allá de dichos textos y buscar el Espíritu de Dios manifestado en otros textos, vivos o escritos, porque puede ocurrir que el texto sagrado, surgido en una cultura patriarcal, dogmatice prácticas y declaraciones androcéntricas. Esto es un problema mayor que lleva a las mujeres a liderar una verdadera lucha hermenéutica, buscando textos a favor de la/s mujer/es y oponiéndose a aquellos que la/s oprimen. Tamez afirma, además, que aunque el texto escrito sagrado, como lugar privilegiado donde se da la revelación divina, está por encima del texto-mujer, hay una relación “intratextual” entre la vida de las mujeres y la vida del texto. Dice: “La analogía de la mujer como texto sagrado logra superar las limitaciones arriba mencionadas. Si la estructura del texto limita los sentidos por clausurarse cada vez que se relee, el cuerpo-tejido-texto de mujer tiene la posibilidad de quedar abierto siempre, incluso a temas no tratados por el texto escrito sagrado” (1998/b: 91). Así, se puede decir que la mujer y su corporalidad se vuelven un espacio sagrado, epifánico, porque por su sufrimiento personal y social, su lucha contra el pecado estructural de la sociedad patriarcal y su fe, exponen historias que al ser leídas nuevamente pueden generar prácticas y actitudes liberadoras: “Sabemos que la paloma del Espíritu Santo vuela por donde quiere y se posa en otros cuerpos distintos al escrito. Es correcto señalar que lo sagrado en la mujer no sólo puede arribar del texto escrito, sino directamente de Dios. *Dios puede revelarse directamente desde el cuerpo de las mujeres, sus sufrimientos, luchas, alegrías y utopías*” (1998/b: 91, más las cursivas). En definitiva, para la autora hay un *plus* en la vida de las mujeres de la historia actual que pueden ayudar a entender mejor los sentidos del texto bíblico.

Por último, y ahondando en otras connotaciones de lo que supone esta valorización positiva del cuerpo/s de la/s mujer/es por parte de la/s teología/s feministas, otro aspecto es la vinculación de dichos cuerpos y el cuerpo de la “Madre Tierra”, expresada sobre todo en la corriente “eco-feminista” que intenta una supervivencia lúcida para el planeta y la humanidad, buscando una nueva alianza con nuestros propios cuerpos y con la naturaleza.<sup>193</sup> Las pensadoras ecofeministas vinculan abuso patriarcal contra las mujeres y abuso patriarcal contra la naturaleza, ya que la ideología que sostiene y justifica dichos abusos son la misma: una concepción jerárquica que supone una conciencia de posesión, dominio y sumisión, que permite actitudes y gestos que llevan a la explotación, la rapiña, la muerte y/o destrucción. Entre las teólogas ecofeminista destaca Ivone Gebara como una referente de esta línea teológica en Latinoamérica. Otro referente es *Conspirando*, colectivo de mujeres teólogas feministas, que nace en Chile en 1991, con una rica y larga historia de producción teológica y espacios de concienciación para mujeres.<sup>194</sup> Para presentar el ecofeminismo, recuerdo las palabras de Ivone Gebara cuando plantea “Comprender el mal por la mediación hermenéutica del género (2002/a: 87-127). Allí, en el título donde trata “Género, del sometimiento a la naturaleza a la fuerza de la cultura” (2002/a: 112-116), Gebara afirma: “Considero de gran importancia reflexionar sobre el tema de las relaciones entre «naturaleza» y «cultura» para explicar otro aspecto de la reflexión feminista sobre la desvalorización de las mujeres” (2002/a: 112). Hace esta afirmación porque para ella “las ideas del poder sobre la naturaleza e, indirectamente, del poder sobre las mujeres derivan de la misma simbología” (2002/a: 113): “el hombre es quien domina y controla la naturaleza y el cuerpo de las mujeres, él es su dueño y señor”

---

<sup>193</sup> La bibliografía al respecto es abundante. Entre otras: Halkes, 1989; Mc Fague, 1993; 1997; 2001; Radford Ruether, 1994/a; 1994/b; 1996; 2002; 2005; Primavesi, 1994; Spretnak, 1994; Gebara, 1995/a (sobre todo la Parte II: “Trinidad, palabra sobre cosas viejas y nuevas. Una perspectiva ecofeminista”, 107-155); 1995/b; 1998/a; 2000; 2002/b; 2002/c; 2003; Gómez Acebo, 1996; Ress, 1998; Céspedes, 2008; Bedford, 2013/a.

<sup>194</sup> Ellas se (auto) comprenden y se definen como “un colectivo de mujeres feministas buscadoras de nuevas visiones en los ámbitos de la espiritualidad, la teología feminista y el eco-feminismo. Nos convoca la política, el universo, el cuerpo, la cultura y la vida cotidiana. Somos parte del movimiento feminista y otros movimientos sociales”, cf. “¿Quiénes somos?”, en [conspirando.cl/](http://conspirando.cl/) Destaco los 60 ejemplares de la revista *Con-spirando* y la rica producción bibliográfica que se pueden consultar y bajar desde el sitio [conspirando.cl/](http://conspirando.cl/). En el fascículo 60 está presentado el índice de todas las revistas publicadas desde 1992 a 2003.

(2002/a: 114. Cf. Segato, 2014/d: 101-102). Por su parte, Geraldina Céspedes lo sintetiza en cuatro puntos:

Todas las vertientes del ecofeminismo comparten estos principios: 1) la percepción de que en el fondo de la cuestión de la marginación de las mujeres y el deterioro medioambiental está la explotación del capitalismo patriarcal; 2) la existencia de una conexión entre todas las formas de dominio, especialmente, entre el sometimiento de las mujeres y de la naturaleza, de ahí que afirme que el análisis de la crisis ecológica no toca el corazón de la cuestión hasta que no vea la conexión entre la explotación de la tierra y la definición y el tratamiento sexista hacia las mujeres; 3) una nueva concepción de la relación entre el ser humano y la naturaleza, denunciando a la vez la identificación de la mujer con la naturaleza tal como lo ha hecho el patriarcado que ha asociado la mujer con la naturaleza y el sentimiento y al hombre con la cultura y lo racional; 4) la afirmación de que la teoría y la práctica feminista tiene que incluir una perspectiva ecológica y las soluciones a los problemas medioambientales tienen que incluir la perspectiva feminista. (2008: 11-12)

En esta línea, las teólogas ecofeministas no se limitan a denunciar y desenmascarar los mecanismos patriarcales destructivos de dominio y sumisión, sino que proponen también nuevos modos de valorar y relacionarse con las sabidurías ancestrales –muchas veces sabidurías femeninas que han sido silenciadas–; con una espiritualidad más holística, que respeta, aprecia y se vincula al cuerpo de un modo más libre, incorporando, por ejemplo, lo erótico y lo lúdico. Es para destacar que en esa búsqueda de vinculación más armónica y holística entra también el lenguaje poético como otro modo de expresión, modo que no niega el lenguaje teórico de corte más académico, pero que dice de una manera más intuitiva el misterio que nos supera (cf. Gebara, 2002/b).

#### *2.4.3- Las teologías feministas y los cuerpos violentados de las mujeres*

Ante la realidad de la violencia contra las mujeres que no cesa a pesar de todo lo que se está haciendo por superarla, una violencia que tantas veces nos impacta por su frecuencia y su crueldad, más de una teóloga ha asumido la tarea de

desenmascarar y visibilizar este flagelo, denunciándolo también como una realidad de la que se pueden encontrar memorias en la misma Biblia y en la historia de la/s religiones en general y de la/s iglesia/s en particular. Pues bien, ante la experiencia de esos cuerpos de mujeres maltratados, la/s teología/s feminista/s asume/n diversas acciones:

a) En primer lugar, *se hace/n cargo y visibiliza/n la problemática*, lo que implica, entre otras cosas, analizar esa violencia específica contra las mujeres, ponerle nombre, indagar sus causas, explicarla. Así, más de una señala la íntima relación entre violencia sexual y patriarcado, en tanto aquella, sobre todo en la violación, es la expresión más clara del sometimiento patriarcal de la mujer por la vía del cuerpo y del erotismo. A modo de ejemplos: desde el conflicto armado en Colombia y lo que éste ha supuesto para la vida de tantas mujeres, Carmiña Navia Velasco se pregunta: “¿Por qué hablar de la violación y el abuso sexual? [...] ¿Se puede hacer una propuesta de *lectura teológica de la violación sexual*, en el marco de una campaña contra esta práctica, contra esta realidad? ¿Es algo válido, pertinente y posible?” (2003, 161). Destaco la significación de cada uno de esos términos con los cuales la autora (se) interroga: la validez, la pertinencia y la posibilidad de hablar de estos temas desde el quehacer teológico. Es que debería ser más frecuente que en la teología se trate este tema. Es lo que corrobora Nancy Bedford cuando señala “la falta de centralidad que tiende a tener la violencia contra las mujeres en nuestros tratados sobre el pecado y la gracia” (2016: 334). Su crítica es muy fuerte y cuestionadora, porque se refiere “no solamente a las teologías androcéntricas que parecen no tener conciencia de la realidad de las mujeres, sino también a las teologías feministas”. Por eso (nos) desafía: “¿Qué clase de esfuerzo sostenido por parte de la antropología teológica feminista requiere la realidad de semejante violencia?” (2016: 335). En definitiva, ella es una más de las teólogas que explicitan la pregunta sobre el papel de una teología feminista de cara a dicha realidad, porque más de una vez “nuestras teologías parecen en gran manera inadecuadas frente a las consecuencias de la violencia, la violación y los asesinatos de mujeres” (2016, 334). Por su parte, Nancy Pineda Madrid presenta el feminicidio como “una crucifixión contemporánea que torna visible el cuerpo roto de Cristo”

(2016: 189),<sup>195</sup> y después de dar cuenta de numerosos feminicidios en México, Guatemala, Perú y Argentina,<sup>196</sup> la autora se pregunta y nos pregunta: “¿Cómo podemos nombrar a esta tragedia de modo tal que nos situemos dentro de su alcance?” (2016: 199). En definitiva, la teología feminista se va entreverando (o debería hacerlo cada vez más) con la vida concreta, por lo que no puede quedar indiferente frente a tanta violencia. Por eso la necesidad de que “las categorías sexualidad, violación y abuso sexual” se expliciten “en la agenda teológica feminista” (Mena López, 2012: 52).

b) Por otra parte, y al ser realizado como un quehacer teológico, la pregunta que surge repetidamente es *si esas violencias impactan de algún modo en nuestro modo de hablar acerca de Dios*, o, dicho de otro modo, *si revelan algo sobre Dios*. Así, cuando Bedford afirma que “ninguna mujer está exenta –directa o indirectamente– de las consecuencias concretas físicas, psicológicas o materiales de la violencia contra las mujeres” (2016: 319), afirma que toda nuestra vida se va entreverando con esa violencia y, por ende, también nuestras experiencias de fe, nuestro modo de hablar de Dios. Es más, se posiciona como madre que es teóloga y teóloga que es madre, y por eso señala: “Como madre, además, soy consciente de que mis tres hijas y sus amigas viven en la sombra de semejante crueldad, y que no van a resultar inmunes de sus consecuencias. Admito que el peso de tanta violencia a veces amenaza con dejarme inmovilizada, *incapaz de articular una respuesta teológica ante tanto dolor*” (2016: 319, más las cursivas)

Quizás una de las preguntas más duras que (se) hacen las teólogas feministas sobre Dios ante la violencia contra las mujeres es acerca de *su silencio*, un silencio que “suena muy estridente” –valga la contradicción– y que aparece con frecuencia,

---

<sup>195</sup> Cabe señalar que ésta fue la colaboración de Pineda en uno de los Paneles que tuvieron lugar en el 2º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas: *Espacios de Paz. Signos de estos tiempos y Relatos de Mujeres*, realizado en Buenos Aires, del 28 al 31 de marzo de 2016. La temática de dicho Panel fue “Exclusión, Feminicidio y Salvación”

<sup>196</sup> Pineda habla de “Una erupción policéntrica. En otras palabras, ha penetrado la superficie de nuestra vida cotidiana y ha comenzado a explotar en varios puntos alrededor del mundo [...] desde la última década del siglo XX el feminicidio se ha convertido en un trauma que se intensifica cada vez más en América Latina y el mundo entero” (2016, 192). Aun así, no deja de reconocer que “el asesinato de mujeres representa un patrón de violencia machista de siglos de antigüedad”, y para fundamentar esta afirmación, recuerda que hay relatos bíblicos donde se clama por esto, entre los cuales nombra particularmente la historia de la concubina del levita de Jue. 19 (2016, 199).

tanto en textos bíblicos que narran episodios de violencia contra las mujeres,<sup>197</sup> como a lo largo de la historia.<sup>198</sup> Por otra parte, las teologías feministas insisten que el lenguaje utilizado habitualmente en las teologías tradicionales para referirse a Dios y algunos conceptos teológicos clásicos repercuten negativamente en las víctimas de la violencia machista. Al respecto, dice Priscilla Singh:

Las mujeres violadas y los niños y niñas víctimas de vejaciones sexuales tienen problemas con el concepto de Dios omnipotente, omnipresente y omnisciente. Se sienten culpables porque Dios ha visto todo. Se sienten enfadados porque Dios todopoderoso no acudió en su ayuda. Entonces, le echan la culpa a Dios o se sienten traicionados. (2005: 39)

En esta línea, otro tema fuertemente criticado es la imagen de un Dios que “necesita” el sufrimiento de su propio hijo y de los hombres<sup>199</sup> para que su ira por el pecado sea calmada (cf. Carlson Brown y Parker: 1994),<sup>200</sup> por lo que el sufrimiento es considerado una bendición, ya que sirve para la edificación personal, más aún cuando es ofrecido como expiación por el propio pecado o el de los demás.

El sufrimiento es ratificado como una experiencia que libera a otros, tal vez incluso a Dios [...] El rol del discípulo es sufrir en lugar de otros como Jesús sufrió por todos nosotros. Pero *esta glorificación del sufrimiento como algo salvador*, expuesto a diario frente a nosotras en la imagen de Jesús crucificado, induce a las mujeres vejadas a preocuparse más de su victimario

---

<sup>197</sup> Es muy fuerte –se puede decir *escandaloso*– en Jue. 19-21, el relato a propósito del cual realizo mi investigación (cf. II.4.3.4). Por eso más de una vez Mercedes Navarro se pregunta por dicho silencio (cf. 1995/a: 30). Es más, el silencio de Dios en Jue. 19-21 aparece tan acuciante que forma parte del título del estudio más extenso que Navarro le consagra: *Violencia, sexismo, silencio...* (2013). Dentro del libro, le dedica estos apartados en particular: “Silencio divino y otros silencios”, pp. 171-176; y otro a su intento de respuesta desde la intertextualidad: “El libro de Rut: ¿Palabra divina ante el silencio divino en las muertes machistas de Jueces?”, pp. 176-178.

<sup>198</sup> Destaco particularmente el “caso” del femi-geno-cidio que supuso la cacería de brujas y sus justificativos desde “las autoridades” que eran reconocidas como incuestionables –la Biblia (leída e interpretada exclusivamente por varones), los padres de la Iglesia (San Agustín de los más nombrados), los doctores (Santo Tomás muy particularmente)–. Cf. Riba 2013, nota 39, pp. 53-54.

<sup>199</sup> Si bien se dice “hombres” en sentido genérico, esto se predicó especialmente a las mujeres.

<sup>200</sup> Cf. sobre todo el apartado “La tradición de satisfacción” (1994: 339-342). Entre otras cosas, dice: “Dios es representado como aquel que no puede reconciliarse con el mundo, debido a que ha sido ofendido en su realeza por el pecado, tan ofendido que ningún ser humano puede hacer nada para reparar «su» sentido de ofensa. Dios permanece ajeno a los hijos que ama, porque el honor de Dios debe ser preservado. La posición de Dios es trágica, y el Hijo se somete a la muerte para liberar a Dios, sacrificándose, suponemos, por *un amor devastador por las dos partes alienadas: Dios y la familia humana*” (1994: 339, más las cursivas). Cf. lo que dice Bedford sobre la doctrina de la justificación como cristología nociva o tóxica, expresión que toma de Jon Sobrino (2009/b: 90-91).

que de sí mismas [...] La imagen de Dios Padre exigiendo y consumando el sufrimiento y muerte de su propio hijo, *ha reafirmado una cultura del abuso y la opresión y ha conducido al abandono de sus víctimas*. Mientras esta imagen no sea destrozada, será prácticamente imposible crear una sociedad justa. (1994: 340, más las cursivas)<sup>201</sup>

Dicho todo esto, no puede extrañar que estas autoras, Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, hagan una afirmación tan taxativa como la que sigue: “Una teología como ésta tiene efectos devastadores en la vida humana” (1994: 339). Tampoco puede extrañar que, por el contrario, frente a esta teología que ha acallado a las víctimas obligándolas a soportar el dolor, las teólogas feministas propongan, entre otras cosas, la identificación con Jesús resucitado, el Cristo victorioso, quien las apoya y anima para salir de ese círculo vicioso de la violencia y el temor, superando modelos y hábitos vinculados al rol de víctimas (cf. Singh 2005: 40).<sup>202</sup>

c) Por último, pero quizás lo más importante: ante la violencia contra las mujeres las teologías feministas *buscan y proponen algunas salidas, alientan resistencias, sostienen agencias concretas, apoyan procesos de concienciación crítica...* No sorprende, entonces, el título de Bedford a su artículo: “De cara al feminicidio: Un camino crítico de resistencia no violenta para la antropología teológica” (Bedford, 2016). Allí la autora presenta “Signos de agencia y esperanza” como caminos de los que ya puede dar testimonio, pero también como invitaciones a realizar. Señalo particularmente uno de los signos que propone, fundamental por lo que hace a su poder sanador y su fuerza de empoderamiento: las “Estrategias discursivas” (cf. 2016: 327-332), estrategias que hacen al “poder de las palabras”, tanto para expresar(se) como para interpretar(se) con derecho a la voz propia, algo

---

<sup>201</sup> Cf. lo que supone esta “glorificación” del sufrimiento, mucho más cuando va acompañada de la justificación de los abusadores, en el artículo de Eileen Stenzel sobre la canonización de María Goretti, cuyo significativo título es: “María Goretti: violación y política de canonizaciones” (1994: 145-156). En la misma línea Elizabeth Johnson propone “Volver a sopesar un valor: las vírgenes mártires” (cf. 2004: 209-217). Por su parte, Rita Segato presenta como “un caso paradigmático” el ejemplo de sucesivos actos incestuosos cometidos por un pastor evangélico, quien justificaba sus abusos sobre sus tres hijas menores escudándose en la idea religiosa del poder moral del padre de familia (cf. 2003/e: 113). Destaco su comentario sobre la utilización de textos sagrados para justificar estas violencias: “El texto bíblico constituyó el material básico del discurso paterno, dando forma y explicando los deseos, las responsabilidades y los conflictos interiores vividos por el autor del crimen en su perspectiva netamente cristiana, que nunca necesitó abandonar” (2003/e: 114).

<sup>202</sup> En el caso particular ante el grave escándalo por las denuncias sobre abusos de conciencia, de poder y sexuales por parte de miembros del clero chileno, Judith Schönsteiner y María Eugenia Valdés preguntan: “¿Cuándo hablarán las mujeres víctimas de abusos en la Iglesia?” (2018).



fundamental cuando durante siglos se nos impidió a las mujeres dicho derecho que hace a la posibilidad de construirnos como sujetos.<sup>203</sup> Entre esas estrategias discursivas, destaco la narración de historias, narración que nos sirve de espejo donde mirar(nos) y mirar nuestra realidad actual. Son muchos los ejemplos de escritos de teólogas feministas que se pueden nombrar: cf. Fliess 2005; Dibo 2013; las “Prácticas de memoria de las mujeres” con las que Elizabeth Johnson propone “Recuperar la memoria perdida: Agar” (2004: 198-203); “Rectificar una historia distorsionada: María Magdalena” (2004: 203-209); “Volver a sopesar: las vírgenes mártires (2004: 209-217); “Reclamar el silencio: anónimas” (2004: 223). Las menciono como memoria subversiva y como narrativa crítica (2004: 227-239), porque tienen que ver con los cuerpos de mujeres violentados, en tanto la violencia ejercida en el silenciamiento de Agar, la distorsión de la figura de María de Magdala o de las vírgenes mártires y la invisibilización de “las anónimas”, hacen al modo de ejercer el dominio sobre (el cuerpo de) las mujeres por parte de las religiones patriarcales, en este caso, por parte de las iglesias cristianas, particularmente la católica.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> Viene a mi memoria la expresiva escena de *El cuento de la criada*, narrada por Offred, su protagonista, que cito como epígrafe para la Parte II: “La Biblia está guardada bajo llave, como en otros tiempos hacía mucha gente con el té para que los sirvientes no lo robaran. Es una estratagema absurda: ¿quién sabe qué haríamos con ella si alguna vez la pusiéramos en nuestras manos? *Él nos la puede leer, pero a nosotras nos está prohibido*. Volvemos la cabeza en dirección a él, expectantes: vamos a escuchar nuestro cuento antes de irnos a dormir [...] [Él] se toma su tiempo, como si no reparara en nuestra presencia [...] *Él tiene algo de lo que nosotros carecemos: tiene la palabra!*” (Atwood, 2017: 131.133, mías las cursivas). He traducido diferente a la la traductora Elsa Mateo Blanco (2017), sobre todo el *we* que ella tradujo en masculino y yo en femenino. Lo hice porque en la novela de Atwood las mujeres han perdido el derecho de leer, de escribir, y, más aun, de pronunciar alguna palabra con autoridad. Ésta última, sobre todo, se reserva sólo a los varones con poder. El original dice: “The Bible is kept locked up, the way people once kept tea locked up, so the servants wouldn’t steal it. It is an incendiary device: who knows what we’d make of it, if we ever got our hands on it? We can be read to from it, by him, but we cannot read [...] He has something we don’t have, he has the Word” (cf. versión bilingüe, p. 102).

<sup>204</sup> Sirva como muestra la política de canonización de la Iglesia católica. Cuando se observa quiénes han sido canonizados/as (esto es, reconocidos pública y oficialmente como santos/as y, por ende, tomados/as como modelos a continuar en el seguimiento de Jesús y su evangelio) a lo largo de los 2000 años de historia de la Iglesia, comprobamos que en su inmensa mayoría han sido varones (padres y doctores de la Iglesia, obispos, teólogos...), y de estos, muchos son célibes, siendo muy pocos las/os laicas/os canonizadas/os. Las mujeres canonizadas han sido en numerosos casos mártires (se destacan algunas que han dado su vida por “defender” su virginidad y, además, perdonar a sus violadores/abusadores/asesinos, por ejemplo, María Goretti), “madres/esposas/hijas de...” un varón importante (como el caso de santa Mónica, madre de san Agustín), abadesas y/o teólogas, en general “vírgenes” –destaco la diferencia entre calificar de *célibes* a los varones y *vírgenes* a las mujeres, por sus respectivas cargas semánticas–, y que, frecuentemente, la propuesta o modelo a seguir es “convertirse en varón”. Cf. “Crítica del sistema de santidad” en Johnson 2004: 51-55; Stenzel, 1994; Vogt, 1985; King, 1998.

## 2.5- La hermenéutica bíblica feminista: formas, fases, autoras, producciones

Carolyn Pressler comienza su artículo “Sanar y transformar: estudios bíblicos feministas” con esta afirmación:

La aparición de la visión feminista de la interpretación bíblica se cuenta entre las más significativas novedades que hoy tenemos en los estudios bíblicos. Durante las tres últimas décadas ha crecido en proporción geométrica el número de intérpretes que leen las Escrituras desde perspectivas explícitamente feministas y en beneficio de mujeres y varones. Estos intérpretes lanzan un desafío a la vez que enriquecen a la Iglesia que trata de adaptar la Biblia a las necesidades de estos tiempos. (1999: 257)

Si bien se puede argumentar que nos separan casi dos décadas de aquel artículo y que esto es demasiado tiempo para los avances que se han dado y se siguen dando en los estudios bíblicos, sin embargo, entiendo que este proceso no sólo no se ha detenido sino que, por el contrario, se ha profundizado y enriquecido con nuevas/os biblistas que se fueron sumando con sus aportes.<sup>205</sup> Entiendo que la evidencia y fortaleza de dicho proceso fue lo que provocó que el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (cf. 2.2.1), le dedicara explícitamente un párrafo al “Acercamiento feminista” (I.E.2) al desarrollar en la Parte I “Los Métodos y acercamientos para la interpretación”, más allá que uno/a pueda acordar o no con lo que allí se expresa. Es más, destaco la mirada positiva con que el documento reconoce el aporte de las biblistas mujeres, cuando más adelante, al señalar el “Papel de los diferentes miembros de la Iglesia en la interpretación”, apunta: “Es motivo de satisfacción ver el número creciente de mujeres exégetas, que contribuyen a la interpretación de la Escritura, con puntos de vista penetrantes y nuevos, y ponen de relieve aspectos que habían caído en el olvido” (PCB, 1993: III.B.3). De allí que Mercedes Navarro Puerto afirme que es un logro de la exégesis

---

<sup>205</sup> A modo de ejemplo destaco un proyecto actual de enorme alcance, la Colección *La Biblia y las Mujeres*, aún en proceso de redacción y publicación. Dicen al respecto Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer, editoras del Tomo I, *La Torah*: “El presente volumen es el primero de una serie de 22 textos publicados simultáneamente en español, italiano, alemán e inglés. Objetivo de esta colección es presentar una historia de la recepción de la Biblia focalizada sobre temas bíblicos que han tenido importancia en la cuestión de los géneros, ya sea sobre las figuras femeninas presentes en el texto sagrado, ya sea sobre las mujeres que a lo largo de los siglos han sido intérpretes silenciosas de la Biblia” (2010: 13). En cuanto a los tomos publicados –hasta ahora ocho de los 22 programados– cf. para la versión española el sitio [www.verbodivino.es/coleccion/2800/la-biblia-y-las-mujeres](http://www.verbodivino.es/coleccion/2800/la-biblia-y-las-mujeres).

feminista haber sido “legitimada oficialmente” (2000/b: 646), lo que no quiere decir que se haya logrado un reconocimiento académico e institucional adecuado y equitativo de sus aportes.

Pues bien, en IBI, este documento que es referencial para los estudios bíblicos,<sup>206</sup> al presentar el “Acercamiento feminista” se hace una tipología de “las tres formas principales” de dichas hermenéuticas, denominadas por la PCB *forma radical*, *forma neo-ortodoxa*, y *forma crítica*. En cuanto a la *forma radical*, IBI sostiene que “rechaza completamente la autoridad de la Biblia, diciendo que ha sido producida por varones para asegurar la dominación del varón sobre la mujer (androcentrismo)” (I.E.2). Con respecto a esta afirmación, vale recordar que algunos/as han tildado a sus representantes como “postcristianas”; es más, en ciertos casos son ellas mismas quienes se autodenominaron así como un modo de reivindicación religioso/política (cf. Daly, 1975;<sup>207</sup> 1994/b; 1994/c; 1994/d). En cuanto a la *forma neo-ortodoxa*, IBI señala que “acepta la Biblia como profética y capaz de servir, en la medida en que ella toma partido por los débiles, y por tanto también por la mujer” (I.E.2). Este posicionamiento se adopta como “canon dentro del canon”,<sup>208</sup> explicitando lo que hay en la Biblia a favor de la liberación de la mujer y sus derechos. Por último, de la *forma crítica* en IBI se afirma que “utiliza una metodología sutil y procura redescubrir la posición y el papel de la mujer cristiana en el movimiento de Jesús y en las iglesias paulinas”, y después de aclarar que en aquella época se habría adoptado un igualitarismo entre varones y mujeres, afirma que “esta situación habría sido disimulada en su mayor parte, en los escritos del Nuevo Testamento y más aún después, porque el patriarcalismo y el androcentrismo han prevalecido progresivamente” (I.E.2). Al comentar esta tipología que hace la PCB en IBI, Virginia Azcuy denomina estas posturas como “«teología feminista revolucionaria», radical o postcristiana” a la primera,

---

<sup>206</sup> Por lo menos para las/os católicas/os, según lo que expresé en la nota 133.

<sup>207</sup> La primera edición fue publicada en 1968. Ésta del 1975 añade un título sugestivo: *With a new feminist postchristian Introduction by the autor*. Estos calificativos, nueva, feminista, postcristiana, constituyen la nueva clave interpretativa que Daly propone para explicar el viraje decisivo de su pensamiento, cosa que ella misma narra en un Prefacio Autobiográfico.

<sup>208</sup> Para este tema, fundamental para la hermenéutica bíblica feminista, cf. “2- Quién se ocupa de la Biblia debe ajustar cuentas con el Canon” y “3- Canon, interpretación de los escritos, recepción” (Fischer, Navarro Puerto, Økland y Valerio, 2010: 24-33; 33-41. También Scaiola, 2010, sobre todo “2.2. Canon y hermenéutica feminista” (pp. 156-164); Kimber Buell, 2015.

señalando como representante a Mary Daly; como “teología feminista cristiana reformista” a la segunda, diciendo que no rechaza la tradición cristiana pero busca reformarla e indicando como una de sus representantes a Letty Russell; y, finalmente, “teología feminista cristiana reconstruccionista” al tercero, explicando que comparte el cristianismo feminista reformista, pero lo considera insuficiente por lo que busca transformaciones más profundas, señalando a Elisabeth Schüssler Fiorenza como ejemplo de esta postura (cf. Azcuy, 2012: 175-176).

En lo que sigue, presentaré distintas autoras y sus producciones teológicas, privilegiando a las que se dedican al área bíblica. Aun así, dado que las referencias a la Biblia son frecuentes en todas las áreas del quehacer teológico, mencionaré en algunos casos otras teólogas que no son biblistas. Para poder ubicarlas mejor, las situaré históricamente, lo que supone considerar fases o etapas específicas y demarcar espacios geográficos determinados.

Ahora bien, se puede preguntar por qué hablar de fases para explicar la hermenéutica bíblica feminista. Uno de los motivos es que al analizar dichas fases, más aún cuando muchas veces se hace en base a los testimonios de sus mismas protagonistas, se posibilita captar el proceso que ellas vivieron, incluso con sus avances y retrocesos y las tensiones que éstos (les) provocaron. Este proceso no acabado supone distintas etapas que hacen a una toma de conciencia muchas veces lenta y difícil. Es más, se puede decir que las posturas hermenéuticas de una faz no anulan las de las otras, sino que pueden coexistir perspectivas diferentes, incluso opuestas, aún en los mismos colectivos y personas. Otro motivo por el cual es bueno analizar dichas fases es porque ese análisis permite advertir cómo lo que iban incorporando sus gestoras en sus quehaceres –tanto en las preguntas que (se) hacían, como en los contenidos temáticos propuestos y en las metodologías asumidas–, fueron intentos de respuestas a la realidad que las desafiaba con todas sus aristas sociales, políticas, económicas, religiosas, en épocas y geografías concretas, con lo cual queda claro que es una hermenéutica que incluye no sólo la reflexión teórica, sino también la praxis o, dicho de otro modo, la dimensión política, como una instancia fundamental e imprescindible en dichos quehaceres. Como dice Phyllis Bird, teóloga sistemática y biblista estadounidense:

Entiendo el feminismo como una crítica y una posición constructiva que reclama para las mujeres la plena humanidad [...] El feminismo comienza con una crítica a las formas de pensamiento y organización patriarcales y andro-céntricas existentes, y se compromete a la realización de formas alternativas. Es por tanto un movimiento político para el cambio, basado en un análisis social y extraído de la experiencia de las mujeres como fuente primaria para este trabajo crítico y constructivo. (1998: 124-125)

En base a lo que ya he expresado, analizaré estas fases teniendo en cuenta no sólo lo cronológico sino también lo geográfico, en tanto el proceso supuso hacer teología en un “aquí y un ahora” concretos. Presentaré primero la producción de las biblistas y teólogas pioneras estadounidenses, luego la de las latinoamericanas y, finalmente, las argentinas.

### 2.5.1- Las pioneras estadounidenses

Habitualmente se reconoce como primer artículo bíblico manifiestamente feminista el escrito por Phyllis Trible en 1973, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation” (cf. Trible, 1973), por lo que ya nos separa casi medio siglo de aquel acontecimiento. Un tiempo después, esta biblista americana, perteneciente a la Iglesia metodista, escribe *God and the Rhetoric of Sexuality* (cf. Trible, 1978), un texto que sienta las bases para los estudios que se realizarán posteriormente desde una perspectiva feminista. Aun así, uno/a se puede remontar más atrás, hasta fines del siglo XIX, cuando Elizabeth Cady Stanton, una activista estadounidense, figura destacada del movimiento sufragista, escribe en ese contexto, junto a su propio grupo de estudiosas, *The Woman's Bible*, publicado en dos tomos, en 1895 y 1898. Lo que pretendían Stanton y sus colaboradoras era denunciar a quienes usaban la Biblia para ubicar a la mujer en un lugar secundario y de sumisión al varón,<sup>209</sup> con

---

<sup>209</sup> Como dice Ann Loades: “Ella supo captar que todo un amasijo de derecho civil y canónico, de Iglesia y Estado, de sacerdotes y legisladores, partidos políticos y confesiones religiosas, habían inculcado en las mujeres una convicción fundamental de su inferioridad, y les hizo ver que en absoluto eran inferiores por su supuesta incapacidad para «ser imagen» de Dios” (1997: 33). Sobre La Biblia de las mujeres cf. Schüssler Fiorenza, 1989: 36-45; Page, 1997; Baubérot, 2000: 251. Newsom, Ringe and Lapsley, 2012.

lo cual se adelantaban a las feministas del siglo XX, tanto a las cristianas como a las que no lo eran.<sup>210</sup>

Pues bien, podemos ubicar a la generación pionera del feminismo bíblico en EEUU en la década que va de 1975 a 1985. Además de Phyllis Trible,<sup>211</sup> destaco entre estas mujeres biblistas a Letty Russell y su obra *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible*, Philadelphia (cf. 1976). A propósito comenta Virginia Azcuy que se trata de “una de las primeras obras de interés en el contexto del debate sobre el lenguaje inclusivo, tanto en la interpretación de la Biblia como en la liturgia” (2012: 165). En un texto posterior en el que es editora, *Feminist Interpretation of the Bible* (1985), Russell recoge colaboraciones de significativas biblistas y teólogas de esta generación.<sup>212</sup> Otra de las biblistas feministas pioneras es Phyllis Bird. Si bien en *The Bible as the Church's Book*, la autora reconoce que “el sexismo de la Biblia es penetrante” (1982: 92), por lo que se pregunta cómo leerla, sin embargo, en *Feminism and the Bible. A critical and Constructive Encounter*, ella afirma que es necesario conservar los vínculos con la Biblia, aun reconociendo que es un texto patriarcal, porque es el fundamento de la comunidad de fe y porque es también una fuente de liberación. Dice: “Esta fuente de servidumbre es a la vez una fuente de liberación y, desde mi punto de vista, la fuente primaria para una crítica feminista a la opresión patriarcal” (1994: 71). Ahora bien, justamente por ser un texto patriarcal, Bird reconoce la necesidad de la crítica feminista, ya que comprende “el feminismo como una crítica y una posición constructiva que reclama para las mujeres la plena humanidad” (1998: 124). Por último, destaco entre estas teólogas pioneras a Elisabeth Schüssler Fiorenza que, si bien nació, estudió teología y Biblia y se doctoró en Alemania, sin embargo hizo toda su carrera docente y de investigación en EEUU, llegando a ser profesora en la Harvard Divinity School. Esta laica católica es indiscutiblemente *la* referente del

---

<sup>210</sup> Hago esta afirmación porque Cady Stanton se movió tanto en círculos creyentes como en otros movimientos sociales por los DDHH de las mujeres.

<sup>211</sup> Entre sus obras pioneras, destaco también *Texts of terror*, donde analiza cuatro relatos de violencia contra las mujeres en la BH, relatos que habían sido absolutamente silenciados por la hermenéutica tradicional y que ella visibiliza con este detallado estudio.

<sup>212</sup> En una nota al respecto Azcuy comenta: “Esta lista es interesante porque no todas las autoras son exégetas, sino teólogas (Brown Zikmund, Brooks Thistlethwaite, Radford Ruether, Russell) o moralistas (Cannon, Farley), lo cual muestra el interés general de las pioneras feministas por los estudios bíblicos y la común afiliación feminista” (2012: 166, nota 8)

feminismo bíblico a nivel global, por lo que me detengo de modo particular en su propuesta.<sup>213</sup> En 1983 publica *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (para la versión española cf. 1989), una obra que muchas/os reconocen como la de mayor impacto en la teología y la hermenéutica bíblicas feministas. De allí las significativas palabras de Mercedes Navarro Puerto cuando afirma que dicha obra supone “un momento de inflexión en la exégesis feminista del NT”, dado que “formuló preguntas que la mayoría de las exégetas feministas ya no podemos ignorar porque establecen estrechas relaciones entre los métodos exegéticos y la hermenéutica bíblica” (2000/b: 645). Como explica la misma Schüssler, su objetivo era recuperar la historia del cristianismo primitivo como un pasado propio también para las mujeres, lo que le supuso ir en búsqueda de “las raíces”, los puntos comunes con aquellas “antepasadas”, sin dejar de lado las memorias de sus sufrimientos, sus luchas y sus influjos en tanto que mujeres (cf. 1989: 23). Por eso las preguntas que (se) plantea: “¿Cómo puede ser reconstruido el origen del Cristianismo de manera que pueda ser entendido como un «asunto de la mujer»? O dicho de otra forma, ¿es la historia del Cristianismo primitivo «nuestra propia» herencia? ¿Hubo tantas mujeres como hombres entre los iniciadores del movimiento cristiano?” (1989: 21). Ahora bien, si Schüssler es una referente indiscutible en los estudios bíblicos feministas, esto sucede sobre todo por sus aportes en lo que hace específicamente a la hermenéutica bíblica feminista. Son varios los textos en los que la autora trata sobre el tema (además del de 1989, cf. entre otros 1993/b, 1994/a, 1994/b, 1995, 1996/a, 1996/b, 1997, 1998, 1999; 2003; 2008). Sin embargo, es para destacar *Los caminos de la Sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia* (2004), porque la misma autora dice que este texto “quiere servir de introducción a la práctica y al proceso de este tipo de «producción feminista de sentido», que persigue una comprensión más profunda y una percepción más penetrante no sólo de la Biblia sino del yo y del mundo” (2004: 14). Así, ella misma insiste más de una vez que en este libro ha hecho una síntesis del camino recorrido hasta entonces, por lo que puede servir como una iniciación a su pensamiento. Uno de los medios que ha utilizado es la

---

<sup>213</sup> Vale aclarar que, si bien es especialista en Biblia, sobre todo en estudios neotestamentarios, Schüssler ha incursionado también en otras áreas de la teología, tales como la cristología (cf. 2000) y la eclesiología (cf. 1993/a; 1994/b).

propuesta de varios *neologismos*, con lo cual muestra tanto su creatividad y su originalidad como también uno de sus modos de asumir la palabra –en su caso, como biblista y teóloga–, cuando las palabras surgidas y pronunciadas en instituciones y contextos patriarcales no alcanzan porque no tienen en cuenta a las mujeres y a los demás sujetos subalternos. Son ejemplos de estos neologismos<sup>214</sup> *wo/man*, *wo/men*,<sup>215</sup> *D\*\*s*,<sup>216</sup> *Kyriarcado/Kyriocentrismo*<sup>217</sup> y *Ekklesia of Wo/men*.<sup>218</sup> Otros de sus aportes que recapitula en *Los caminos de la Sabiduría...* es la presentación y el análisis de lo que reconoce como *paradigmas de interpretación bíblica*. Para Schüssler, leer la Biblia está condicionada por “patrones de lectura” o “escuelas interpretativas”, mostrando que “[e]stas convenciones e instituciones para «sacar sentido», que determinan la escucha y la lectura, la interpretación y la percepción de la Biblia, constituyen paradigmas de enfoque” (2004: 58). La autora presenta cuatro paradigmas de lectura Bíblica: el paradigma *revelatorio-doctrinal* (2004: 59-61); el *científico-positivista* (2004: 61-63); el *hermenéutico-cultural* (2004:63-65) y el *retórico-emancipador* (2004: 65-73). Basta con considerar el número de páginas que le dedica a este último en relación a los anteriores para percibir que éste es con el que ella acuerda y el que propone. Lo explica diciendo que este nuevo paradigma de interpretación bíblica supone tanto un giro científico-hermenéutico como también ético-político, en la medida que intenta entender las maneras en que los textos bíblicos ejercen poder en la vida social y religiosa. Afirma: “Trabajar dentro de este paradigma nos enseña a investigar de qué manera es usada la Biblia para inculcar esquemas mentales y actitudes de sumisión y dependencia apelando a la «obediencia de D\*\*S», lo cual nos predispone a aceptar e interiorizar no sólo violencia, sino toda clase de prejuicios” (2004: 66). Reconociendo que se ha ido ajustando el modo de nombrarlo, señala su método y objetivo. Explica:

---

<sup>214</sup> A veces difíciles de traducir al castellano, más aún cuando se les suman términos griegos.

<sup>215</sup> Cf. la aclaración de Nancy Bedford, traductora de *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría* (2000: 15, nota 1). También la voz *Mujer\*/mujer\*s* (en inglés *wo/man-wo/men*) en el “Glosario” elaborado por Laura Beth Bugg (2004: 278-279).

<sup>216</sup> Cf. Schüssler 2000: 16-17 nota 3, donde la traductora, Nancy Bedford, explica dicha grafía. También la voz *D\*\*s* (*G\*d* en inglés) en el “Glosario” elaborado por Laura Beth Bugg (2004: 273).

<sup>217</sup> Cf. Schüssler, 2004: 160-167.178 y de Beth Bugg la voz *Kyriarcado* (2004: 277).

<sup>218</sup> Cf. Schüssler, 2004: 171-175.180 y de Beth Bugg la voz *Ekklesia de mujer\*s* (2004: 274).



Dado que sigue en proceso de configuración y aún no ha logrado crear sus propias estructuras institucionales, resulta difícil encontrar un nombre acertado para este cuarto paradigma. Yo lo vengo denominando alternativamente “teológico-pastoral”, “cultural liberacionista”, “ético-retórico” o “retórico-político”. Al final, me he decantado por la etiqueta “retórico-emancipador”, porque creo que así quedan mejor reflejados tanto su método como su objetivo, a saber, interpretar los textos no desde un punto de vista científico-descriptivo, sino desde una perspectiva retórico-política, es decir en cuanto textos dirigidos a un público con el que entablan una discusión a fin de persuadirlo de algo. (2004: 66-67)

Lo que le interesa es que el/la lector/a de la Biblia sea un sujeto, y un sujeto público, concientizado, comprometido con una transformación tanto personal como colectiva, social y religiosa, en orden a lograr mayor justicia y bienestar para todas/os. Por último, en orden a fomentar esta concientización feminista crítica y optando por un análisis sistémico ético-político, en *Los caminos de la Sabiduría...*, Schüssler propone “La danza de la Sabiduría”, aplicando a la lectura de un texto (sea bíblico o no) siete “movimientos y giros hermenéuticos” (cf. 2004: 219-269). Estos son: 1º- Hermenéutica de la experiencia; 2º- De la dominación y la ubicación social; 3º- De la sospecha; 4º- De la evaluación crítica; 5º- De la imaginación creativa; 6º- De la remembranza y la reconstrucción; y 7º- De la acción transformadora por el cambio. Si bien se empieza ordenadamente por el primer paso o hermenéutica, a medida que se va avanzando se van revisando sistemáticamente los anteriores. Mientras que los tres primeros pasos pertenecen al ámbito de la *deconstrucción* y los tres últimos al de la *reconstrucción*, la hermenéutica de la evaluación crítica oficia de vértice articulador. A medida que se avanza en el análisis, la danza invita a volver al comienzo; así, si se está usando la hermenéutica de la imaginación creativa, a esta misma se deberá aplicar la hermenéutica de la experiencia, la de la sospecha, etc. Este es el motivo por el cual, le otorga el nombre de “danza”, ya que es un continuo movimiento, no lineal, pero sistémico.

He presentado particularmente *Los caminos de la Sabiduría* porque, como ya lo he expresado, la misma autora lo reconoce como una síntesis de su pensamiento. No obstante, vale destacar que la obra prolífica de Schüssler no se ha detenido ni

mucho menos. Sirva como ejemplo el tomo 20 de la Colección *La Biblia y las Mujeres*, publicado en 2015, del cual ella es editora y escribe el primer artículo: “Entre la investigación y el movimiento social: estudios feministas de la Biblia en el siglo XX” (Schüssler 2015/b).<sup>219</sup> Para concluir esta breve presentación de esta referente ineludible de la hermenéutica bíblica feminista, señalo que, a pesar de su enorme influjo, sus posiciones a veces radicalizadas encuentran algunas reservas entre algunas/os exégetas que consideran excesiva su utopía feminista

### 2.5.2- Teólogas y biblistas latinoamericanas y argentinas

Son varias las teólogas que hacen memoria de un proceso en el que ellas mismas participaron y participan como protagonistas activas (cf. entre tantas, Gebara, 1986; 1993/b; 1993/c; Tamez, 1998/a.; 2015; Tependino, 1998; Rocco y Ritchie, 2001; García Bachmann, 2016/a. En relatos auto biográficos: Aquino, 2001; Gebara, 2001/a; Bingemer, 2001; Navia Velasco, 2001; Ortega, 2001; Rocha, 2001; Tamez, 2001/b; Azcuy, 2003/b; Bedford, 2003; García Bachmann, 2003). En general las teólogas que hacen memoria de dicho proceso reconocen tres etapas, momentos o fases que coinciden de algún modo con tres congresos ecuménicos de mujeres teólogas: el que se celebró en México en 1979, el de Buenos Aires, en 1985, y el de Río de Janeiro en 1993.<sup>220</sup> Los tres encuentros se realizaron con suficiente espacio de tiempo para poder percibir los cambios que se iban produciendo. Por otra parte, además de estos tres congresos continentales tan significativos, se pueden mencionar otros encuentros de mujeres teólogas, biblistas, pastoras y

---

<sup>219</sup> Transcribo un párrafo especialmente expresivo de lo que plantea en este artículo introductorio: “Las especialistas feministas en estudios religiosos no sólo nos hemos unido a la larga y exclusiva «procesión» de clérigos y de hombres de letras (Virginia Wolff), sino que hemos insistido en la imperiosa necesidad de cambiar el estudio de la Biblia y la historia de su recepción, puesto que la investigación de predominio masculino no solo ha teorizado y servido a intereses de dominación, sino que también ha silenciado a las *wo/men* como sujeto reconocido de interpretación al excluirnos de los estudios bíblicos profesionales. De ahí que los estudios feministas hayan planteado las cuestiones del poder, la exclusión y la dominación. A finales del siglo XX se unieron a esta tarea los especialistas en teoría crítica de la emancipación dedicados al estudio de las sociedades poscoloniales, de las personas con capacidades diferentes de la mayoría social, y de los contextos religiosamente diversos de África, Asia y América Latina” (2015/b: 18).

<sup>220</sup> En la nueva edición que en el 2004 hace Elsa Tamez de su artículo “Hermenéutica feminista latinoamericana: Una mirada retrospectiva”, la autora nombra un cuarto congreso ecuménico internacional, el de Bogotá en el año 2000 (Tamez 1998/a; 2004: 45).

profesoras de teología que se daban a escala internacional, nacional o regional,<sup>221</sup> como también una rica producción de escritos teológicos: relecturas bíblicas, artículos, revistas, libros, obras colectivas, etc. Describiré cada una de esas fases desde los testimonios de las mismas protagonistas.

Lo más significativo de la primera etapa es el paso de las mujeres de objeto a sujeto, un sujeto histórico a la que se reconoce doblemente oprimida y discriminada por su condición de género y de clase, pero también sujeto histórico de liberación y producción teológica. Este paso fue decisivo para el inicio de la construcción de una conciencia feminista –aunque todavía no se asuman como tales–: las mujeres comienzan a reclamar su espacio específico. En esta etapa las teólogas asumen los ejes de la teología de la liberación para la hermenéutica bíblica: el éxodo y una cristología que privilegiaba el Jesús histórico por su práctica de la justicia, destacando particularmente su relación con las mujeres y el lugar de éstas en el movimiento cristiano primitivo. Descubren que en la Biblia también había mujeres, que ellas eran de igual modo protagonistas de la historia de la salvación, y que las mujeres actuales podían asumir aquella historia como una tradición a la que reconocían como propia. Aun así, a pesar de dichos redescubrimientos, en esta primera etapa no se hace una lectura crítica que posibilite cambios más profundos.<sup>222</sup> En definitiva, se sigue con una visión patriarcal de las iglesias y de la sociedad.

El segundo congreso ecuménico de mujeres teólogas y biblistas, que expresa y marca la segunda fase del quehacer teológico feminista, se realizó en Buenos Aires en 1985.<sup>223</sup> En esta etapa son cada vez más las mujeres que se incorporan como sujetos de producción teológica. Quizás por este motivo, y porque ya hay un camino recorrido, pueden percibir más fácilmente el carácter androcéntrico y patriarcal del discurso teológico clásico, y lo cuestionan como demasiado racional, analítico,

---

<sup>221</sup> Para una memoria detallada de los sucesivos encuentros nacionales e internacionales, de ámbitos católico, evangélico o ecuménico, cf. “Hitos histórico-teológicos”, en Raimondo, 2013: 67-76.

<sup>222</sup> Comenta Ivone Gebara al respecto: “En esta fase no hemos hecho las preguntas críticas para saber a dónde conducen estas lecturas, es decir, no hemos hecho una lectura crítica: por eso, la visión patriarcal de la historia se mantiene. No tocamos la estructura patriarcal de la sociedad, no tocamos las referencias teológicas, no tocamos la comprensión del ser humano, tampoco tocamos el ejercicio del poder en nuestras iglesias que, claramente excluye a las mujeres” (1993/b: 77).

<sup>223</sup> Se pueden leer las ponencias presentadas y las conclusiones de este Congreso en *El Rostro Femenino de la Teología* (Tamez, 1986/b).

logocéntrico y rígido. Buscan hacer un discurso que, sin excluir al del varón,<sup>224</sup> sea diferente, enfatizando la experiencia de la mujer como lugar epistemológico específico. Desde esta perspectiva, proponen incorporar otros elementos tales como lo poético, lo afectivo, la experiencia cotidiana, lo corpóreo, lo lúdico... En cuanto a la hermenéutica bíblica específica, trabajan las imágenes femeninas de Dios, reconociéndolo como Padre y Madre; buscan leer la pasión y resurrección de Jesús desde los sufrimientos y deseos de liberación de las mujeres; hablan de lo femenino en el Espíritu Santo. En definitiva, se busca mirar al Dios Trino también desde la óptica de las mujeres, reivindicando roles que la sociedad menospreciaba porque los identificaba como exclusivamente femeninos.<sup>225</sup> Desenmascaran el lenguaje del sobreentendido que invisibiliza a las mujeres al incluirlas en términos masculinos que las suponen, tales como “discípulos”, “hermanos”, “apóstoles”.<sup>226</sup> En esta fase se inicia, además, un diálogo muy fecundo con los teólogos de la liberación, porque las teólogas ven claramente que la problemática que afecta a las mujeres no es exclusivamente de ellas,<sup>227</sup> y critican a la teología de la liberación latinoamericana que se presente más de una vez con rasgos patriarcales.<sup>228</sup> Denuncian que las

---

<sup>224</sup> En la presentación de *El Rostro Femenino de la Teología* se aclara: “La mujer no lucha contra el varón, sino contra el machismo que impregna la cultura y la teología dominantes y que oprime a todos: varones y mujeres. (Tamez, 1986/b: 10).

<sup>225</sup> Vale hacer notar que, si bien esto fue positivo porque suponía reivindicar tales roles menospreciados, también era un riesgo porque seguían asumiendo como propios de las mujeres algunos estereotipos esencializados según las construcciones de género habituales. Esto sucedía porque las teólogas no habían incorporado todavía las teorías de género para sus análisis.

<sup>226</sup> Comenta Ivone Gebara al respecto: “Nosotras, mujeres, se suponía que estábamos incluidas en los conceptos teológicos tradicionales. Si se decía, Dios ha creado al hombre, necesariamente debíamos entender, hombre y mujer [...] Lo que han hecho las teólogas en esta segunda fase es decir, no es suficiente la inclusión” (1993/b: 82).

<sup>227</sup> Elsa Tamez fue una de las principales promotoras y protagonistas de este diálogo (cf. Tamez 1986/a y 1989). En *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, la autora dialoga con quince teólogos y tres teólogas latinoamericanos/as, católicos/as y evangélicos/as. En *Las mujeres toman la palabra. En diálogo con teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, una respuesta al primer libro tal como su nombre indica, ella entrevista y dialoga con once teólogas y un teólogo.

<sup>228</sup> Es para señalar que cada vez son más los teólogos varones que reconocen esto. A modo de ejemplo transcribo un párrafo de lo que Otto Maduro, teólogo venezolano radicado en Estados Unidos, decía en el *Foro Mundial de Teología y Liberación* realizado en la Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul (Brasil), del 21 al 25 de enero de 2005: “Y entretanto, la opresión y contribuciones específicas de las mujeres han sido también marginadas, olvidadas o silenciadas por la mayor parte de las teologías de la liberación fuera de las teologías feministas –las cuales, como otros movimientos en defensa de los derechos de las mujeres, son vistas por muchos líderes progresistas, religiosos o ateos, como frivolidades de damas blancas acomodadas sin nada más importante de qué ocuparse–. Una vez más: ¿No es buen tiempo ya de iniciar –en alta, clara, valiente y continua voz– una autocrítica del carácter particularmente masculino de la mayoría de las teologías de la liberación en el planeta entero? O, para ser más claro y duro: ¿no es éste el momento de examinar cómo la misoginia patriarcal ha contaminado persistentemente no sólo a las teologías

experiencias de marginación de las mujeres no entren dentro de sus prioridades. Veían necesario explicitar la discriminación específica de género y plantear lo que suponía la feminización de la pobreza, más aún cuando se cruza también con el racismo tan habitual en Latinoamérica. En esta línea fue muy importante un artículo de Ivone Gebara, “La opción por el pobre como opción por la mujer pobre” (Gebara, 1987), que traducía aquel aporte primordial de la teología de la liberación.<sup>229</sup>

La tercera fase, por su parte, está marcada por un tercer encuentro ecuménico realizado en 1993 en Río de Janeiro, Brasil (cf. las ponencias y el Documento Final en Tependino y Aquino, 1998). Al comentar esta etapa, varias teólogas insisten en la incomodidad que sentían dentro de la producción teológica clásica, ya que veían que, a pesar de los avances logrados, seguían con los parámetros del discurso patriarcal. Ivone Gebara afirma muy lúcidamente que estaban haciendo una “teología patriarcal feminizada” (mencionado por Tamez 1998/a: 55). No bastaba, entonces, con hablar del rostro femenino de Dios y de la Trinidad; era necesaria una tarea de deconstrucción y reconstrucción, ya que las categorías androcéntricas excluyen a las mujeres no sólo del discurso teológico sino de la experiencia cristiana, una deconstrucción y reconstrucción que debía realizarse en todos los campos y temas de la teología cristiana (cf. I.2.2.3 y I.2.2.3). Así, en esta tercera fase se apunta a un nuevo discurso bíblico-teológico con la ayuda de las teorías críticas de género. Éstas les posibilitaron ver cómo las relaciones sociales son construcciones que, priorizando el sexo biológico, están articuladas con las relaciones basadas en la raza y en la clase social, estableciendo una compleja red de dominaciones y marginaciones. En definitiva, las categorías feministas de género les permitieron hacer una crítica radical a la organización patriarcal y *kyriarcal* de nuestras iglesias y nuestras sociedades.

---

*dominantes, sino asimismo a mucho de lo que hacemos como teología de la liberación?”* (Maduro, 2005: 11-12; más las cursivas).

<sup>229</sup> Vale destacar que esta preocupación por los pobres, sobre todo por las mujeres pobres, es una constante hasta hoy desde esta perspectiva bíblica feminista. Elsa Tamez señala: “Los estudios bíblicos feministas latinoamericanos y caribeños se distinguen porque las biblistas viven en un continente donde la pobreza y la violencia desafían todo pensamiento que busca ser honesto. Las mujeres sueñan con otra sociedad donde no haya mujeres golpeadas, violadas o asesinadas, o donde las madres no tengan que andar buscando los huesos de las hijas o los hijos asesinados por la guerra, el narcotráfico, la corrupción, la delincuencia, o los efectos del calentamiento global que están causando estragos en toda la tierra. Esta realidad explica por qué el término *kyriarcal* de Elisabeth Schüssler Fiorenza cayó en tierra fértil en esta región. Aquí es imposible hacer teología feminista sin considerar otras opresiones como las de clase, raza, etnia” (2015, 53).

Para concluir esta presentación de las teólogas y biblistas latinoamericanas, destaco que son muchos y muy significativos los avances que se han dado en estas últimas décadas en las teologías realizadas por mujeres en nuestro continente, sobre todo en los procesos de formación y concientización, de visibilización y toma de la palabra, de producción y realización, tanto de modo individual<sup>230</sup> como colectivo.<sup>231</sup> Aun así, se puede decir que todavía se encuentran en gran medida en esta tercera fase, sobre todo en lo que hace a la necesidad de asumir en mayor profundidad las teorías de género y feministas para sus análisis y aportes específicos.

En cuanto a lo que se produjo en *el quehacer teológico de mujeres en la Argentina*, indudablemente éste está íntimamente relacionado con lo que se gestó y creció en América Latina desde los '80 y esto, a su vez, como fruto de lo que había surgido en EEUU en los '70.<sup>232</sup> Pues bien, además de lo que supuso aquel encuentro de teólogas latinoamericanas en Buenos Aires en 1985, se puede dar cuenta de otros testimonios de aquella década, como el III Encuentro Ecuménico realizado en Buenos Aires en Septiembre de 1988 (cf. AAVV 1988). En ese tiempo fue decisivo el aporte de teólogas de iglesias evangélicas, como Beatriz Melano Couch –miembro de la Iglesia metodista, la primera profesora de teología en América Latina–,<sup>233</sup> Nelly Ritchie –pastora de la Iglesia metodista, la primera mujer ordenada obispo<sup>234</sup> en Argentina y Latinoamérica (año 2001)– y Alieda Verhoeven

<sup>230</sup> Entre las biblistas sobresale individualmente Elsa Tamez. Comenta Azcuy al respecto: “La más conocida de las biblistas latinoamericanas es, sin duda, Elsa Tamez, quien muestra una clara filiación de la teología de la liberación y una peculiar preocupación por los pobres y su conexión con las mujeres como sujetos que esperan salir de la opresión, con una clara contribución en la hermenéutica bíblica” (2012: 168). Para un estudio sobre Tamez, cf. Barrionuevo y Riba, 2008; Riba, 2009.

<sup>231</sup> Entre los colectivos de mujeres teólogas y biblistas latinoamericanas se destacan las brasileras (entre ellas, María Clara Bingemer, Teresa Cavalcanti, Ivone Gebara, Ana María Tependino, Tânia Mara Vieira Sampaio, Lúcia Weiler), *Con-spirando*, de Chile (Ute Seibert Cuadra y Mary Judith Ress). Entre las generaciones más recientes, las colombianas de “Teología y Género”, de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá (bajo la dirección de Olga Consuelo Vélez Caro y la colaboración de María del Socorro Vivas, y donde participan no sólo mujeres sino también varones, como Darío García y Mario Gutiérrez), y, en Argentina, *Teologanda* y el *Foro de “Teología y Género”*, de ISEDET. Para las distintas autoras cf. los tres tomos de la Colección *Mujeres haciendo teologías* (Azcuy y otras, 2007; 2008; 2009).

<sup>232</sup> Si bien al calor del Vaticano II, en Europa también se había gestado un movimiento teológico feminista, las teólogas latinoamericanas tomaron como referentes a las norteamericanas, sobre todo en las primeras etapas de su quehacer teológico. Basta con atender a la bibliografía que ellas citan para confirmar esta afirmación.

<sup>233</sup> Cf. García Bachmann, 2009.

<sup>234</sup> ¿Se debería decir “obispas”? Cf. el artículo de Lucila Castro titulado justamente “Obispas”. Dice: “Cuando las mujeres ganan una nueva posición, suele empezar otra batalla, que a veces es más dura que la que les permitió conquistar ese lugar: la lucha por el nombre. Si una cosa no tiene nombre, no existe, y la negación del derecho al nombre es el último recurso de los que se resisten al cambio”

–pastora de la Iglesia metodista de origen holandés que vivió muchos años en Mendoza, una referente del feminismo y de la lucha por los DDHH–. Sin embargo, podríamos decir que en nuestro país el proceso fue más lento aunque se ha consolidado significativamente en las dos últimas décadas, mostrando signos alentadores. Como decía Azcuy: “La creciente cantidad de mujeres que nos dedicamos a la docencia y a la reflexión teológica en nuestro ámbito «se está notando» y esto va creando, en nosotras y en todos, una «nueva conciencia»...” (2001/b: 13). Señalo algunos de estos signos.

En la última década del siglo XX y en la primera del XXI fueron surgiendo espacios de reflexión, tanto informales como institucionales, donde las mujeres que hacemos teología nos encontramos para proyectar tareas en común y generamos numerosas iniciativas.<sup>235</sup> En el ámbito evangélico, nació en ISEDET el *Foro de Teología y Género*, cuyas coordinadoras fueron Nancy Bedford, Mercedes García Bachmann, Heike Walz y Marisa Strizzi. Como comenta Nancy Raimondo, “Que fuera un «foro» implicaba que era un lugar de encuentro multifacético y polifónico, dando lugar a distintos grupos y actividades bajo su paraguas” (2013, 75).<sup>236</sup> En ese tiempo se estaba gestando en ámbito católico *Teologanda*, un colectivo de mujeres teólogas reunidas en un Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones, que nació en el 2003 bajo la dirección de Virginia Azcuy como un espacio de seminarios y jornadas de reflexión para teólogas argentinas.<sup>237</sup> En el primer trienio el tema de investigación fue “El itinerario de las mujeres en la teología de América Latina, el Caribe y Estados Unidos”, buscando recuperar y visibilizar el trabajo pionero realizado por mujeres teólogas de esos espacios

---

(Castro, 2008). Allí alude explícitamente a Ritchie: “En la Argentina, la primera mujer que alcanzó esa dignidad en la Iglesia Metodista eligió firmar «pastora Nelly Ritchie, obispo»”.

<sup>235</sup> Me permito hablar en primera persona porque he participado activamente de este proceso.

<sup>236</sup> En el marco de dicho Foro se organizaron conferencias, encuentros y seminarios, lo cual quedó plasmado en dos publicaciones ecuménicas: *Puntos de encuentro: Producciones del foro sobre teología y género* (Bedford, García Bachmann y Strizzi, 2005) y *El mundo palpita. Producciones del foro sobre teología y género* (Bedford y Strizzi, 2006). Además, todos los Departamentos de ISEDET fueron alentados a incluir en sus programas la perspectiva de género.

<sup>237</sup> En sus orígenes, *Teologanda* tuvo una fuerte impronta ecuménica, cosa que quedó reflejada en la participación como referentes de Mercedes García Bachmann, biblista protestante, y de Nancy Bedford, teóloga sistemática bautista, como también por los fuertes vínculos con el Foro de género de IseDET. Si bien el contacto sigue siendo muy cálido y fluido, sin embargo, en los últimos años *Teologanda* se identifica como un espacio más definitivamente católico.

geográficos;<sup>238</sup> además, se realizaron varias contribuciones monográficas.<sup>239</sup> Este colectivo nació de un fecundo intercambio entre teólogas alemanas y argentinas, lo que se amplió inmediatamente a otros países de América Latina y el Caribe, en contacto con algunas teólogas radicadas en EEUU y en España. Como expresión de ese rico intercambio, se pueden destacar numerosos encuentros que culminaron en dos Congresos Internacionales realizados en Buenos Aires,<sup>240</sup> además de una rica producción bibliográfica.<sup>241</sup> Por su parte, en el ámbito de la UCC, en un comienzo bajo la coordinación de Carlos Schickendantz, se abrió desde el 2003 un espacio de estudios de género que se plasmó en sucesivos seminarios interdisciplinarios.<sup>242</sup> Como síntesis, e intentando señalar los aportes más significativos de la experiencia argentina, se puede señalar en primer lugar el talante sororal de un quehacer teológico elaborado en redes, donde se fueron entretejiendo contribuciones desde distintas provincias y en diálogo con teólogos/os de otros países, con vocación ecuménica en la medida que nos encontramos cristianas de diversas iglesias, donde nos fuimos entrecruzando mujeres de distintas edades, etapas de formación teológica, con diferentes concepciones de la/s Iglesia/s y de la/s teología/s, buscando abrirnos a otras disciplinas en tanto participaron también especialistas de diversas ciencias humanas y sociales, exigidas a no encerrarnos exclusiva y excluyentemente en un colectivo de mujeres heterosexuales, si no abiertas a varones teólogos y miembros del colectivo LGTTTBI... apoyándonos, impulsándonos, aportándonos, sumándonos, desafiándonos, enriqueciéndonos unas/os a otras/os, lo

---

<sup>238</sup> Esto quedó plasmado en una rica producción bibliográfica: tres tomos de la colección “Mujeres haciendo teología”: el primero como un *Diccionario de Autoras* (cf. Azcuy, Di Renzo y Lértora Mendoza, 2007); el segundo, una *Antología de Textos* (cf. Azcuy, Mazzini y Raimondo, 2008); el tercero reúne *Estudios de autoras* (cf. Azcuy, García Bachmann y Lértora Mendoza, 2009).

<sup>239</sup> *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida* (Azcuy, 2001/a), un prelude de teologanda; *En la encrucijada del género. Conversaciones entre Teología y disciplinas* (Azcuy, 2004/b); “*Con las alas del alma...*” *Ecos del I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas* (Azcuy, Riba y López, 2009); *Mujeres haciendo teologías. 10 años de Teologanda* (Azcuy, Bedford y Palacio, 2013).

<sup>240</sup> El primero en el 2008, cuyo tema central fue: “Biografías, Instituciones, Ciudadanía. Teología y Sociedad desde la perspectiva de las mujeres”, y el Segundo en 2016, cuyo tema central fue: “Espacios de Paz. Signos de estos tiempos y relatos de mujeres”.

<sup>241</sup> Como dos fascículos de la revista *Erasmus*, del ICALA de Río IV, ambos titulados “Género y Teología” (cf. Eckholt, 2001 y del Río Mena, 2009).

<sup>242</sup> Estos se plasmaron en una rica producción bibliográfica, donde las teologías hechas por mujeres fueron más de una vez foco de estudio (cf. Azcuy 2003/a; 2007; Bedford, 2013/b; Dermience 2004; Lehmann, 2006; Parmentier, 2005; Riba, 2003/a; 2004/a; 2005; 2008/b; 2013; Rosolino, 2006) y tuvieron además sus representantes como docentes (en tanto teólogas y/o biblistas, participamos de los Seminarios Virginia Azcuy, Mercedes García Bachmann, Nancy Bedford y yo misma).



que no quita que también se hayan dado, obviamente, tensiones, disensos, conflictos. Esta experiencia sororal no pretende ser original, porque suele ser una cualidad habitual del quehacer (teológico) feminista, tal cual lo señalé en el apartado I.2.3. En un segundo lugar, y éste es quizás el aporte más rico, es la contribución que ha supuesto para la teología *la visibilización* de la rica producción teológica de tantas mujeres, la que no se tenía en cuenta, ni se sabía que existía, por el simple hecho de haber sido producida por mujeres. Es más, el haberlo visibilizado conscientemente como instrumental crítico –diccionarios, antología de textos, estudios de autoras, mapas de producciones teológicas feministas...– hace que no pueda ya haber excusas de imposibilidad de disponibilidad y, por ende, de desconocimiento, aunque, de hecho, éste sigue existiendo.<sup>243</sup>

#### 2.6- La (in)visibilización de las mujeres como proceso y desafío para la hermenéutica bíblica feminista

Ya expuse acerca de la invisibilización de las mujeres como violencia (cf. I. 1.2.1). Ahondando en este tema, puedo agregar que los procesos de silenciamiento y de invisibilización de personas que quedan sin palabra, sin rostros, sin historia, sin la posibilidad de ser y manifestarse como sujetos, han sido estudiados frecuentemente por la/s teología/s feminista/s en general y por la hermenéutica bíblica feminista en particular. Asumiendo lo mucho que se ha hecho en otras disciplinas, las/os teólogas/os feministas han destacado que frecuentemente las invisibilizadas son mujeres por el solo hecho de ser mujeres. Entre ellas destaco el aporte de Elizabeth Schüssler Fiorenza, quien abría el fascículo de la Revista *Concilium* titulado *La mujer ausente en la Teología y la Iglesia*,<sup>244</sup> con un artículo que suponía todo un desafío: “Romper el silencio, lograr un rostro visible” (1985). Con su habitual talante crítico, la autora describía a las mujeres en la iglesia católica como “mayoría silenciosa y silenciada” (1985: 301). Comenta Virginia Azcuy:

Para las mujeres que hacemos teología, cualquiera sea la matriz de nuestro pensamiento, es difícil no sentirnos interrogadas o interpretadas por el lema

<sup>243</sup> Basta con confrontar, por ejemplo, cuáles y cuántas son las referencias explícitas de teólogas mujeres en las bibliografías de las asignaturas en los centros de formación teológica.

<sup>244</sup> Con este fascículo se inauguraba una nueva sección de esta prestigiosa revista internacional, la de Teología Feminista, que continúa hasta nuestros días.

y el diagnóstico que plantea Schüssler Fiorenza. Y no es por haber permanecido en absoluto silencio hasta el momento, sino porque hemos estado calladas como mujeres y, al tomar conciencia de nuestra identidad, buscamos darle voz. ¿Cómo podemos experimentar nuestra “invisibilidad”, si siempre hemos estado presentes? En verdad, se puede estarlo y no ser vistas o simplemente no expresarse, no darse a conocer. (2001/b: 13-14)

Pues bien, en la Biblia y en la vida de la iglesia hay muchas que están sin ser vistas o que han sido silenciadas y no pueden expresarse. De allí esta categoría tan expresiva: *invisibilidad*. Entiendo que este proceso se expresa particularmente en las Escrituras judeo-cristianas, ya que al hundir sus raíces en el humus patriarcal en el que se originó, el foco de atención de sus relatos históricos está puesto en los varones: patriarcas, jueces, reyes, profetas, sacerdotes, guerreros, discípulos, apóstoles... Es más, no sólo que se narran primordialmente sus vidas y sus gestos, sino que, incluso cuando se hace memoria de numerosas mujeres y de su accionar, muchas veces no se advierte su presencia. Por eso son tan apropiadas las palabras de Rafael Aguirre cuando se refiere a las mujeres en los comienzos del cristianismo:

El hacer la historia de las mujeres es ir a contrapelo de la historia oficial. La falta de fuentes sobre las mujeres es parte de la historia de las mujeres. Se requiere una “hermenéutica de la sospecha” que descubra la cara oculta de la historia [...] Por eso, hacer la historia de las mujeres requiere unos métodos diferentes. Hay que fijarse en indicios humildes, medio enterrados, que nos ponen en la pista del papel de las mujeres y que son como un iceberg que señala su historia escondida. (1987: 167)<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Siendo éste un texto bastante minucioso sobre el tema, desde una perspectiva amplia y positiva sobre las mujeres (entre otros detalles, el primer apartado se titula “Hermenéutica feminista y cristianismo primitivo”, 165-170), llama la atención que el autor le dedique el segundo apartado a “La mujer en el movimiento de Jesús” (donde presenta relatos de Marcos, Mateo y Lucas fundamentalmente, 170-179), el tercero a “La tradición paulina” (en el que explica sobre “El movimiento cristiano misionero”, “El apóstol Pablo”; “La tradición postpaulina” y “La tradición deuteropaulina”, 179-193) y, finalmente, el cuarto a “La cuestión femenina, problema central en el cristianismo de los siglos II-III” (con subtítulos tan expresivos como “De la marginación a la disidencia” y “Pervivencia y legitimidad de las tradiciones emancipatorias”, 193-197), y, sin embargo, que haya silenciado absolutamente la tradición juanina, donde a mi entender se da la manifestación más clara en el NT del discipulado de iguales entre varones y mujeres (cf. Riba 2000/2001).

Analizo cómo se plasma este proceso en la Biblia desde distintos puntos de vista: la invisibilización de las mujeres en los relatos históricos; la invisibilización de autorías de mujeres; la invisibilización en la recepción dada una hermenéutica androcéntrica.

### 2.6.1- Silenciamiento e invisibilización de las mujeres en los relatos bíblicos

Al leer la Escritura, confirmamos más de una vez que este “estar sin ser vistas” se evidencia tanto en el Primero como en el Segundo Testamento. Menciono algunos ejemplos, comenzando por *Agar*, la esclava egipcia de Sara, a quien Dios le hace una promesa paralela a la de Abraham (Gn 16,10), a pesar de ser mujer, esclava y extranjera, una triple condición que la ubicaba entre las/os más despreciables de su sociedad (cf. Gn 16, 1-16 y 21, 9-21).<sup>246</sup> En segundo lugar a *Dina*, la única hija mujer de Jacob (Gn 29,31-30,24; 34,1-31), “ninguneada”<sup>247</sup> desde su nacimiento<sup>248</sup> hasta nuestros días.<sup>249</sup> A las mujeres del libro del *Éxodo*, sin las cuales Moisés no se hubiera salvado. Suenan apropiadas las palabras de Cheryl Exum al respecto: “Sin Moisés no habría ninguna historia, pero sin la iniciativa de estas mujeres, ¿no habría Moisés!” (1994: 52). Entre otras,<sup>250</sup> destaco a las parteras egipcias,<sup>251</sup> su propia madre y su hermana<sup>252</sup> y a la hija del rey egipcio.<sup>253</sup> Además de las historias de *Agar* y de *Dina*, en su *Texts of Terror* Phyllis Trible recuerda

<sup>246</sup> Una de las primeras biblistas que visibilizó la presencia y la importancia de esta mujer en el ciclo de Abraham fue Elsa Tamez con su recordado artículo “La mujer que complicó la historia de la salvación” (1983; 1985; 1986). Otros estudios posteriores sobre *Agar*: Trible, 1984: 9-35; Navarro, 1995c; Estévez López, 1997: 241-257; Brancher, 1997; Schwantes, 2001; Riba, 2004/a: 156-159; 2004/b; Marianno, 2005; Fischer, 2005; 2010: 278-281.

<sup>247</sup> Expresión tomada del poema “Los nadies”, de Eduardo Galeano. Cf. <<https://blogs.20minutos.es/poesia/2009/09/25/los-nadies-eduardo-galeano-1940/>>

<sup>248</sup> Lía, su madre, no explica su nombre, como sí lo había hecho con sus otros seis hijos al momento de nacer (cf. Gn 29,31-35; 30,9-21). Pareciera que, por el sólo hecho de ser mujer, *Dina* no cuenta, ni siquiera para su propia madre (cf. Navarro Puerto, 1997/a: 169-172).

<sup>249</sup> Cuando se pregunta cuántos hijos tuvo Jacob, la respuesta habitual es “doce”, según Ex. 1,1-5. No se tiene en cuenta a *Dina*, esta única hija mujer de Jacob, de quien se narra en Gn 34 el trágico episodio de su violación.

<sup>250</sup> Vale aclarar que, por razones de espacio, nombro unas pocas de las doce a las cuales se refiere Jopie Siebert-Hommes en su artículo “Las salvadoras del liberador de Israel. Doce «hijas» en *Éxodo* 1 y 2” (cf. 2010).

<sup>251</sup> El autor bíblico refiere sus nombres *Sifrá* y *Puah* (1,15), mientras deja en el anonimato al faraón.

<sup>252</sup> Anónima en Ex. 2, es reconocida como “profetisa” (15,20) y “guía” (Miq 6,4), y nombrada “*Miriam*” –*María*– posteriormente (15,20-21; Nm 12,1-16; 20,1; 26,59; 1 Cr 5,29). Sobre esta mujer, tan importante en los orígenes de Israel, cf. García Bachmann, 2010; 2016/b.

<sup>253</sup> Sus gestos –bajó, vio, oyó, se preocupó por el alimento, según Ex 2,5-9– prefiguran los gestos que el mismo Dios realizará luego con respecto a su Pueblo (Ex 3,7-8). Cf. Navarro 1991; 1995/d: 36-37; Riba, 2004/b.

otras dos narraciones sumamente violentas contra algunas mujeres: la de *la hija de Jefté*, sacrificada a Yahvéh por su propio padre (Jue 11,29-40), y la de *la concubina del levita*, traicionada, violada, asesinada, descuartizada (Jue 19) (cf. Tribble, 1984), ambas habitualmente desconocidas. Agar, Dina, las mujeres del Éxodo, la hija de Jefté, la concubina del levita... Son unas pocas, pero bastan como ejemplo para evidenciar este mecanismo de invisibilización y silenciamiento de las mujeres en el Primer Testamento, mecanismo que continúa más de una vez en el Segundo.

Pues bien, para este Testamento puede servir como particularmente expresivo el comentario que hace el evangelista Mateo al narrar lo que se conoce como “multiplicación de los panes”. Al terminar el relato indica: “Los que comieron fueron unos cinco mil hombres, *sin contar* las mujeres y los niños” (Mt. 14,22; *mías las cursivas*). Que el evangelista lo expresara así, de ese modo tan explícito –“no cuentan”–, igualándolas además al estatus de los niños, revela cuán naturalizada estaba esta situación de las mujeres, internalizada por otra parte por ellas mismas. Otro mecanismo de invisibilización de las mujeres es que, aun cuando se las recuerde, no se le dan a sus palabras y a sus gestos el mismo valor que a iguales palabras y gestos si estos están realizados por algún varón, más aún, si se trata de un líder y/o referente de la comunidad cristiana primitiva. Un claro ejemplo al respecto es la confesión de fe de Marta, en el episodio de la resurrección de su hermano, Lázaro (Jn. 11,1-44). Al narrar este hecho, el evangelista Juan presenta a Jesús impulsando a Marta a una fe mayor en su persona: no se trata solamente de creer en la resurrección de los justos el último día, como creían muchos judíos, sino en él mismo como la resurrección y la vida. “¿Crees esto?” (v.26). De algún modo, esta pregunta se dirige a todos los cristianos y hace que Marta se vuelva una figura paradigmática. Por su boca la comunidad confiesa su fe: “*Sí, Señor, creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, el que debía venir al mundo*” (v. 27). Ella hace una importante confesión de fe, una confesión que corresponde a la fe de Pedro en los otros evangelios: “Tomando la palabra, Simón Pedro respondió: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo»” (Mt. 16,16; Mc. 8,29; Lc. 9,20), y que le valió la alabanza del mismo Jesús: “Le dijo: «Feliz de ti, Simón, hijo de Jonás, porque esto no te lo

ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en el cielo” (Mt. 16,17).<sup>254</sup> Cuando Elisa Estévez comenta este relato dice:

La confesión que Pedro hizo en Cesarea le valió el ser llamado “dichoso” por Jesús y el ser reconocido por la Iglesia naciente con autoridad. El cuarto evangelista no pretende negar este reconocimiento, sino que resitúa a Pedro colocándolo en la fila de los seguidores de Jesús. Su importancia vendrá dada, no por la autoridad, sino por su adhesión a una persona. Marta, una mujer trabajadora (12,2), destaca por su gran fe, y su experiencia marca el camino para quien quiera seguir al Señor. Su condición de mujer no la excluye de ser reconocida como modelo de fidelidad para los creyentes. (1994: 93)

Ahora bien, sin dejar de reconocer lo anterior, resulta esclarecedora la pregunta que hace Estévez al concluir este párrafo y la crítica/denuncia que tal pregunta supone: “Sin embargo, *¿por qué la Iglesia posterior restó importancia a la confesión de fe de esta mujer, cuando es la misma que los sinópticos ponen en boca de Pedro?*” (1994: 93, más las cursivas). Una posible respuesta puede ser porque las mujeres no podían servir de testigos en esa cultura. Así, una confesión de fe como la de Marta, por ser mujer, no tiene el mismo valor que la de Pedro. Se puede ratificar esta mentalidad de la época con el texto donde Pablo recuerda a quiénes se les apareció Jesús resucitado, todos varones, incluyéndose él mismo y excluyendo de la lista a las mujeres (1 Cor. 15, 3-8), con lo cual contradice a los cuatro evangelistas que las reconocen como las primeras en ir al sepulcro, en recibir el anuncio de la resurrección y en encontrarse con el resucitado (cf. Mt. 28,1-10; Mc. 16,1-11; Lc. 24,1-11<sup>255</sup>; Jn 20,1-2.11-18). En definitiva, vemos cómo comienza en la misma Escritura un proceso de silenciamiento de las mujeres en las comunidades cristianas, proceso que llega a ser un mandato eclesial: “Que las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respeto. No permito que ellas enseñen, ni que

---

<sup>254</sup> En la tradición juánica, las afirmaciones de fe reservadas a Pedro nunca alcanzan el nivel de esta mujer amiga-discípula de Jesús. En 6,68-69 Pedro confiesa a Jesús siguiendo el modelo del Mesías que esperaban los judíos: “*Nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios*”.

<sup>255</sup> Cada vez es más frecuente la sospecha de que el episodio que trae Lucas a continuación, el de “los discípulos de Emaús” (24,13-35), podría referirse a una pareja –cosa muy frecuente entre las/os predicadoras/es itinerantes de los primeros siglos del cristianismo–, donde la mujer ha quedado invisibilizada por el masculino genérico.

pretendan imponer su autoridad al marido: al contrario, que permanezcan calladas...” (I Tim. 2,11-12) (cf. nota 184).

### 2.6.2-*La invisibilización de autorías de mujeres en la Biblia*

Es obvio que cuando hablamos de “autores/as” y “autorías” refiriéndonos a la Biblia no lo podemos hacer en el mismo sentido con que lo hacemos actualmente. Entre tantos aspectos que nos distancian, hoy la autoría se comprende como una tarea individual e individualizada, que posee, entre otras características, derechos de autor, aún en el universo globalizado de los *e.books*. Se sabe que en el mundo antiguo no existía la conciencia de propiedad intelectual; más aún, era habitual que cuando un relato llegaba a plasmarse por escrito, ya hubiera recogido tradiciones orales transmitidas y enriquecidas sucesivamente a lo largo de generaciones, por décadas y aún siglos. Se puede pensar en capas que se van superponiendo una a una, en las que las subterráneas van dejando marcas o señales en la exterior, en una serie de etapas literariamente creativas.

Así, la cuestión de la autoría bíblica como un proceso muy complejo ha sido estudiada cada vez en mayor profundidad en las últimas décadas. Propongo dos momentos de ese estudio, en un extremo, un escrito de Luis Alonso Schökel, nacido al calor de la Constitución Conciliar *Dei Verbum*—promulgada en noviembre de 1965—, y en el otro, la Colección *La Biblia y las Mujeres*, Proyecto al que me he referido con anterioridad (cf. nota 206), y que está aún en proceso de redacción y publicación. Pues bien, en su libro, *La Palabra inspirada*, Schökel habla de una “inspiración sucesiva” como una manera de “explicar múltiples casos bíblicos” (1966: 175). Señala que la pregunta crucial es si sólo estaba inspirado el escrito final, o también las enunciaciones anteriores, y responde afirmando: “Una visión tan pobre de la inspiración, que aleja al Espíritu Santo en los momentos más creativos, y le abre la puerta cuando no hay casi nada que hacer, al momento de cerrar la edición, me parece inaceptable. De un modo o de otro tenemos que aceptar la «inspiración sucesiva», como explicación correcta de principio” (1966: 176). Por su parte, en la “Introducción General: Mujeres, Biblia e Historia de la recepción. Un proyecto internacional de teología desde una perspectiva de género”, las responsables del proyecto y referentes de cada lengua en que se edita expresan:

Las exégetas e historiadoras feministas de la Biblia han dedicado ya décadas de trabajo a poner de relieve las huellas y resistencias de las mujeres en las tradiciones principales, y la invisibilidad y marginalidad ante las mismas tradiciones creadas por muchas de ellas [...] En la Biblia encontramos ambas cosas: mujeres que han formado parte activa en la creación de la gran tradición bíblica, en su transmisión y en su recepción, y numerosas huellas de mujeres que no son fáciles de rescatar. (Fischer, Navarro Puerto, Økland y Valerio: 35)

Se puede reconocer, entonces, una suerte de autoría compartida, también de aquellos/as autores/as anónimos, individuales o colectivos, que sumaron su palabra para que el texto llegue a ser lo que finalmente se plasmó y se transmitió hasta hoy. Cuando hablamos de “autorías femeninas en la Biblia” nos referimos a ese proceso y describimos sus pasos. Es prácticamente imposible que algunas de estas mujeres haya “escrito” el texto final, cuando tenemos contados testimonios de mujeres escritoras en la antigüedad. Sin embargo, cada vez son más las/os biblistas que plantean autorías femeninas *en el proceso de redacción*. En el Primer Testamento se pueden mencionar los libros de Rut y el Cantar de los Cantares, o de partes de algunos de ellos, aunque más no sea unos versículos, tales como las memorias de Agar en Gn. 16 y 21, o las de las amigas de la hija de Jefté que con su memorial anual denunciaban la injusticia de su muerte –asesinato–, según Jue. 12,40.

Los motivos que se aducen para afirmar la autoría de mujeres en estos textos son abundantes y sólidos. Por de pronto, se parte cuestionando el supuesto de que, si es un texto bíblico, necesariamente la autoría tiene que ser masculina. En el caso del libro de Rut, Mercedes Navarro Puerto aclara: “Se ha discutido el género del autor: ¿era varón o mujer? La mayoría de los comentarios apoyan la autoría masculina, aunque ésta es cuestionada actualmente: el tema, el predominio de protagonistas femeninas y, sobre todo, el punto de vista de la historia, sugiere una presencia femenina en la composición del libro” (2000/a: 385). Por su parte, Bernardeth Caero Bustillos señala que “hay aspectos en la obra que hacen pensar en la autoría de una mujer” (2009: 71). En concreto: son dos mujeres las que tienen la iniciativa en todo el libro, excepto una escena (Rut 4,1-12). En 1,8 Noemí les sugiere a sus nueras que vuelvan cada una a “la casa de la madre”, y no a la del

padre, como era de esperar en aquel contexto patriarcal. Se señala dos veces la difícil situación por la que atraviesa Rut, dada su condición de mujer joven y viuda (2,9.22). Son mujeres las que representan a Belén (cf. 1,19; 4,14.17). En la bendición de 4,11 se enlaza a Rut con las “madres de Israel, Lía y Raquel”. En la de 4,12 se vincula a Fares primero con su madre, Tamar, y recién luego con su padre, Judá. A estos aspectos, Irmtraud Fischer, quien habla de “una posible autoría femenina del libro”, agrega que el libro lleva por título “Rut”, el nombre de una mujer, y que son mujeres las que le ponen el nombre al niño (4,17) (cf. 2005: 129).

Con respecto al Cantar de los Cantares, Pablo Andiñach se refiere directamente a “La autora”, y lo fundamenta con diversas razones (1997: 17-18): la voz de la mujer es la que conduce el libro, y quien lo abre y cierra con dos poemas suyos; la sensibilidad dominante es la femenina, y, por ende, el cuerpo más exaltado el del varón; se expresan sobre todo las ansias, los anhelos, las expectativas y temores de ella. Destaca sobre todo que “en el Cantar encontramos el único ejemplo dentro de la literatura bíblica en el cual una mujer es vocera de sí misma, es decir, una mujer cuya voz no está mediada por la de algún otro autor” (1997: 17). Por el contrario, en dos ocasiones es la voz de él la que está mediada por la de ella (2,10-14 y 5,2). Por último –y Andiñach lo presenta como contracara a Gn 3,16–, es el hombre quien se ve impulsado por su deseo sexual hacia la mujer (7,11), con lo cual se desmiente la inclinación unilateral de la mujer con la que se sostiene su sujeción y dependencia del varón. Aun así, el autor aclara: “cabe decir que estos argumentos no implican que tengamos que afirmar una autora en el sentido moderno del término, es decir, que compuso de puño y letra todos y cada uno de los poemas” (1997: 18), cosa que coincide con lo que afirmé al iniciar este apartado.

En cuanto al Segundo Testamento, destaco para este tema el evangelio de Juan, quizás uno de los más complejos del NT en cuanto a su proceso de redacción.<sup>256</sup> Pues bien, varios detalles de este evangelio hacen pensar en autorías de mujeres al modo como lo estoy planteando: a) no aparece el término “apóstol”, sino el de “discípulo”<sup>257</sup> (cf. Riba 2000: 29-31), lo que habla de una comunidad más

<sup>256</sup> Para el complejo proceso de redacción de este evangelio, que denota varias capas de relatos superpuestos, cf. Raymond Brown: “Cómo se escribieron, conservaron y coleccionaron los primeros escritos cristianos (2002: 47-60; sobre las etapas de redacción de Juan específicamente cf. 479-480.

<sup>257</sup> El término “discípulo/a” (*mathêêtês*) es correlativo al de “Maestro” (*rabbí, didáskalos*). En tiempos de Jesús el aprendizaje no era meramente escolar o intelectual, ya que se esperaba que el



igualitaria y no tan piramidal como la reflejada por ejemplo por Lucas en su evangelio y en los Hechos de los Apóstoles, donde “los Doce” ocupan un lugar primordial.<sup>258</sup> b) los textos sobre las mujeres están diseminados a lo largo de todo el evangelio y se los dispone en lugares estratégicos (cf. “Ubicando los textos”, en Riba 2000: 31-32). c) las figuras de las mujeres son fuertes, con iniciativas propias, lo que produce suspicacias entre los varones (4,27), cuando no críticas expresas (12,5); sin embargo, Jesús las defiende y las reivindica (4,38; 12,7). d) Estas mujeres asumen roles que en otros textos del NT los ocupan los varones (la madre de Jesús suscita la fe de las/os discípulas/os [2,5.11]; la samaritana se presenta como testigo de Jesús y primera evangelizadora entre los suyos<sup>259</sup> [4,39], Marta como “confesora” de la fe (11,27) y María Magdalena como testigo y apóstol [20,17-18]). Todo esto posibilita pensar en *memorias de mujeres* guardadas en los sustratos más profundos del evangelio. Al respecto afirma Carmen<sup>2</sup> Ubieta:

Tanto R. A. Culpepper como R. Brown parecen estar de acuerdo en atribuir un papel importante a la comunidad en el proceso de composición del evangelio de Juan [...] la comunidad estaba implicada en el estudio y la interpretación de las enseñanzas de Jesús y de las Escrituras (2,22). La reflexión del evangelio sobre estas actividades sugiere, con fuerza, que el evangelio fue escrito dentro de una comunidad. La comunidad joánica estudió las Escrituras para verificar y explicar las palabras de Jesús (5,46). (1999:51)

Pues bien, en ese espacio de la comunidad joánica es donde esta autora ubica a las mujeres como co-autoras del cuarto evangelio. Afirma:

Es en esta tarea y en este círculo donde, con gran probabilidad, hubo también mujeres con un papel importante [...] Mujeres que conocían las tradiciones y

---

discípulo se asimilara al estilo de vida del maestro, siguiendo su enseñanza y su ejemplo (Jn. 1,37-39).

<sup>258</sup> Vale señalar que, aun cuando los relatos sobre mujeres en Lucas son abundantes y sus figuras muy positivas –desde la madre de Jesús, María (cf. la “anunciación” en Lc. 1,26-38, la “visitación”, 1,39-56 y la escena del Cenáculo en Hech. 1,12-14), hasta sus amigas y discípulas, Marta y María (Lc. 10,38-42), y otras como la mujer encorvada curada en día sábado a quien Jesús llama “hija de Abraham”, un apelativo reservado sólo a los varones judío (13,10-17), o la viuda que en su ofrenda entrega todo lo que tenía (21,1-4), etc.–, sin embargo ellas están siempre nombradas después de los Doce, en una estructura claramente jerárquica piramidal (8,1-3; Hech. 1,13-14) y no pueden ser apóstoles (cf. la elección de Matías después de la muerte/suicidio de Judas [Hech. 1,15-26]), *invisibilizando* de ese modo que ellas también participaron del discipulado itinerante siguiendo a Jesús (Lc. 8,1-3) y que fueron las primeras testigos del resucitado (24,9-11.22-23).

<sup>259</sup> En oposición a lo que presenta Lucas, quien señala como primer evangelizador en Samaría a uno de los apóstoles, Felipe (Hech. 8,4-6).

la Escritura, y que en la búsqueda de su mutua iluminación se fijaron en aquellas tradiciones que podían iluminar mejor lo que Jesús suponía para cualquiera que creyera en él, y en concreto para las mujeres, pues su actitud hacia ellas fue más novedosa, y por ello necesitada de iluminación. (1999:51)

De nuevo, son sólo unos ejemplos tanto del Primer como del Segundo Testamento, pero sirven para dar testimonio de la participación de las mujeres en el proceso que dio como fruto el texto bíblico tal como lo leemos hoy.

### *2.6.3-La invisibilización de las mujeres en la Biblia dada la recepción desde una hermenéutica androcéntrica-patriarcal*

La mirada androcéntrica se filtró tanto en el momento en que quedó plasmado el texto bíblico, como en las recepciones sesgadas que se fueron haciendo más de una vez sobre dicho texto a lo largo de los siglos. Y tanto es así, que nos acostumbramos a que esa mirada fuera considerada como “objetiva y neutral”. Por eso la “hermenéutica de la sospecha” (cf. I.2.2.1) se vuelva imprescindible como camino para desenmascararla.

Se pueden visualizar dichas recepciones sesgadas cuando mujeres del primer testamento quedaron olvidadas absolutamente en las recepciones que se hicieron o desdibujadas a través de lecturas que no se fijaron en ellas, en sus protagonismos, en sus luchas, en sus sufrimientos. Ya adelanté algo en el apartado I.2.6.1 a propósito de Agar, la esclava egipcia de Sara; de Dina, la única hija mujer de Jacob (Gn. 30,21 y 34); de las mujeres de Ex. 1-2; de “textos de terror” como llamó Tribe los pasajes referidos a la hija de Jefté (Jue. 12) y el de la concubina del levita (Jue. 19-21) además del de Agar y el de Dina. Afirmé entonces que ellas –y muchas otras– “están sin ser vistas”. Pues bien, esta invisibilización también se ve en las lecturas que se hicieron sobre varias de las mujeres del movimiento cristiano primitivo hasta llegar a ocultarlas a través de diversos mecanismos, entre otros, el que Medard Kehl denomina el “sobrentendido selectivo”<sup>260</sup> (mecanismo que

---

<sup>260</sup> Dice el autor: “Se suele llamar a los fieles, en forma masculina, «hijos» de Dios, «hermanos», «discípulos», «siervos», «amigos» (baste recordar las letras de nuestros cantos religiosos en la alabanza a Dios), donde las mujeres quedan obviamente «sobrentendidas»” (Kehl, 1996: 212). Por su parte, comentando a Kehl, Carlos Schickendantz señala: “Justamente esta implicidad de la mujer en las formas lingüísticas masculinas les parece hoy a muchos el síntoma claro de una autonomía y un valor propios no reconocidos en la realidad social y eclesial. A la mujer se la «define» aun

posibilitó olvidar la presencia de mujeres en un acontecimiento fundante como fue la Cena Pascual),<sup>261</sup> u otros tan absurdos e increíbles como llegar a masculinizar un nombre femenino.<sup>262</sup>

Analizo particularmente la figura de María Magdalena, porque es uno de los ejemplos más paradigmáticos de la adulteración que indujo la mirada androcéntrica, ya que pasó de ser discípula, apóstol y una líder de la comunidad primitiva, a prostituta, imagen que perdura hasta el día de hoy en la Iglesia occidental y que la despojó de toda su autoridad.<sup>263</sup> Tal vez sea éste el motivo por cual tantas mujeres le han dedicado sus estudios y trabajos de investigación, y no sólo mujeres biblistas y/o teólogos.<sup>264</sup> Pues bien, esta discípula y apóstol ha sido tan distorsionada en las Iglesias cristianas que frecuentemente es muy difícil identificarla. Dice Karen King:

María de Magdala es conocida en la imaginería y tradición populares de Occidente como una prostituta arrepentida, como la adúltera a la que Jesús salvó de los hombres que intentaban lapidarla, y como la mujer pecadora cuyas lágrimas de arrepentimiento lavaron los pies de Jesús a modo de

---

primariamente, a nivel lingüístico y social, como ser humano, desde el varón, de nuevo en oposición a Gn. 1,27, donde se «define» la condición humana cooriginariamente como varón y mujer y, justamente así, como imagen de Dios” (2001: 36).

<sup>261</sup> Resulta prácticamente imposible que, si las mujeres siguieron a Jesús desde Galilea –es decir, desde el comienzo de su predicación (Lc. 8,1-3)–, lo recibieron en su casa durante su “vida pública” (Lc. 10,38-42; Jn. 12,1-8), lo acompañaron en su camino a la cruz y permanecieron junto a él jugándose la vida –era un condenado a muerte– (Mt. 27,55-56.61; Mc. 15,40-41.47; Lc. 23,27.49.55-56; Jn. 19,25-27), fueron las primeras testigos de su resurrección como acreditan los cuatro evangelios (Mt. 28,1-10; Mc. 16,1-11; Lc. 24,1-11; Jn. 20,1-2.11-18), integraron la comunidad que esperaba el cumplimiento de sus promesas (Hech. 1,12-14), que esas mujeres no estén presentes en la última cena, siendo prácticamente *el único momento* en el que no se las menciona explícitamente, justo *ese* momento que la Iglesia católica reivindica como el de la institucionalización del sacerdocio en base a las palabras de Jesús, “Hagan esto en memoria mía” (Lc. 22,19; 1 Cor. 11,24-25).

<sup>262</sup> Tal es el caso de la traducción de *Junia* (femenino) por *Junias* (masculino). Esta mujer fue una compañera de prisión de Pablo, a quien él denomina “apóstol”, junto a su compañero, Andrónico (Cf. Rom. 16, 7). Para muchos, admitir que “entre los que descuellan como apóstoles” –como dice Pablo– hubiera una mujer, era tan inaceptable que terminaron masculinizando el nombre, tal como aparece en manuscritos bíblicos más recientes. Cf. Conti 2010; Preatto, 2015; Tamez 2009: 60-61.

<sup>263</sup> Vale aclarar que reivindico la dignidad de las trabajadoras sexuales y me opongo a la denigración y la violencia a las que se las ha sometido a lo largo de los siglos hasta la actualidad. Sin embargo, se debe reconocer que en este caso particular de María Magdalena los “pánicos morales” (cf. Cohen, 2015) del patriarcado y los prejuicios que estos producen sobre la prostitución (cf. el cap. 12: “The feminist Anti.Pornography Crusade” de Goode y Ben-Yehuda 2009; Daich, 2013), pánicos y prejuicios que se perpetúan hasta la actualidad, han servido para desconocer la autoridad que esta mujer ejerció indudablemente como líder en la comunidad cristiana primitiva.

<sup>264</sup> Menciono algunos pocos de estos estudios. Sobre su figura en los evangelios y en escritos extracanónicos: Carmen Bernabé Ubieta, 1994; King, 1998; Gómez Acebo, 2007; Schaberg, 2008; Karlsen Seim, 2011; Taschl-Erber, 2011. Para las distintas imágenes de María Magdalena a lo largo de la historia de la Iglesia, Haskins, 1996.

preparación para su enterramiento [...] Nada de esto es históricamente exacto. Nada hay en el Nuevo Testamento ni en la primitiva literatura cristiana que aporte un atisbo de prueba que apoye este retrato. (1998: 379).

Muy por el contrario, María Magdalena es la única mujer, con excepción de la madre de Jesús, que es mencionada en los cuatro evangelios, cosa que resalta Andrea Taschl-Erber para afirmar que esto “es una muestra de su autoridad y del prominente lugar que ocupa en la comunidad postpascual. Su nombre aparece en primer lugar en las listas de mujeres de los sinópticos [...] lo cual muestra que su liderazgo en el seno del grupo de las mujeres es análogo a la preeminente posición que ocupa Pedro en el círculo de los Doce” (2011: 435). Pues bien, concretamente, ¿qué nos dicen los evangelios sobre esta mujer? Que había seguido a Jesús desde Galilea, esto es, desde los comienzos de su predicación (Mc 15,40-41);<sup>265</sup> que él la sanó de “siete demonios” (Mc 16,9; Lc 8,2), expresión que no significa que fuese pecadora, sino muy enferma;<sup>266</sup> que estuvo presente en la crucifixión y en la sepultura;<sup>267</sup> que fue una de las mujeres que encontraron el sepulcro vacío –todos la mencionan en primer lugar (Mc 16,1; Mt 28,1 y Lc 24,10; Jn. 20,1-2)–, y que fue la primera que vio al Señor resucitado y habló con él (Mc 16,9; Jn 20,11-18).<sup>268</sup> Ella es la única persona que aparece en todos los evangelios

---

<sup>265</sup> Lucas afirma que estas mujeres –entre las que nombra a la Magdalena, a Juana, esposa de Cusa, a Susana y a “muchas otras”– disponían de fondos personales –señal de autonomía–, y que durante su ministerio acompañaron a Jesús en un discipulado itinerante –en su época algo totalmente subversivo, en el más estricto sentido del término–, apoyándolo con sus propios bienes (8,2-3). Por eso, cuando habla de “La Magdalena”, Taschl Erber comenta: “Es digno de señalar que María no es definida en relación con un varón, el cual –según las convenciones patriarcales del momento– la representaría jurídicamente (como padre, esposo, hijo). Este hecho parece demostrar una cierta independencia de esta mujer y apunta a que se ha unido al movimiento de Jesús (o movimiento de la βασιλεία) por propia iniciativa” (2011: 435). βασιλεία –*basileía*– significa Reino, y se refiere al “Reino de Dios”, central en la predicación de Jesús.

<sup>266</sup> Andrea Taschl-Erber aclara: “Lucas es el único evangelista que caracteriza a María de Magdala al margen de su nombre y de su lugar de origen al mencionarla en un exorcismo previo. En determinados contextos culturales, la posesión demoníaca representa una personificación relacionada con la enfermedad, al mismo tiempo que es paradigma de comportamientos disonantes (caracterizados especialmente por la autoenajenación y la pérdida del control mental) con respecto a normas sociales establecidas [...] El número siete cumple aquí una importante función simbólica y probablemente es un indicador de la persistencia de los síntomas (Lc. 11,24-26)” (2011: 440).

<sup>267</sup> Al pie de la cruz, junto a María y el Discípulo Amado, según Juan (19,25); de lejos, según los sinópticos (Mc 15,40-41; Mt 27,55-56); Lucas lo sugiere cuando habla de “las mujeres que le habían seguido desde Galilea”, 23,49; cf. 24,9-10 y 8,2).

<sup>268</sup> Afirma Raymond Brown: “La tradición de que Jesús se apareció primeramente a María Magdalena tiene gran probabilidad de ser histórica: él recordaría en primer lugar a esta representante de las mujeres que no le habían abandonado durante la pasión. La prioridad dada a Pedro en Pablo y en Lucas, es una prioridad entre los que llegaron a ser testigos oficiales de la resurrección. El lugar

en los acontecimientos pascuales; sobre su presencia no existió ninguna duda en la primitiva tradición cristiana. Dicho todo esto, podemos preguntar (y responder) con Karen King:

¿Cómo hemos de entender y explicar estos retratos diferentes, la simultánea *canonización* de María como discípula destacada, y su *marginación* como prostituta arrepentida?

La respuesta más simple es que el problema surgió debido a una exégesis equivocada [...] Quizás podamos ver esta confusión como un simple error; después de todo, hay muchas Marías a las que situar en su puesto [...] Pero la simplicidad de esta respuesta es engañosa. Las Iglesias ortodoxas orientales, después de todo, nunca cometieron este error. Incluso en Occidente, estas conexiones no se hicieron hasta una fecha relativamente tardía. Los Padres de la Iglesia de los primeros siglos no sabían nada de María como prostituta; la mencionaban principalmente como testigo importante de la resurrección. (1998: 380-381)

Ante todo esto, no puede extrañarnos que una teóloga de la talla de Elizabeth Johnson, en su capítulo dedicado a las “Prácticas de memoria de las mujeres”, nos proponga “rectificar una historia distorsionada”, más aun cuando ha explicitado que presentarla como una prostituta no ha sido una equivocación inocente (cf. 2004, 203-209). De allí que dicha rectificación se vuelva una exigencia ética y una necesidad para devolverle/s, en justicia, a ella/s –María de Magdala y otras mujeres de los dos Testamentos– su/s protagonismo/s y liderazgo/s.

*Concluyendo:* Al analizar la cuestión de la invisibilización de las mujeres en relación al texto bíblico, tanto a nivel de los relatos, como en su producción y en su recepción a lo largo de los siglos, se puede hablar de distintas formas de violencia –física, simbólica, religiosa, narrativa–, practicada sobre las mujeres, sus cuerpos, sus nombres, sus rostros, sus vidas, sus historias, sus palabras... Ahora bien, una lectura feminista nos permite descubrir también algunas de las resistencias inscriptas en los mismos textos, aunque estos hayan nacido en un contexto patriarcal. De allí que, al explicitar los mecanismos a través de los cuales se produjo

---

secundario atribuido a la tradición de una aparición a una mujer probablemente refleja el hecho de que las mujeres no servían al principio como predicadoras oficiales de la iglesia” (Brown, 1983: 185 nota 11).

la invisibilización de las mujeres en la Biblia, como ha sido analizado en los sucesivos temas de este apartado I.2.6: *La (in)visibilización de las mujeres como proceso y desafío para la hermenéutica bíblica feminista*, las/os teólogas/os feministas han provocado muchas veces su efecto contrario: la devolución de la palabra y la visibilización de muchas de aquellas que habían quedado silenciadas, olvidadas, ocultas entre renglones o negadas sus vidas y sus autorías, y esto como un efecto buscado de modo explícito y consciente ante el desafío que suponían justamente esos silencios, esos olvidos, esos ocultamientos, esas negaciones.

## **Conclusiones de la Parte I**

Pues bien, al terminar esta Parte I: PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES, en donde presento en los capítulos que la componen un marco teórico que proviene de los dos campos que busco cruzar en esta investigación, los estudios de género y la disciplina teología, recupero las ideas principales a las que he arribado.

*En cuanto al patriarcado*, comienzo señalando que hay coincidencia entre las teóricas que tratan esta cuestión en que esta organización social no es natural, sino que supone construcciones de género que se basan en un binarismo sexual en donde las diferencias son entendidas como desigualdad, como jerarquías, como mayor o menor perfección desde un patrón humano identificado con lo masculino.

En segundo lugar, vale apuntar que, si bien se advierte que no es conveniente afirmar la universalidad de la experiencia patriarcal dadas las discusiones que se plantean sobre esta cuestión al interno de los feminismos, sí observo una presencia (casi) hegemónica de este “sistema de sexo/género” –en expresión de Rubin–, sistema que supone jerarquías, binarismos, dominación, a lo largo de toda la historia y a lo ancho de todas las geografías, aún en épocas tan antiguas y en lugares tan lejanos de nosotras/os como los que se testimonia en la narración de Jue. 19-21.

Ahora bien, al ser una realidad histórica, esa presencia (casi) hegemónica no supone uniformidad, ya que se registran diversas manifestaciones tanto en sus expresiones como en su intensidad –patriarcados de “baja o alta intensidad”, según la expresión de Rita Segato–. Por eso, aun reconociendo dicha hegemonía, se comprueba también diversidad y complejidad cuando se tiene en cuenta que el binarismo patriarcal sexista se cruza con otras condiciones históricas, como son raza, clase, religión, ámbito geográfico, situación jurídica, edad, condición física, etc. Estas intersecciones traen aparejados en muchos casos mayores sometimientos y exclusiones para las mujeres y para quienes no se adecuan al modelo heterosexual.

Dada las construcciones de género, el patriarcado se comprende como heteronormativo, lo cual implica una coherencia o unidad interna entre sexo → género → deseo, exigiendo así una heterosexualidad estable y de oposición. Quienes no se amolden a esa “matriz de inteligibilidad” –según la expresión de Judith Butler– son considerados y rechazados como seres “abyectos”.



Es más, se puede afirmar que tanto en sus fundamentos ideológicos como en sus expresiones institucionales y sociales, al encorsetar a todas/os a determinados modelos y funciones estereotipadas, el patriarcado afecta no sólo a las mujeres sino que también restringe a los varones, más allá de su estatus de privilegio.

Por otra parte, hay ciertos mitos acerca del patriarcado que es necesario superar, como el de un supuesto matriarcado original en los albores de la humanidad. Al respecto, sólo se pueden señalar testimonios históricos acerca de la existencia de sociedades matrilineales o matrilocales, del paso de éstas a sociedades patriarcales, y de lo que este paso supuso; pero no se puede afirmar con certeza nada más.

En cuanto a la *violencia patriarcal*, se constata que en orden a su propia reproducción, y dadas algunas de las características antes mencionadas –sobre todo, el binarismo heterosexual y la diferencia entendida como desigualdad–, el patriarcado es intrínsecamente violento. La violencia que genera puede ser de distinta índole y puede manifestarse de diversos modos según quién/es la ejerza/n, si lo hace/n individual o colectivamente, contra qué tipo de mujer/es u otras personas “feminizadas”, las circunstancias y el ámbito en el que ocurre.

Así, dicha violencia varía en su expresividad, manifestándose a veces con una crueldad espectacular y otras sutilmente, por lo cual no debe ser reducida sólo a la violencia física –violaciones, feminicidios, femi-geno-cidios–, aunque ésta es la que aparece más evidente y brutal. En este sentido, se debe considerar violencia patriarcal contra las mujeres no sólo la violencia física y/o sexual, sino también otras, como la violencia psicológica, la simbólica, la económica–patrimonial.

Se debe tener en cuenta que la violencia patriarcal perpetrada contra las mujeres se expresa como un mensaje que se les dirige para atemorizarlas en orden a que no se alejen de las funciones de género que se espera de ellas, pero también puede ser un mensaje que algunos varones dirigen a otros varones en orden a (de)mostrar su masculinidad y/o a humillar y someter a esos “otros” visualizados como enemigos.

Por otra parte, si bien dicha violencia tiene a las mujeres como principales destinatarias, también se dirige a quienes han sido feminizados –por identidad genérica, racial, condición social, etc.–, como también al medio ambiente, contra el cual se manifiesta con la misma voracidad rapiñadora.

Sus agentes son habitualmente varones, pero también puede haber mujeres que lo ejercen sobre otras mujeres, reproduciendo así el mismo orden patriarcal, ya sea en su auto comprensión de guardianas de dicho orden (habitual en el caso de instituciones totales, aunque no exclusivamente) o en una relación lesbiana.

*En cuanto a las teologías feministas*, señalo que ésta está elaborada sobre todo por mujeres, aunque no exclusivamente. Su salida al ámbito público y una creciente presencia en el mismo, fue lo que llevó a las mujeres cristianas a reclamar un espacio en su/s propia/s iglesia/s, más aún cuando ellas entendían que dicho espacio había sido reconocido y propuesto por el mismo Jesús, según lo que aparece en los evangelios. Así se dio origen a este modo específico de quehacer teológico.

Ahora bien, se debe hablar de teologías feministas, en plural, porque cuando la perspectiva de género desde la cual se realiza se entrecruza con otras realidades como raza, condición social, edad, ámbitos geográficos y/o políticos, etc., estas teologías se plasman en una producción diversificada.

Por otra parte, dicha teologías asumen metodologías de otras teologías y de otras disciplinas –la perspectiva crítica y de la liberación, lo contextual, lo (auto)biográfico, lo narrativo, lo inductivo, lo inter y multidisciplinar...–, empleando las herramientas de las teorías de género y feministas en función de sus propios requerimientos. Las diferencias pueden darse en el modo como se utilizan esos instrumentos, su finalidad, desde qué perspectivas.

En cuanto al modo de posicionarse, la/s teología/s feminista/s cristiana/s se (auto)comprende/n como una teología crítica, porque nacen del malestar que les planteaba –y les plantea a veces aun hoy– la teología tradicional de corte androcéntrico patriarcal. De allí que denuncian la (auto) afirmación de objetividad y neutralidad de la teología tradicional, y, por ende, su pretensión de universalidad; señalan la incomodidad y la extranjería que les produce el lenguaje falogocéntrico; desenmascaran las violencias que produce el androcentrismo patriarcal sexista, tanto en ámbitos profanos como en los propios espacios eclesiales, en tanto ese androcentrismo se entiende como incoherente con la propuesta incluyente e inclusiva de Jesús.

Ahora bien, esta crítica no se reduce sólo a la denuncia/desenmascaramiento, sino también a nuevas propuestas, buscando ampliar espacios de dignidad, de igualdad, de justicia, de humanidad, sobre todo para las mujeres, pero también para las minorías sexo-genéricas, en todos los ámbitos en que se mueven, pero fundamentalmente en espacios eclesiales.

Vale señalar que en esa tarea crítica, la/s teología/s feminista/s se suman a las/os feministas de otras disciplinas y otros grupos o colectivos, sean personas creyentes o no, y lo hacen no sólo en lo teórico sino también como una praxis/acción política. En este sentido se posibilitan y amplían las alianzas sororales, más allá que en muchas ocasiones se produzcan tensiones o no se logren acuerdos totales por cosmovisiones diversas.

Por último, en tanto quienes lo realizan se (auto)posicionan como personas creyentes, el quehacer teológico feminista se entiende abierto a la esperanza de que otro mundo es posible, lo buscan tanto en la teoría como en la praxis, y lo hacen desde “la porfía de la resurrección” –según la expresión de Nancy Bedford–, porque están convencidas desde su propia vivencia de fe que el sentido común patriarcal se opone al corazón del mensaje evangélico.

Pues bien, estas son las ideas fundamentales contenidas en el análisis realizado a propósito de mi investigación, ideas que constituyen los soportes teóricos adecuados para abordar, entender y confrontar los estudios exegéticos sobre el relato de Jueces 19-21 desde una perspectiva feminista, tema que presento a continuación en la Parte II de esta tesis.

**PARTE II:**  
**HERMENÉUTICA DE LA HERMENÉTICA.**  
**CONFRONTANDO ESTUDIOS EXEGÉTICOS**  
**SOBRE EL RELATO DE JUECES 19-21**  
**DESDE UN POSICIONAMIENTO CRÍTICO FEMINISTA**

## **Introducción**

La Biblia está guardada bajo llave, como en otros tiempos  
 hacía mucha gente con el té para que los sirvientes no lo robaran.  
 Es un instrumento incendiario: ¿quién sabe qué haríamos con ella  
 si alguna vez le pusiéramos las manos encima?  
 Él nos la puede leer, pero a nosotras nos está prohibido.  
 Volvemos la cabeza en dirección a él, expectantes:  
 vamos a escuchar nuestro cuento de antes de acostarnos...  
 [Él] se toma su tiempo, como si no reparara en nuestra presencia...  
 Él tiene algo de lo que nosotras carecemos: tiene la palabra.

*El cuento de la criada, Margaret Atwood.*

Nacida y crecida en una tierra patriarcal, la Biblia  
 está preñada de imágenes y lenguaje masculinos.  
 Durante siglos, los intérpretes han explorado y explotado  
 este lenguaje masculino en la formulación de la teología:  
 para moldear los contornos y el contenido de la Iglesia,  
 de la sinagoga y de la academia; y para decir  
 a los seres humanos –mujeres y varones– quiénes son,  
 qué reglas han de seguir, cómo deben comportarse.

*Hermenéutica feminista y Estudios Bíblicos, Phyllis Trible.*

Son frecuentes los estudios sobre el tema de la violencia en la Biblia, sobre todo cuando nos referimos a la Biblia Hebrea o Antiguo Testamento.<sup>269</sup> Las preguntas más comunes son si la Biblia justifica la violencia; si se puede hablar de guerras “santas” o admitir la pena de muerte basándonos en su letra; cómo entender un Dios que consiente estas violencias, es más, que las promueve y realiza en más de una ocasión; cómo aceptar que se llegue al aniquilamiento, sea de una persona o

---

<sup>269</sup> Se puede referir a estos libros con distintos nombres: Antiguo Testamento (AT), Primer Testamento, Biblia Hebrea (BH). El primero se hace desde una perspectiva cristiana, entendiendo que estas Escrituras tienen continuidad con lo que se denomina “Nuevo Testamento” (NT), donde quedó reflejada la vida de Jesús, confesado como “el Cristo”, y la de la Iglesia primitiva. Esto se debe a que son muy frecuentes las citas explícitas o implícitas de las escrituras judías en el NT, lo que muestra que sus textos fueron concebidos como continuación de aquellas. Ahora bien, más allá que ésta sea la manera que se usa habitualmente para nombrarlos, ambas expresiones han sido cuestionadas con argumentos muy sólidos. Entre otros: 1º) Se da la impresión que el NT es superior al anterior, por lo que aquél sería reemplazado por éste. 2º) Hablar de AT y NT da pie para pensar en dos imágenes de Dios antagónicas: el Dios guerrero y castigador del AT debe ser dejado de lado en pos del Dios misericordioso y cercano del NT. 3º) El AT no tendría entidad propia, sino que sería sólo un documento preparatorio para el NT, quedando como un texto incompleto e instrumental para éste. En vista de estas dificultades, se han hecho y se hacen intentos de una nueva denominación, buscando preservar lo propio de cada una de las colecciones, pero expresando a su vez el estrecho vínculo que las une. En los últimos años, en círculos cristianos de habla inglesa, pero extendiéndose cada vez más a otras lenguas, es frecuente la denominación “Biblia Hebrea” como una forma de cortesía y reconocimiento hacia el mundo judío. Para este tema cf. Andiñach, 2012: 47-58.

un pueblo, sólo porque es un “otro” de Israel; qué decir de aquellas leyes severas hasta la crueldad y que prescriben castigos inhumanos, que hoy veríamos como flagrante violación de los derechos humanos... El planteo no es sólo teórico, más aún cuando recordamos numerosas páginas violentas de la historia que se justificaron –y se justifican– desde las Escrituras. Bastan como ejemplo las Cruzadas y la Inquisición.

Los estudios son generales o tratan un libro, un personaje o un episodio en particular. Ahora bien, lo que he observado es que cuando el foco está puesto en este tema, la violencia en la Biblia, es habitual que las/os autoras/es se refieran en algún momento al libro de *Jueces*. El motivo es que este libro aparece como uno de los más violentos de la Biblia: la violencia es ejercida y sufrida tanto por mujeres como por varones, en episodios individuales o colectivos, en la intimidad o públicamente, avalados o condenados por la sociedad y/o por Dios mismo. Es más, a medida que avanzamos en sus páginas, asistimos a una violencia que se va acrecentando en cantidad –por las personas que se ven arrastradas en su espiral– y en calidad –por la crueldad de sus manifestaciones–, hasta llegar al final donde se narra la violación, muerte y descuartizamiento de la concubina de un levita y sus secuelas: una guerra fratricida con nuevas muertes, violaciones y hasta raptos de mujeres, justamente los capítulos a propósito de los cuales realizo mi estudio. Ante este panorama, me atrevo a decir que, por una parte, Jue. 19-21, con su escalada de violencia, es uno de los pasajes más violentos de la Biblia –quizás *el más violento*– y, sin embargo, bastante desconocido por el común de los/as creyentes; y, por otra, que han sido generalmente biblistas mujeres las que lo han visibilizado.

Pues bien, para esta Parte II analizaré distintos estudios, en su gran mayoría bíblicos/exegéticos, realizados en relación al tema de la violencia en general, o a propósito del libro de *Jueces* o de estos capítulos en particular. No pretendo hacer una nueva exégesis, sino comparar una producción abundante y representativa desde una perspectiva de género, o más específicamente, desde una perspectiva feminista; de allí que las citas textuales serán numerosas y a veces extensas, para intentar evidenciar los posicionamientos hermenéuticos.<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> Son numerosas sobre todo en el cap. segundo, donde al comparar “en contrapunto” los distintos estudios (tema de dicho cap.), necesité reproducir literalmente más de uno. En cambio, en el primero

He titulado a esta Parte II “Hermenéutica de la hermenéutica: Confrontando estudios exegéticos sobre el relato de Jue. 19-21 desde un posicionamiento crítico feminista”. Explico este título: Ya manifesté en la Introducción general qué quería decir con hacer una *hermenéutica de la hermenéutica*. También explicité entonces que me asumía yo misma como *teóloga feminista*. Pues bien, desde esta mirada crítica feminista he leído los textos respectivos. Digo ahora *confrontando*, en gerundio, para denotar algo que no está acabado, que sigo haciendo, que está abierto a nuevas preguntas, nuevos aportes y nuevas propuestas de resolución, porque el relato en sí mismo es polisémico y desafiante por su impresionante actualidad, y, en definitiva, porque nadie tiene la última palabra como para cerrar nuevos intentos de comprensión.<sup>271</sup> Por su parte, los estudios que confronto en mi investigación son *exegéticos*, y lo son en un doble sentido: a) en el más amplio según la definición del DLE: “exégesis: interpretación, explicación”;<sup>272</sup> b) pero también en un sentido más estricto, que hace al ejercicio de una de las áreas de la teología, la que se dedica al análisis de las Escrituras.<sup>273</sup>

Pues bien, y siguiendo este registro, entre los textos analizados algunos fueron producidos no por biblistas sino por autoras/es que provienen de otras disciplinas, como Gerda Lerner, por ejemplo, que como historiadora se refiere a la Biblia sólo como una investigadora que indaga en una fuente más para sustentar sus hipótesis.

---

son menos los textos transcritos, dado que allí trato la invisibilización de la violencia contra las mujeres, y, justamente, una de las expresiones de dicha invisibilización es que ni se las nombra.

<sup>271</sup> Comparto lo que dice Mercedes Navarro Puerto cuando explica el título del último libro donde trata sobre Jue. 19-21: *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces* Afirma: “Como no podía ser de otro modo, todo mi estudio y mis análisis acaban en inconclusiones. *La exégesis es, por su propia naturaleza, inconclusa y el estudio de la Biblia, también lo es*. Tal vez estas inconclusiones sean lo más valioso que puedo ofrecer en este momento” (2013: 14, mías las cursivas).

<sup>272</sup> Cf. lo que entiende Luis A. Schökel por exégesis, método exegético y hermenéutica al plantear una “Clarificación de términos”, (1994: 13-16). También cómo concibe la función de “El exégeta en la sociedad” (135-146, sobre todo el último punto: “Exégesis bíblica y sociedad”, 1994: 145-146).

<sup>273</sup> Cf. lo que afirma el documento de la PCB *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* acerca de “La tarea del exégeta” y de las “Relaciones [de la exégesis] con las otras disciplinas teológicas” (puntos c y d respectivamente de la Tercera Parte del documento). También lo que dice Schökel cuando se pregunta “¿Es necesaria la exégesis?” (1986: 195-202); y de Severino Croatto, particularmente el capítulo III “Exégesis y Eiségesis” (1994: 105-129). Es para destacar que Gayle Rubin, una autora feminista que no se mueve en el ámbito teológico, lo entiende del mismo modo. Cuando se propone realizar “una lectura algo idiosincrásica y exegética de Lévi-Strauss y Freud”, aclara: “Empleo el término «exegética» deliberadamente. El diccionario define «exégesis» como «explicación o análisis crítico; en especial, *interpretación de las Escrituras*»” (1986, 97, mías las cursivas).



La autora considera este relato de Jue. 19-21 en el capítulo dedicado a “Los Patriarcas” de su obra *La Creación del patriarcado* (1990, 259-262; 243-266). Allí Lerner analiza particularmente las Escrituras judeocristianas, porque “[m]uchas de las principales metáforas y definiciones sobre el género y la moralidad de la civilización occidental arrancan de la Biblia” (1990: 243).<sup>274</sup> Otro ejemplo es el de Mieke Bal, historiadora del arte y teórica de la literatura, quien ha cruzado investigaciones sobre la antigüedad bíblica con el feminismo, indagando sobre la función cultural de la Biblia como uno de los documentos que más ha influenciado en lo que hace a la construcción de los géneros. Justamente, en su libro *Muerte y asimetría: Las Políticas de la coherencia en el libro de los Jueces*, Bal combina crítica literaria y análisis feminista, reinterpretando no sólo el texto bíblico, sino sobre todo la tradición de la recepción del mismo en Occidente.<sup>275</sup> Ahora bien, en su gran mayoría, los estudios que he consultado son exegéticos en el sentido que he denominado “más estricto”, en cuanto que sus autoras/es son biblistas, y se han acercado a Jue. 19-21 para desentrañar su significado usando las herramientas brindadas por las Ciencias Bíblicas con sus diversos métodos exegéticos.<sup>276</sup>

Dado que se trata de estudios sobre un texto bíblico, entiendo como otro dato significativo para ubicar a las/os autoras/es su “afiliación” creyente,<sup>277</sup> más allá que se trate de creyentes institucionalizados o no, y que pudiera haber alguna/o que se auto comprenda como agnóstico o ateo y no lo explicita.<sup>278</sup> He analizado textos de

---

<sup>274</sup> Señala que “[a]ntes de pasar a estudiar estos símbolos tan importantes, que han definido y modelado nuestra herencia cultural, hemos de adentrarnos en la cultura de la cual procede la Biblia y examinar, aunque sea de forma breve, las evidencias que hay en ella respecto a la posición de la mujer en la sociedad hebrea” (1990: 243), ratificando que “la estructura familiar predominante en las narraciones bíblicas es la familia patriarcal” (1990: 252).

<sup>275</sup> En este primer grupo de estudiosas/os que provienen de otras disciplinas, señalo también a Cynthia Edenburg (2016), a Thalia Gur Klein (2003) y a Stuart Lasine (1984).

<sup>276</sup> Cfr. IBI, I- “Métodos y acercamientos para la Interpretación”. También “Modelos y métodos”, en Schökel, 1986: 177-193; “El método histórico crítico”, en Schökel, 1994: 37-43.

<sup>277</sup> Entiendo por experiencia creyente lo que expresa Carlos Schickendantz: “Cuando una persona se reconoce creyente confiesa que su vida no es un camino solitario. Al contar su historia, el creyente narra la historia de Dios con él. Creer significa situar la propia biografía en el marco más amplio de la historia de Dios con los hombres; significa advertir que un amor incomprendible es el ambiente que se respira, es el inicio de la vida y el futuro de la historia personal. Y en tanto ese amor incomprendible es nuestro origen y destino es, por eso mismo, la fuente del sentido de nuestro vivir, el fundamento de las razones para morir. Creer significa reconocer que se existe desde otro, habitado por otro y orientado hacia ese otro que, siendo totalmente trascendente a mí, es por eso mismo capaz de la mayor intimidad e interioridad. En la vida y en la muerte estoy en manos de un amor incondicional que supera mi imaginación.” (2005: 6).

<sup>278</sup> Para una “clasificación” de los posicionamientos frente a las creencias/increencias, cf. Forni, Lanzetta y Coppié Zabala, 1998: 300-301, quienes ubican entre los primeros a los creyentes

algunas autoras judías, pero sobre todo de autoras/es cristianas/os de distintas tradiciones: luteranos, metodistas, presbiterianos, bautistas, valdenses, católicos. Señalo esto porque, habitualmente, para una persona creyente su acercamiento a la Biblia está marcado por la forma en que ha transitado su vinculación a alguna institución religiosa.

En cuanto a la organización de esta Parte II, consta de dos capítulos, numerados en continuidad a la Parte I. En el Capítulo 3, “Estudios que invisibilizan la violencia contra las mujeres en la Biblia”, analizo los textos agrupándolos en dos apartados: 3.1- *Estudios que ignoran la violencia contra las mujeres*, ubicando allí tres que ni siquiera mencionan dicha violencia, aunque la tratan específicamente, ya sea en la Biblia en general o en el Antiguo Testamento en particular, refiriéndose uno de ellos, además, a los libros de *Josué* y *Jueces* (este último donde aparece la narración acerca de la cual analizo los comentarios exegéticos). En el 3.2- *“Estudios que tratan la violencia contra las mujeres desde una mirada patriarcal sesgada”*, considero otros textos que sí mencionan dicha violencia en algún momento pero, a mi entender, sólo de paso, sin darle importancia, y utilizando expresiones a las que califico de “sesgadas” en tanto están marcadas por una perspectiva patriarcal androcéntrica que no les permite comprender sus significados ni medir las consecuencias de sus expresiones para tantas mujeres a lo largo de la historia. Por su parte, en el Capítulo 4: “Recepciones en contrapunto”, comparo numerosos textos focalizando en lo que entiendo que refleja sus posicionamientos hermenéuticos, teniendo siempre como tema clave el de la violencia contra las mujeres en la Biblia Hebrea en base al estudio de *Jueces* 19-21. Los designo “en contrapunto” porque veo reflejados posicionamientos hermenéuticos que más de una vez se muestran no sólo diferentes, sino hasta opuestos. Para esto he analizado diversos ítems, subdivididos a su vez en distintos apartados.

---

institucionalizados y los no institucionalizados y entre los segundos a los ateos y los agnósticos. También Mallimaci, sobre todo el título “Estructura social, creencias e identidades religiosas: la perspectiva de las personas” (2013: 26-30). Entre otras cosas, afirma: “Aparecen en nuestra investigación múltiples formas del creer: indiferentes, nómadas, por su propia cuenta, peregrinos, es decir, como constructores de trayectorias que suponen el tránsito por diversos espacios e imaginarios dadores de sentido, sin permanecer anclados definitivamente y para toda la vida en ninguno de ellos. Se cree sin pertenecer y se pertenece sin creer institucionalmente” (2013: 29).

Antes de comenzar con el recorrido de interpretaciones, recuerdo el relato de Jue. 19-21 ( se puede confrontar el Apéndice donde transcribo literalmente los tres capítulos de *Jueces*). La Biblia narra que un levita toma como concubina a una mujer de Belén de Judá. Ella lo abandona yéndose a la casa de su padre, donde él la va a buscar para convencerla que vuelva. En el viaje de regreso no se detienen en Jebús por ser una ciudad extranjera y buscan cobijo en Guibeá de Benjamín. Los hombres del lugar muestran actitudes cada vez más hostiles: al comienzo no le dan hospedaje, y quien finalmente los acoge en su casa es un anciano extranjero; más tarde van allí con intenciones de tener relaciones sexuales con el levita. El anciano les propone entregarles a su propia hija virgen, con tal de que no abusen de aquel. Los hombres no aceptan, y el levita les entrega a su concubina. Aquellos la maltratan y violan durante toda la noche, abandonándola al amanecer. Al levantarse, cuando el levita abre la puerta, la encuentra caída “con la mano en el umbral”. La carga en su asno, y cuando llega a su casa la descuartiza, para enviar luego los trozos del cuerpo de la que fuera su mujer a cada una de las tribus, encomendando este mensaje: “Digan esto a todos los hombres de la casa de Israel: «¿Ha sucedido una cosa igual desde que los israelitas subieron del país de Egipto hasta el día de hoy? Reflexionen, deliberen y decidan»...” (19,30). Esto provocará una guerra intertribal fratricida que lleva casi a la desaparición de la tribu de Benjamín, con sus secuelas de destrucción y muerte (cap. 20). Todo se resuelve con nuevos abusos y violencias: muchas mujeres son raptadas y entregadas a los sobrevivientes de dicha tribu, a fin de ser utilizadas como vientres para que ésta no desaparezca (cap. 21).

**Capítulo 3:**  
**Estudios que invisibilizan la violencia**  
**contra las mujeres en la Biblia**

Existe una dificultad en algunos/as exégetas, generalmente varones, para percibir la violencia contra las mujeres, por lo cual ésta queda totalmente silenciada, invisibilizada. Fundamento esta afirmación en algunos estudios que tratan la cuestión de la violencia en la Biblia sin aludir a aquella violencia específicamente, y otros que, aún mencionándola, lo hacen de manera sesgada. El capítulo está organizado teniendo en cuenta estas dos maneras de accionar. El primero está agrupado bajo el título “Estudios que ignoran la violencia contra las mujeres”, entendiendo por “ignorar” no en el sentido de la primera acepción que presenta el DLE: “no saber algo o no tener noticia de ello”, sino de la segunda: “*no hacer caso de algo o de alguien, o tratarlos como si no merecieran atención*” (mías las cursivas). Resalto esta última definición por la fuerza performativa que tiene.<sup>279</sup> Al segundo grupo lo he llamado “Estudios que tratan la violencia contra las mujeres desde una mirada patriarcal sesgada”, entendiendo por “sesgado”, también según el DLE, algo “desviado, tendencioso”, en tanto visualizo esa mirada como androcéntrica, falogocéntrica.

### 3.1- Estudios que ignoran la violencia contra las mujeres

#### 3.1.1- *¿Justifica la Biblia la violencia? ¿Qué violencia? (Armando Levoratti)*

A pesar de lo pequeño del libro de Levoratti *¿La Biblia justifica la violencia? Una lectura clave de Josué y los Jueces* (2011), ya que cuenta con sólo 48 páginas, es un claro ejemplo de cómo una hermenéutica con sesgo patriarcal invisibiliza la violencia contra las mujeres en la Biblia. Hago esta afirmación por varios motivos:

---

<sup>279</sup> Estas expresiones producen ecos del planteo de Judith Butler acerca de cuáles vidas merecen ser lloradas y cuáles no; más aún, cuáles vidas merecen ser vividas y cuáles no. Dice: “La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta. Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que «valgan la pena»”. (2006/b: 58). Cf. el planteo de la misma autora sobre la cuestión de “la reconocibilidad”, expresión que ella misma resalta y uno de los temas nucleares del artículo “Performatividad, precariedad y políticas sexuales” (2009: 324); y muy particularmente su libro *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017/a), que recopila artículos tales como “Política de género y el derecho a aparecer” o “«Nosotros, el pueblo»: ideas sobre la libertad de reunión”. Por otra parte, cabe señalar en nuestro contexto cordobés el libro *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen. Usos de Judith Butler* (Dahbar, Canseco y Song 2017), donde quedó plasmado parte del trabajo del grupo de investigación “Vulnerabilidad, desposesión y violencia normativa: El «giro ético» de Judith Butler” dirigido por el Dr. Eduardo Mattio en el período 2014-2015, y en el que se leen hechos y situaciones de nuestra propia realidad cordobesa a la luz de la propuesta de la pensadora norteamericana.

a) El título del libro comienza con una pregunta: *¿La Biblia justifica la violencia?* Y si bien en dicho título no se explicita la realidad de la guerra, la violencia a la que refiere Levoratti es exclusivamente ésa, la de la guerra,<sup>280</sup> intentando algunas respuestas a los interrogantes que la misma plantea, dada su presencia permanente a lo largo de la BH. Me pregunto si otras violencias que no se entienden como propias de la guerra o aquellas que son consecuencia de la misma no alcanzan la calidad de “violencia” de la que habla Levoratti. En el caso concreto del libro de *Jueces* me refiero particularmente a las violencias contra las mujeres, como la que ejerce un padre contra su hija,<sup>281</sup> o un hombre contra su mujer,<sup>282</sup> o un grupo de hombres contra una mujer sola<sup>283</sup> o contra un grupo de mujeres.<sup>284</sup> Son tan numerosos estos casos y tan crueles que, ejerciendo la hermenéutica de la sospecha, (me) pregunto si el autor no los explicita simplemente porque son violencias que se ejercen contra mujeres.<sup>285</sup> b) Como subtítulo de su libro Levoratti agrega *Una lectura clave de Josué y los Jueces*. Ahora bien, en cuanto a *Jueces*, cuesta entender que, tratando específicamente si la Biblia justifica o no la violencia –tema propuesto en el título principal–, no se mencione nunca a lo largo de todo el libro el relato del crimen de la concubina del levita, un pasaje que muchas/os consideran la expresión más exacerbada y brutal de la violencia en toda la BH. Esta afirmación se hace más patente aun en la tercera parte del libro, “Bienaventurados los que trabajan por la paz” (2011: 39-43), donde son evidentes las referencias al artículo de Juan Stam, “La Biblia y la violencia”, publicado en el Volumen I del *Comentario Bíblico Latinoamericano*, del cual Levoratti fue su Director.<sup>286</sup> En aquel artículo, Stam se refiere no sólo a las guerras para hablar de la violencia en la Biblia, sino también a

---

<sup>280</sup> Los títulos de los dos primeros capítulos de los tres que forman el libro dan cuenta de esto: “La guerra en el pensamiento antiguo y moderno” (2011: 3-10) y “La guerra y nosotros” (2011: 11-37), el más extenso, donde trata específicamente de “La guerra en la Biblia” (2011: 12-33), particularmente en los libros de *Josué* y *Jueces*.

<sup>281</sup> Tales los casos de la hija de Jefté (Jue. 11,29-40), o la del anciano extranjero (19,23-24).

<sup>282</sup> Como el levita con su concubina (19,25.29-30).

<sup>283</sup> Como la de los hombres de Guibeá contra la concubina del levita (19,25).

<sup>284</sup> Como la que ejercen contra las mujeres de Iabés de Galaad (21,7-12) y contra las jóvenes de Siló (Jue. 21,19-23).

<sup>285</sup> No se puede dejar de reconocer que en *Jueces* aparecen algunas mujeres participando en las guerras, pero también hay que recordar que el mismo texto bíblico aprueba su acción en orden a la liberación de las tribus, por eso nombra a Débora, una de ellas, “madre de Israel” (5,7), y dice de otra, Jael, que es “bendita entre las mujeres” (5,24).

<sup>286</sup> Hago esta afirmación porque aparecen copiadas frases textuales y por los temas que trata y el orden con que propone dichos temas.

“acciones estrictamente personales”, entre las que *sí* nombra explícitamente la del “levita que cortó a su concubina en doce pedazos, Jue. 19” (2005: 314). c) Por último, si el autor trabaja exclusivamente el tema de la guerra, pregunto por qué no hace la más mínima mención de que habitualmente son las mujeres y las/os niñas/os las/os que sufren más dramáticamente las consecuencias de la misma. Dicha pregunta se vuelve más acuciante aun ante las frecuentes denuncias que hoy se hacen sobre la utilización de la violación como estrategia de guerra (cf. I-1.2.2.3) cosa que se evidencia en el relato de Jue. 21. Me refiero a lo que pasó con las mujeres de Iabés de Galaad –después de exterminar a las casadas junto con los hombres y las/os niñas/os, las vírgenes fueron entregadas a los sobrevivientes de Benjamín (vv. 11-12)–, y con las jóvenes de Siló –sorprendidas mientras danzaban en honor de Yavé y raptadas para ser utilizadas como vientres, acciones justificadas además por el Consejo de ancianos de Israel (vv. 20-21)–. Según el texto son unas 600 mujeres violadas con fines reproductivos (vv. 12-14.23).<sup>287</sup> Por todo lo anterior, al analizar el desarrollo del libro de Levoratti desde una perspectiva feminista, me permito por lo menos discutir el título del libro como equívoco. Por otra parte, y es para señalar, al ser un estudio más bien reciente –publicado en el año 2011– se hace patente cómo las construcciones de género continúan profundamente internalizadas aún hoy en el imaginario colectivo.

### *3.1.2- Reflexiones a dos voces sobre la violencia en la Biblia -un exégeta y un psicoanalista- (Paul Beauchamp y Denis Vasse)*

Un segundo ejemplo de estudios que invisibilizan la violencia contra las mujeres a través de la no mención del tema siquiera es el CB 76 escrito por Paul Beauchamp –exégeta– y Denis Vasse –psicoanalista–, ambos sacerdotes jesuitas. He trabajado este texto por la perspectiva interdisciplinaria explícitamente planteada. Dos especialistas que provienen de distintos ámbitos presentan su especulación común acerca de la violencia en la Biblia, especialmente en la tercera parte del libro titulada “Reflexiones a dos voces sobre la violencia. Un exégeta - Un psicoanalista” (1992: 24-34). De allí que, al presentar esta parte, sus mismos autores

---

<sup>287</sup> Obviamente, estas expresiones –“usadas como vientres” y “violadas con fines reproductivos”– son actuales y pueden ser consideradas anacrónicas. Pero en este relato comprobamos que refleja un drama tan antiguo como actual.

señalan que “[s]e trataba de mostrar cómo es posible entenderse hablando cada uno un lenguaje distinto. La interdisciplinariedad conduce a superar el nivel puramente técnico para desembocar en el acto de interpretación, finalidad común de la exégesis y del psicoanálisis” (1992: 5). Ahora bien, con respecto al tema de la violencia contra las mujeres veo que: a) aun cuando los autores tratan de superar una “exégesis tradicional” (1992: 4), encuentro algunas cuestiones donde la exégesis plasmada sigue mostrando dichos rasgos tradicionales, sobre todo en lo que respecta particularmente a una mirada androcéntrica-patriarcal. Entiendo que donde más se manifiesta esa mirada es en la invisibilización de dicha violencia. Concretamente: está claro que los autores reconocen y les preocupa la gravedad del problema de la violencia en general.<sup>288</sup> Es más, relacionan claramente violencia y religión, sobre todo en el tema de los sacrificios. Aun así, y más allá que confiesen que “había que hacer una selección. Y resultó difícil” (1992: 5), llama la atención que en un libro dedicado especialmente a *La violencia en la Biblia* no se haga la más mínima alusión a Jue. 19, el texto que muchas/os reconocen como el más violento de toda la Escritura, y que se mencione sólo un gesto de violencia contra las mujeres en toda su obra en un pequeño párrafo sobre Jue. 11, el sacrificio de la hija de Jefté, donde tratan particularmente “La inmolación del hijo” (1992: 17-18), en la parte titulada “Violencia, ídolo, sacrificio” (1992: 16-19). Allí afirman: “La historia tan conocida de Jefté (Jue. 11), obligado a inmolar a su hija por haber hecho el voto imprudente de ofrecer a YHWH a la primera persona que saliera a su encuentro si obtenía la victoria, podría muy bien disimular otra versión, en la que su propia hija sería el objeto de voto” (1992: 17). Desde la hermenéutica de la sospecha, surgen varias preguntas ante tal afirmación: ¿es ésta una “historia tan conocida” para el común de las/os creyentes?<sup>289</sup> ¿No se encuentra este comentario en el registro de la exégesis tradicional, al dejarse manipular por el propio narrador que presenta a Jefté como un pobre hombre “imprudente” en el hablar, cuando se fue de boca al hacer su promesa y por eso quedó “obligado a inmolar a su hija...”? ¿Pueden afirmar que era una “obligación”? (cf. II. 4.6.2). Cabe señalar, además,

---

<sup>288</sup> Afirman, por ejemplo, “La violencia ocupa un gran espacio en la Biblia. Es un tema inmenso; nos afecta a todos, en cada momento de nuestra historia individual y colectiva” (1992: 5).

<sup>289</sup> En concreto: ¿Se lee en la liturgia? ¿Se comenta en alguna prédica? ¿Se reflexiona en talleres bíblicos, si estos no tiene una perspectiva feminista y/o de género? ¿Se ora en prácticas de lectura orante de la Biblia, si no se los hace desde dichas perspectivas?



que Beauchamp y Vasse se refieren a Jue. 11 para ejemplificar sacrificios de niños/hijos, pero en ningún momento hacen alguna referencia de género: no (se) preguntan si los autores bíblicos hacen diferencias cuando se trata de sacrificios de niños o niñas (de nuevo, cf. II 4.6.2), más allá que entiendo muy acertada su sospecha de que Jue. 11 está encubriendo que en realidad la propia hija sería el objeto del voto de Jefe. b) Por otra parte, y focalizando nuevamente en el tema de la violencia contra las mujeres, he rescatado de las “Reflexiones a dos voces sobre la violencia. Un exégeta – Un psicoanalista” algunas frases que pueden iluminar el análisis de Jue. 19-21, aunque, repito, los autores no mencionen nunca este pasaje bíblico. En concreto: b.1) Cuando Beauchamp le habla a Vasse sobre lo que significa para los psicoanalistas “el otro”, éste le responde: “[...] El violento *reduce* el otro al mismo. Ve en el otro la imagen que *tiene que someter* porque *le pertenece*” (1992: 25, más las cursivas). Destaco este pasaje porque entiendo que todas las mujeres de Jue. 19-21 han sido reducidas/sometidas porque los/sus hombres las consideran o las hacen sus pertenencias. b.2) Vasse señala:

A mí me gustaría subrayar una contradicción: la paradoja de un encuentro vivido bajo una forma imaginaria como negación de uno de los términos bien en la *fusión* o bien en la *exclusión*. La fusión, experimentada como confiscación intolerable en el aprisionamiento del doble. La exclusión, como abandono en un aislamiento sin vida” (1992: 25-26).

Con estas frases se puede explicar algo de la contradicción abismal entre la primera intención del levita de ir donde su mujer para “hablarle al corazón” y sus últimos gestos hacia ella, cuando la echa afuera entregándola a los hombres de Guibeá y luego, ya moribunda, la lleva a su casa y la descuartiza. b.3) Beauchamp relaciona idolatría y violencia. Dice: “Nos cuesta trabajo concretar la noción de idolatría. Sin embargo, se relaciona necesariamente con la proyección de nuestra imagen sobre otro, con *la violencia que esta imposición intenta disimular* y con *los estragos* que de ahí se siguen” (1992: 26, más las cursivas). Destaco las fuertes connotaciones del término “estragos”, dado que expresa cabalmente las secuelas que produjeron el narcisismo, la falsedad y el manipuleo del levita: no sólo su mujer es víctima. b.4) Vasse expresa algo muy fuerte acerca de lo que supone la palabra, el habla, la voz, para el ser humano, porque es precisamente lo que los hace

“humanos”: “Para los hijos de los hombres venir el mundo es *venir a la voz*. Su sonrisa, su mirada y sus gritos pueden interpretarse y han de ser interpretados. *No hacerlo así*, sería ejercer sobre ellos *la mayor violencia*, esto es *rechazarlos fuera del mundo humano*” (1992: 33, mías las cursivas). Pues bien, y como ya quedó expresado en el apartado I.1.2.1 de esta tesis, un tema clave de mi investigación es la invisibilización de las mujeres como violencia, expresado muchas veces a través de su silenciamiento, lo que en la Biblia se da frecuentemente de modo implícito, cuando el narrador no les da la palabra como en nuestro texto, y que es, en definitiva, en el que han caído Paul Beauchamp y Denis Vasse con respecto a las mujeres violentadas en las narraciones bíblicas.

### 3.1.3- “Ojeada” a los estudios sobre la violencia en el AT (Norbert Lohfink)

Presento como un tercer ejemplo de estudios que invisibilizan la violencia contra las mujeres en la Biblia este libro de Norbert Lohfink, reconocido exégeta alemán, cuyo original<sup>290</sup> fue fruto de un encuentro realizado en agosto de 1981 en Neustift de Brixen, por la “Sociedad de exégetas veterotestamentarios [esto es, del AT] católicos de ámbito germano”. El tema tratado en aquel encuentro fue, justamente, sobre la violencia y el pacifismo en el AT. Para la versión castellana, José Luis Albizu seleccionó dos ponencias fundamentales de Lohfink. Tal como lo aclara en su “Prólogo”, en la primera ponencia (Lohfink, 2009: 11-45) Lohfink “echa una ojeada a los estudios veterotestamentarios sobre el tema de la violencia” (Albizu, 1990: 8), además de hacer una presentación detallada sobre la teoría del “chivo expiatorio” de René Girad, donde este autor francés propone una explicación sobre el tema de la violencia y las religiones, particularmente sobre “los sistemas jurídicos o los cultos sacrificiales, como cauces legitimados de la agresividad humana” (Albizu, 1990:8).<sup>291</sup> En la segunda ponencia, el exégeta alemán aborda los documentos del Pentateuco y la guerra, particularmente acerca de “la cuestión de la alta estima y de la teologización de que es objeto la guerra en el AT” (1990: 8).

Pues bien, en lo que hace específicamente a mi tema, coincido con Lohfink en la importancia que le da a la violencia y la paz, sobre todo en su constatación de “la

<sup>290</sup> S/d (1983). *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*. Freiburg: Verlag-Herder.

<sup>291</sup> Acerca de la propuesta de Girad leída en perspectiva de género, cf. Riba, 2015.

incapacidad cada día más patente de nuestro mundo para lograr la paz”, por lo que insiste que, ante “las protuberancias de la violencia que, a escala mayor o menor, nos amenazan de continuo y a veces nos desbordan, no podían menos de convertir «la violencia y el pacifismo» en uno de los temas fundamentales de la reflexión teológica” (1990: 13), insistiendo que esta cuestión no ha sido suficientemente trabajada por los especialistas, y que tendría que preocupar particularmente a los exégetas del AT.<sup>292</sup> Ahora bien, más allá de estas coincidencias, observo en este libro algunos elementos por lo que lo incluyo entre los “Estudios que invisibilizan la violencia contra las mujeres en la Biblia”. En concreto: a) Constató una vez más que la violencia se presenta sobre todo como violencia física, fundamentalmente la que se ejerce en la/s guerra/s, invisibilizando absolutamente otros tipos de violencia tales como la simbólica, la institucional, etc., fundamentales para comprender la violencia sexista (cf. I.1.2). b) Sabiendo lo anterior y teniendo en cuenta, además, lo que aclara José Albizu acerca de que “Norbert Lohfink se aplica especialmente a la *ideología de la guerra de conquista y de exterminio* que emprende Israel para hacerse con la tierra prometida” (1990: 8, *mías las cursivas*), llama la atención que jamás mencione las consecuencias de la/s guerra/s en la vida de las mujeres y niñas/os, sabiendo que ellas/os las sufren de un modo particular (cf. I-1.2.2.3). c) Es más, hubiera sido bueno explicitar Jue. 20-21 dado que la guerra fratricida entre la Confederación de tribus y la tribu de Benjamín (20,8-11.34.43-46.48; 12,3) y la que se hace contra Iabés de Galaad (21,10-11) se podrían relacionar con las guerras de exterminio en donde focaliza Lohfink particularmente (1990: 66-67; 73), pero en estos casos como casos particulares, dado que acá el exterminio se ejerce no contra un enemigo “externo”, sino contra una tribu –la de Benjamín– y un pueblo –Iabés– que son y deben ser considerados “hermanos”. Es para hacer notar que ésta es la expresión utilizada en el v.11: “Háganlo de modo que *exterminen* a todos los hombres y a las mujeres casadas, dejando con vida a las solteras”, según la orden que aparece en el v. 10: “Vayan y pasen a cuchillo a Iabés de Galaad, *sin perdonar mujeres y niños*” (*mías las cursivas*), y que en la orden de exterminio están incluidas las mujeres, pero, además, diferenciando entre las casadas y las solteras, ya que

---

<sup>292</sup> Hay que tener en cuenta que el autor se está dirigiendo a peritos en AT reunidos en este encuentro de la Sociedad de exégetas veterotestamentarios católicos de ámbito germano.

estas últimas debían ser preservadas para ser utilizadas como vientres en función del restablecimiento de la tribu de Benjamín. Todos estos temas no han sido mencionados por Lohfink, ni los sugiere como trabajados en la profusa bibliografía sobre la violencia en el AT por él señalada, cosa que muestra que dicha bibliografía se encuentra también en el mismo registro, aun cuando ya estaba publicada una obra como *Text of terror* de Phyllis Trible, que visibilizó particularmente este tema de la violencia contra las mujeres en la Biblia.<sup>293</sup>

### 3.2- Estudios que tratan la violencia contra las mujeres desde una mirada patriarcal sesgada

#### 3.2.1- *¿Dios usa la violencia por “responsabilidad con la justicia” o “por amor”?* (José Luis Sicre)

Según el autor el título de su artículo “La violencia en el Antiguo Testamento”, “sugiere una problemática muy concreta: Saber si la fe en Dios, desde el punto de vista del AT, fomenta una actitud violenta o, por el contrario, condena la violencia como algo inaceptable” (2002: 137). A partir de este señalamiento, se puede coincidir con Sicre en afirmaciones como ésta:

Ninguna otra actividad o experiencia humana se menciona con tanta frecuencia, ni en el mundo del trabajo y de la economía, ni en el de la familia o la sexualidad, ni en el de la naturaleza o de la ciencia. Para los autores bíblicos parece como si se tratara de la experiencia más impresionante y acuciante [...] más de 600 pasajes dicen expresamente que los pueblos, los reyes o los individuos particulares, atacan a otros, que los aniquilan o los matan. (2002: 143)

Aun así, entiendo la perspectiva de Sicre Díaz como patriarcal. Afirmando esto porque: a) Pienso que el autor refuerza la invisibilización producida por los mismos escritores bíblicos a propósito de la violencia ejercida contra las mujeres, ya que sólo las nombra de paso,<sup>294</sup> sin dedicarles ningún comentario en particular. b) Es

---

<sup>293</sup> Me referiré más de una vez a este libro en distintos apartados del cap. 4 y en la Conclusión de la Parte II.

<sup>294</sup> Para hablar de la crueldad de la guerra recuerda a 2 Re 15,16 donde se nombra entre los castigos a la ciudad sometida que “Menajen [...] abrió en canal a las mujeres embarazadas” (2002: 142). Otra mención es cuando presenta entre los ejemplos de violencia social “la violación de Tamar por su hermanastro Amnón (2 Sm. 13)” (2002: 145).

significativo que, al señalar que “[f]rente a la sobriedad de las batallas encontramos a veces una exposición detallada de episodios especialmente violentos”, mencione como dos “casos especialmente llamativos”<sup>295</sup> los asesinatos de Sísara por Yael y el de Holofernes por Judit (2002: 143), eligiendo como únicos ejemplos dos en los que las personas que matan son mujeres, cuando los asesinatos cometidos por varones son mucho más frecuentes.<sup>296</sup> c) Cuando habla de la “Violencia religiosa” (2002: 145-146) no hace la más mínima mención de las consecuencias que ésta produjo para la vida de las mujeres dada su marginación en las instituciones religiosas de Israel (cf. Riba: 2015), y, específicamente en relación a *Jueces*, tampoco menciona acciones violentas contra las mujeres relacionadas con actividades culturales o ritos sagrados.<sup>297</sup> d) Sicre señala el texto cuando habla “De la violencia interhumana”. Dice: “Es ejemplar el relato de la batalla de todas las tribus contra la de Benjamín a causa del crimen de Guibeá (Jue. 19-21). Al final, cuando la tribu de Benjamín es castigada, no hay motivos para celebrar un desfile de la victoria, sino para llorar porque ha desaparecido una tribu de Israel” (2002: 150). Entiendo como otra invisibilización más de la violencia contra las mujeres que, escogiendo justamente ese texto como ejemplo, no explicita lo que provocó

---

<sup>295</sup> Sin aclarar por qué los califica así, “*especialmente* violentos” y “*especialmente* llamativos” (más las cursivas). Desde la hermenéutica de la sospecha surge la pregunta de si será porque dichos asesinatos son ejecutados por mujeres, cosa que contradice el imaginario patriarcal que las entiende como protectoras, nutrias, cuidadoras, pasivas, abnegadas, cosa que les impediría ejercer violencia.

<sup>296</sup> Lo menciona, además, sin el más mínimo comentario, cosa que sí hacen algunas/os autoras/es feministas cuando distinguen entre la violencia ejercida contra las mujeres y las que ellas ejercen, sobre todo cuando se refieren a las mujeres de *Jueces*. Basta como ejemplo lo que detalla Mercedes Navarro Puerto en su artículo “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la Hija de Jefé) y 19 (La Mujer del Levita)”. Ella reconoce que *Jueces* nos presenta un mundo duro y violento, y que en ese mundo hay mujeres que ejercen una violencia brutal y otras que son violentadas y torturadas hasta la crueldad. Así, hay víctimas de ambos géneros; sin embargo, su estatuto no es el mismo según de qué género se trate: “Las mujeres asesinadas en algunas de sus historias, son, además, torturadas por los asesinos. El fuego tiene una importancia real y simbólica importante y, en especial, el sacrificio. Los asesinatos no cumplen fines militares o políticos” (2005: 3). Afirmo, además, que “[n]o es casualidad que en el libro de los Jueces las mujeres que matan sean independientes y en cambio las matadas sean propiedad de alguien: padre, marido o ambos a la vez. Tampoco es casual que los asesinatos de los hombres se encuentren en ámbitos de justificación (la guerra, el honor, la lealtad...) y los de las mujeres, a excepción de Ya'el, en ámbitos de culpabilidad y que los primeros respondan al área que consideramos pública y los segundos a la considerada privada y doméstica” (2005: 10).

<sup>297</sup> Como el sacrificio de la hija de Jefé (cap. 11), el “anti-sacrificio” de la concubina del levita (cap. 19), o el rapto de las jóvenes de Siló cuando danzaban en la fiesta en honor de Dios (Jue. 21,15-23). Alice Keefe es una de las que utiliza la expresión “anti-sacrificio”, denominando así el “horripilante ritual” del levita (1993: 86). También Mercedes Navarro Puerto cuando destaca su función como tal: “El levita, agente de sacrificios en sentido propio, tiene en esta historia un papel de ejecutor de un anti-sacrificio” (1996: 160).

aquella guerra: la violación, asesinato, descuartizamiento de la concubina, silenciando además la voluntad de entrega de la hija del hospedero, las mentiras y la manipulación del levita para incitar a la guerra y ocultar sus propias responsabilidades en el conflicto, la hipocresía del llanto por la casi desaparición de una de las tribus al que sí hizo mención y, por último, la resolución a dicha desaparición a través del rapto y la entrega de las 400 jóvenes vírgenes de Yabés de Galaad y las 200 de Siló. d) Cuando Sicre trata de “La violencia al servicio de la justicia” –título discutible en sí mismo– la forma de argumentar aparece demasiado falogocéntrica. Afirma:

Es el argumento más usado, y con razón [...] Si Dios no actúa salvando y condenando, el mundo parece una tragedia absurda, al menos para los débiles. Y para oponerse al poderoso *sólo cabe el recurso de la violencia*. Ningún imperio, desde el egipcio o el asirio hasta el actual de los EE.UU., se ha atenido nunca al lenguaje del amor y la misericordia. Sólo entienden el lenguaje de las lanzas y las bombas. Y *ése es el lenguaje que Dios habla en gran parte del AT*, no por amor a la violencia, sino *por responsabilidad con la justicia como creador del universo*. (2002: 150, más las cursivas)

Son muchas las preguntas que surgen al leer este párrafo: ¿Se puede tomar la violencia como único recurso para superar las injusticias contra los más débiles? ¿Quién se atribuye ese poder?<sup>298</sup> Siendo el lenguaje de los imperios el de la violencia, las relaciones entre los hombres y los pueblos: ¿deben ser necesariamente “imperiales”? Ése –el lenguaje de la violencia– ¿es “el lenguaje que Dios habla” o el que los autores bíblicos le atribuyen, en una suerte de antropomorfismo deformante? ¿Se puede decir que el ejercicio de la violencia es “responsabilidad con la justicia”? Entiendo que este intento de respuesta que Sicre encuentra a la problemática de la violencia en el AT está muy alejado de los que proponen, por ejemplo, Pikaza, Stam o Sánchez, autores que analizaremos más adelante. e) Buscando explicar “las reacciones violentas de Dios”, habla de “La violencia contra el pueblo provocada por los celos”. Sus argumentos, nuevamente, aparecen demasiado falogocéntricos. Argumenta:

---

<sup>298</sup> Son demasiados los ejemplos, a lo largo de la historia, hasta experiencias muy actuales, de los que se arrogaron (y arrogan) el derecho de implantar justicia “en nombre de Dios” (Cf. Saramago 2001).

Nuestra cultura, atrapada entre los celos sicilianos y la frialdad británica, considera los celos una actitud pasada de moda, anticuada, indigna de una conducta “civilizada”. Numerosos autores del AT no ven así las cosas. Para ellos, *los celos significan amor, pasión por la persona a la que se ama*. Frente a la postura de: “en el fondo, me da lo mismo lo que hagas”, está la del que dice: “lo que hagas me afecta mucho porque te quiero”. No con un amor puramente posesivo y egoísta, sino con el amor del que busca lo mejor para ambas partes. (2002: 150-151, *mías las cursivas*)

Es prácticamente inadmisibles admitir que los celos no comporten necesariamente un amor posesivo y egoísta. Son profusos, además, los estudios que desenmascaran el mito del amor romántico,<sup>299</sup> expresado a través de los celos.<sup>300</sup> Las consecuencias muchas veces son trágicas, como se vislumbran en las frecuentes argumentaciones de los feminicidas para justificar sus propias acciones: “Serás mía o no serás de nadie”. Atribuirle los celos a Dios es frecuente en el texto bíblico, pero no deja de ser un antropomorfismo patriarcal equivocado que debiera ser revisado.

### 3.2.2- ¿“Crimen”? ¿De qué crimen se trata? (John Dominic Crossan)

Éste es otro ejemplo de estudios que invisibilizan la violencia contra las mujeres por presentarla desde una mirada patriarcal sesgada. Se trata de un texto introductorio, por lo cual no es extraño que le dedique poco espacio a Jue. 19-21. Sin embargo, entiendo que es un caso muy claro de dicha invisibilización por estos motivos: a) en primer lugar, por el poco espacio y la poca importancia que le dedica dentro del título “V. Segundo Apéndice (19,1-21-25)”: de tres págs. y media consagradas a los caps. 19 a 21, sólo una mitad está dedicada al cap. 19. Pero podemos decir más aún: alude al “sacrificio” de la mujer en apenas tres renglones, sólo unas pocas palabras, de esa media página que mencioné, mientras le dedica un gran espacio –una página y media– para hablar de aquello que ocurre en el ámbito público, esto es, “la asamblea ideal del pueblo de Dios” (1971: 445-446), “la

<sup>299</sup> Cf. “El amor romántico y sus pliegues oscuros”, cap. 4 del libro de Liliana Hendel *Violencia de género. Las mentiras del patriarcado* (2017: 159-199).

<sup>300</sup> Cf., por ej., “El amor no lastima, la pasión no mata” (Asociación Civil La Casa del Encuentro, 2013: 39-42); también *La violencia contra las mujeres: El amor como coartada* (Bosch, Ferrer, Ferreiro y Navarro, 2013); “El amor y los celos” (Soldevila y Domínguez, 2014: 57-60); “Los celos, las canciones, las novelas” (Hendel, 2017: 159-163).

estrategia de la batalla”, “las tácticas de las tribus en campo abierto”, “la emboscada”, “las persecuciones” (1971: 446-447), hechos donde los únicos protagonistas son los varones, por lo tanto, aquellos que, desde una mirada androcéntrica, son relevantes y merecen ser contados con mayor minuciosidad. b) Otro accionar que posibilita que la violencia contra las mujeres quede invisibilizada es que el autor utiliza algunos términos de manera equívoca, o que le asigna ciertos términos para las mujeres y otros para los varones, aunque dicha asignación sea discutible y hasta inaceptable desde una crítica feminista, dado que produce una manipulación del/de la lector/a. Utilizo esta expresión “manipulación”, que puede aparecer tan fuerte, para dar cuenta de que, si bien muchos de estos estudios habilitan otros posibles posicionamientos, otras lecturas, existen algunos que, por el contrario, los obturan totalmente, dirigiendo nuestra mirada en una determinada dirección, operando para lograr cierta comprensión y no otra. Por ejemplo, si leemos la expresión “crimen” o “descuartizamiento” nos posicionamos de una manera –su carga semántica refiere al delito, lo punible, lo censurable por antisocial–; si se nos habla, en cambio, de “sacrificio” –que supone ofrenda, señal de obediencia, esfuerzo–, o de “drama” –infortunio que conmueve–, nuestra reacción es otra. Así, la carga semántica de dichas expresiones es muy distinta, produciendo, obviamente, distintos efectos en el/la que lee este comentario.

En concreto, John Crossan nombra el “crimen” muchas veces (seis en total en poco más de una página), y en uno de los casos se refiere a “semejante crimen”. Así, dice: “*El crimen de Guibeá* da lugar a una salvaje represalia para librar a Israel del delito de haber desobedecido a la Alianza”. Luego agrega: “...ha sido escrito para mostrar, con rasgos idealizados, cómo debe actuar la comunidad ideal de Israel ante *semejante crimen*.” (1971: 444-445, mías las cursivas). Una/o podría suponer que cuando utiliza esa expresión se está refiriendo a las atrocidades cometidas contra la mujer del levita. Pero cuando el autor compara luego intertextualmente con Gn. 19,8 evidencia que “el crimen” del que está hablando es el de la pretensión de abuso sexual perpetrada por los habitantes de Guibeá contra dicho personaje, y no del cometido contra ella, lo que es *absolutamente silenciado/invisibilizado*, ya que *nunca* se lo menciona en todo el estudio. En cambio, cuando se refieren a la traición, entrega, violación masiva, asesinato y descuartizamiento de la mujer del



levita, habla de “*sacrificar* a su propia mujer” (mía la cursiva). Dice: “Las semejanzas entre este relato y el de Gn. 19, el crimen de Sodoma, son intencionadas [...] El huésped [sic], en nombre de la hospitalidad, se niega a permitir el *crimen* y el visitante *sacrifica* a su propia mujer para salvarse él mismo y posiblemente también a su huésped [sic]”<sup>301</sup> (1971: 445, mías las cursivas). Estas últimas palabras de la frase –“para salvarse él mismo y posiblemente también a su huésped”–, puede ser una simple constatación de un hecho, pero también podría entenderse como una mínima crítica, por lo menos, a las actitudes de todos estos hombres mencionados en Jue. 19. Por otra parte, otra realidad que el autor desdibuja tras una expresión que diluye totalmente su gravedad, es la del rapto y entrega de las mujeres utilizadas como vientres para restaurar a la tribu en peligro de extinción, cosa que, además, se había dado por la guerra fratricida que la Confederación de tribus habían impulsado y que, nuevamente, queda invisibilizada en este estudio, a la que el autor no alude jamás. Concretamente, habla de “la decisión de conseguir mujeres para Benjamín”. Y, la expresión más fuerte que utiliza es “captura colectiva de mujeres”, pero lo hace en una frase que la vuelve por demás anodina: “El relato idealiza *la captura colectiva de las mujeres*, que difícilmente habría sido posible en la solemne asamblea de las tribus, a menos que estuviesen ausentes los hombres de Siló”. Y entonces agrega que esa solución es para resolver cuestiones –acuerdos– de varones: “Quizá Benjamín se apoderó primero de las mujeres de Siló y luego se decidió que ésa era la mejor solución al dilema de permitir la extinción de una tribu de Israel o *romper el juramento que habían hecho los otros*” (1971: 447-448, mías las cursivas). Para Crossan, hasta entre los enemigos, si son varones, se respetan los juramentos (cf. II-4.3.3). Las mujeres, simplemente, no cuentan; son ignoradas.

### 3.2.3- “*El ultraje de los guibeonitas*”: ¿qué ultraje? ¿a quién/es? (Alberto Soggin)

Una operación parecida a la realizada por Crossan es la que aparece en este texto de Alberto Soggin.<sup>302</sup> En concreto, el autor ha titulado este capítulo como “The gibeonite’s outrage”, donde *outrage* puede ser traducido como “ultraje”, “salvajada”, “crueldad”, “atrocidad”. Vale señalar que del ultraje o la salvajada de la que habla Soggin, es del reclamo de relaciones sexuales con el levita, una de las

<sup>301</sup> En ambos casos no debería decir “huésped”, sino “hospedero”.

<sup>302</sup> Cuento con la traducción inglesa del original en italiano.

manifestaciones de lo que el autor expresa con anterioridad, cuando dice que en veintisiete momentos del AT, siempre que aparece la construcción *hijos de Beliar*<sup>303</sup> “denota seres humanos que actúan ignorando todas las leyes, tanto las humanas como las divinas” (1981: 288), remarcando así una perspectiva heteronormativa (cf. I-1.1.2.4). Dicha perspectiva es obvia por parte del mismo narrador –por ende, ajustada a la época del relato y la de la redacción–, pero también se ve como propia del mismo Soggin, que agrega esto al comentario anterior: “En cualquier caso, la fórmula indica, irrevocablemente, que no podemos esperar nada bueno de esa intervención” [la de los “hijos de Beliar”] (1981: 288). Ahora bien, se puede esperar que cuando ha utilizado expresiones tan fuertes, se refiriera por lo menos en algún momento a lo que le hicieron a la concubina todos los hombres según el relato de Jue. 19, tanto el levita, como el anfitrión, como los habitantes de Guibeá. Sin embargo, no dice nada. Luego se refiere a la hija del anfitrión, pero también sólo de pasada, para hablar de que su padre la ofrece diciendo que podían “cautivarla”, aclarando que éste es un eufemismo para decir “humillarla”.<sup>304</sup> Entiendo que “humillación”, la expresión utilizada por Soggin para referirse a una “violación”, también se puede entender como un “eufemismo” que reduce sustancialmente el delito cometido. Por último, el autor comenta el “No lo hagan” –“*Do not*”– de Jue. 19,23 aclarando que el término hebreo utilizado –*lō*– debe leerse como “prohibición absoluta” (1981: 288) y no como prohibición contingente, para lo cual se utilizaría otro término –*al*–. Muy precisa la explicación, pero vale señalar que no aclara que la prohibición de no humillar/violar se refiere a “este hombre”, es decir, al levita, y no a la/s mujer/es, sean éstas vírgenes o no. Una vez más, desde la hermenéutica de la sospecha se puede preguntar *por qué no lo aclara*.

### 3.2.4- ¿¿“Drama”?! (Damien Noël)

La misma operación de invisibilización de la violencia contra las mujeres y de manipulación del lector, se repiten en este estudio de Damien Noël. En concreto, en

<sup>303</sup> Lo que en numerosas versiones bíblicas se traduce habitualmente por “unos perversos”.

<sup>304</sup> Si bien la expresión que utiliza Soggin es “*ravish*”, cuyo significado primario en inglés es “violar” o “estuprar” y sólo se utiliza metafóricamente para “cautivar” o “encantar”, sin embargo hace esa aclaración, que no hubiera sido posible si hubiese entendido el término en dicho sentido primario.

el capítulo dedicado a “La representación bíblica de los orígenes” trata sobre el libro de los Jueces y dedica un apartado a la “Guerra benjaminita (Jue. 19-21)”. Allí dice:

La historia pone en escena a un levita efraimita y a su concubina judía. El levita parte hacia Belén a buscar a su concubina, que había vuelto a la casa de su padre. Durante el regreso, rechazan pararse en Jebús y llegan hasta Guibeah, en Benjamín, donde *se produce el drama* que acaba en la guerra contra Benjamín [...] Otro punto muy importante de este episodio es el establecimiento de la relación privilegiada entre Benjamín y la ciudad de Yabesh de Galaad [...] *episodio que forma doblete* con el siguiente, que narra el rapto de las hijas de Siló (21,15-23). (1999: 34, *mías las cursivas*).

Hablar de “drama” para referirse a semejante crimen cometido contra la mujer del levita, y llamar “episodio que forma doblete” a la entrega de las 200 vírgenes a los hombres de Benjamín, suena demasiado leve y hasta equívoco, además que no mencionó siquiera el asesinato de los hombres, las mujeres y niñas/os de Iabesh de Galaad y la entrega de las 400 vírgenes, sobrevivientes de aquella población, cedidas las 600 a los benjaminitas en orden a lograr su supervivencia.

### 3.2.5- *¿Ella “fue encontrada muerta”?* (Temba Mafico, 1999)

Otra vez este mismo procedimiento, ahora en este comentario de Mafico. El autor narra la historia con sus propias palabras. Si bien explica el primer gesto de la concubina diciendo que ella “se había disgustado con él y se había marchado a la casa de su padre” (1999: 516), lo que supone reconocerle cierta autonomía y protagonismo, sin embargo, las expresiones aparecen luego muy equívocas cuando dice que “el levita les dio a la concubina y abusaron sexualmente de ella toda la noche. Al amanecer fue encontrada muerta a la puerta de la casa del anciano” (1999: 516). El autor no se refiere en absoluto a que es el levita quien la encuentra cuando pretendía dejar el lugar para volver a su casa, abandonando a su mujer a su suerte, sin preguntarse siquiera qué había sucedido con ella. No mencionar al levita en ese momento, ni recordar sus palabras tan frías y distantes ante la mujer –sea que ya esté muerta como propone este autor o que esté moribunda como proponen otras/os

autoras/es–, es una manera de exculpar su traición,<sup>305</sup> cuando por salvarse a sí mismo la había entregado a los violadores. Es más, conjugando el verbo en voz pasiva: “fue encontrada muerta”, Mafico evita nombrar al sujeto empírico de la acción, con lo cual trae a colación su no-responsabilidad ante la mujer y lo que le sucedió después que él la entregara. Por otra parte, ratificando de alguna manera su indiferencia ante el sufrimiento de esta mujer, el autor agrega luego: “El levita *tomó el cadáver* y, al llegar a casa, *lo dividió en doce partes* y los envió a las doce tribus como signo de una maldición” (1999: 516). Afirmar que “dividió el cuerpo” de su concubina, en vez de que lo “descuartizó”, atenúa el efecto negativo que produce esta expresión, dada la carga semántica tan macabra con que cuenta.

### 3.2.6- ¿Un “hecho escabroso y escandaloso”? (Philippe Abadie)

El estudio de Abadie (2005) forma parte de un CB dedicado a *El libro de los Jueces*, según se titula. Por ser introductorio, sólo dedica una página a Jue. 19-21. Sin embargo, lo ubico como un ejemplo más de los textos que tratan la violencia contra las mujeres desde una mirada patriarcal sesgada porque se encuentran allí las mismas operaciones de invisibilización a través de una mención sólo de pasada o de utilizar ciertas expresiones con cargas semánticas que no posibilitan percibir la gravedad de lo que se está recordando. El autor comienza este apartado diciendo: “El libro acaba con otro hecho diverso, *escabroso y escandaloso*, la violación de la concubina de un efraimita y la venganza de sangre que se ejerce contra la tribu de Benjamín, que ha rechazado entregar a los culpables” (2005: 39, más las cursivas). Luego señala ciertas notas que reflejan la obra de los autores deuteronomistas y cronistas, de algunas cuestiones acerca del espacio territorial y las épocas correspondientes, de las dificultades que se reflejan en el relato –“repeticiones, ampliaciones, discordancias” (2005: 39)–, y, sobre todo, de la pregunta acerca de los motivos que llevaron a conservar este relato. De las mujeres del relato, sólo esa mención

---

<sup>305</sup> Se podría discutir a las/os exégetas feministas del siglo XXI que calificar esos gestos del levita como “una traición” es erróneo, porque en ese momento histórico estaba naturalizado que las mujeres tenían un estatus socio-político de propiedad del esposo/patriarca –cf. en el Decálogo, Ex. 20,17–, por lo que ellos podían disponer de ellas como mejor les pareciera, sin que esa acción tuviera implicancias morales negativas. Más allá que, obviamente, estos gestos no poseen las mismas implicancias que tienen hoy, sin embargo, en Israel había leyes que protegían los derechos de las/os pobres (cf. Fabris 1992, sobre todo “El derecho del pobre” [pp. 89-92] y “La defensa de los «débiles»” [pp. 95-96], en el cap. cuarto: “Los pobres en la tradición bíblica” [pp. 79-123]). Por otra parte, algunas/os exégetas utilizan esta expresión, “traición”, por lo que deja vislumbrar el propio narrador en relación a las actitudes del levita, sobre todo lo que dice sobre su intención primera de “hablarle al corazón” [de su mujer] (Jue. 19,3) y el contraste con la indiferencia y los gestos que le siguen cuando abre la puerta de la casa y la encuentra tendida en el umbral.

de la frase que hemos transcrita acerca de “otro hecho diverso, *escabroso y escandaloso*, la violación de la concubina”. Si sólo nos quedáramos con este comentario, no sabríamos que esta mujer fue maltratada con crueldad sucesivamente por una serie de varones, individual y colectivamente, hasta terminar descuartizada por quien fuera su propio marido. De las demás mujeres de Jue. 19 y 21 no se dice absolutamente nada. Toda la violencia que se ejerció sobre ellas quedó resumido en un “hecho *escabroso y escandaloso*”.

### 3.2.7- ¿”*Drama amoroso*” y “*capricho de consecuencias funestas*”? (Hans W. Wolff)

Como su nombre lo indica, este libro de Wolff trata de la Antropología desde una perspectiva bíblica centrada en el Antiguo Testamento (cf. 1975). Está organizado en tres Partes: I- El Ser del Hombre, II- El Tiempo del Hombre, y III- El Mundo del Hombre. En el cap. III- 19, “Marido y Mujer”, menciona dos veces Jue. 19. Lo hace de tal manera que tergiversa totalmente lo que dice el texto bíblico, invisibilizando el sufrimiento de la mujer y exculpando al levita. En el primer caso, cuando habla de las concubinas y esclavas dentro del derecho matrimonial, señala: “Jue. 19,1ss. 24ss; 20,4ss narra detalladamente *el drama amoroso* de un levita con su concubina” (1975: 226, *mías las cursivas*). No dice nada más. Si una/o no conoce este relato bíblico, sería imposible siquiera imaginar la violencia ejercida por el levita contra su concubina, a la que se sumaron las otras violencias ejercidas por los demás varones según Jue. 19, cuando Wolff se refiere a la traición, violación masiva, asesinato y descuartizamiento de esta mujer bajo una expresión tan “edulcorada” como es ésta que he resaltado con la cursiva: “*drama amoroso*”. Señalo, además, que la sintaxis de la frase de este autor pone al levita como protagonista del “drama”, con lo que el lector puede ser manipulado y caer en la trampa de usar la historia de amor para legitimar las desigualdades de poder entre varones y mujeres en las sociedades patriarcales. Esto es lo que desenmascaran las teóricas feministas cuando denuncian lo que se entiende por “amor romántico”.<sup>306</sup> Por otra parte, puede agregarse, que Wolff ha invisibilizado totalmente la violencia sobre las otras mujeres, esto es, la hija del hospedero, y las 600 jóvenes entregadas a los sobrevivientes de Benjamín, a quienes ni siquiera nombra de pasada.

---

<sup>306</sup> Es para señalar cuántos feminicidios son aún presentados por los medios de comunicación social como “drama pasional”, más allá que especialistas en la materia, como la Red PAR lo manifiesten explícitamente. Dicen en el punto TRES de su *Decálogo para el tratamiento de la violencia contra las mujeres*: “Desterramos de nuestras redacciones la figura de «crimen pasional» para referirnos al asesinato de mujeres víctimas de la violencia de género. Los crímenes pasionales no existen” (PAR, 2010<sup>2</sup>: 9; cf.: 3; también Asociación Civil La casa del Encuentro 2013: 41-42). Para esta mentira del patriarcado, cf. el cap. 4: “El amor romántico y sus pliegues oscuros”, en Hendel, 2017: 159-199.

La otra mención de Jue. 19 que hace este autor es cuando se refiere a “Situaciones debidas a fallos humanos” o a otras que él denomina como “un caprichoso tomar y dejar”. Las ejemplifica diciendo:

Previsoriamente se coarta un *capricho de consecuencias funestas*, de modo que la infidelidad humana no siga actuando sin valla. Un amor roto y desilusionado causa dolor incalculable. Una vez *vemos a un levita correr tras su mujer que se le había marchado airada, le habla al corazón y la convence para que siga viviendo con él* (Jue. 19,1ss.). La exhortación a permanecer en el amor se hace de esa forma acción curativa en las escisiones humanas: “No seas infiel a la mujer de tu juventud” (Mal. 2,15). (1975: 234, más las cursivas)

Aunque sea un párrafo tan corto, desde la hermenéutica de la sospecha surgen numerosas preguntas: ¿A qué “capricho de consecuencias funestas” se está refiriendo? ¿Al gesto de autonomía de la mujer de volver a la casa de su padre? ¿Había que ponerle una “valla”, y dar un castigo aleccionador, por si hubiera otras mujeres “caprichosas”? ¿A qué “amor roto y desilusionado” refiere Wolff? ¿Al del levita, como él hace suponer, aunque los gestos de dicho personaje para con su mujer lo contradigan absolutamente? ¿O será más bien, como proponen algunas teólogas feministas, la concubina la desilusionada porque él la está prostituyendo, lo que la lleva a volver a la casa de su padre (cf. II.4.4.1)? ¿A qué “*dolor incalculable*” por “un amor roto y desilusionado” se refiere el autor, cuando según la narración bíblica todo lo realizado por el levita lo desmiente absolutamente? ¿Cuándo el levita le “habló al corazón” de la concubina, aunque ésa haya sido su intención primera, según Jue. 19,2? Al agregar en la frase el pronombre “le”, “se *le* había marchado airada”, ¿no está haciendo de la concubina un objeto, posesión de su marido, asumiendo así una concepción propia del contexto del relato y de la narración, pero que es inaceptable en 1975, cuando escribe Wolff? Nuevamente: si no se conoce el texto bíblico, con este comentario de Wolff sería imposible imaginar las escenas que presenta la narración del libro de *Jueces*.

**Capítulo 4:**  
**Recepciones “en contrapunto”**

He presentado estudios exegéticos que no tenían en cuenta siquiera a las mujeres, ya sea en la Biblia en general o en Jueces 19-21 en particular. En otros que sí las tienen, se hacen evidentes distintos posicionamientos hermenéuticos que, si se los compara a modo de un “contrapunto”, pueden ser muy diferentes y, en más de una ocasión, hasta opuestos. Es lo que muestro con el análisis de esos estudios teniendo en cuenta distintos elementos: 4.1- Los títulos, 4.2- Los temas que se priorizan y los modos de tratarlos, 4.3- Los personajes, 4.4- Las traducciones, 4.5- Algunos términos hebreos significativos, y 4.6- Las referencias intertextuales.

#### 4.1. Acerca de los títulos

Se puede definir al título como la palabra o frase con la que se da a conocer el tema o asunto de una obra o de cada una de sus partes, capítulos, divisiones o apartados. Sirve para anunciar de forma lo más clara posible su contenido, por eso se espera que sea breve, sintético, expresivo, y, mejor aún, si también es estéticamente bello. Debe dar una idea definida de lo que está escrito a continuación, destacando un concepto clave, una idea o un problema. Para el/la lector/a suponen una herramienta, una pauta que le permite realizar lecturas selectivas o parciales de algún/os aspecto/s que más le interesa/n sobre un determinado tema, precisión en sus búsquedas y hasta ahorro de tiempo. Ahora bien, cuando se piensa en la función del título en relación a un libro, un artículo, un informe o cualquier tipo de texto, se afirma que éste refleja no sólo el contenido al que precede, sino también a su autor/a, porque es él/ella quien lo establece según sus intereses, sus preocupaciones, sus prioridades.

Dicho todo esto, se puede entender que comience estas “Recepciones «en contrapunto»” focalizando en los títulos de los estudios exegéticos que analizaré posteriormente. Es porque entiendo que estos espejan los posicionamientos de sus respectivas/os autoras/es, lo que ellas/os privilegian, lo que pretenden que les quede como mensaje a sus lectoras/es. Pues bien, y en relación a Jue. 19-21, se puede decir que son numerosos los títulos que, funcionando como una puerta de entrada al texto, denotan desde el inicio una perspectiva que se puede identificar de androcéntrica-patriarcal y otros de una postura feminista, o, al menos, abierta a razones de género.

Concretamente, son varios los títulos que invisibilizan a los personajes femeninos, focalizando sólo en los varones y en sus acciones, acciones que



corrientemente se desarrollan en el ámbito público y que son las que se tienen en cuenta a la hora de narrar “la historia” del Pueblo. Entre estas se destacan las que, por construcción de género, son identificadas habitualmente con “lo masculino”, particularmente la guerra,<sup>307</sup> que más de una vez es mencionada explícitamente. Así, Luis Alonso Schökel titula: “El crimen de Guibeá (Gn. 19)”,<sup>308</sup> y agrega para los capítulos siguientes “La guerra” y “La paz”. Por su parte, titula la explicación a pie de página “Guerra civil (caps. 19-21)”, (Schökel, 1996: 511-518; 1973: 237-252).<sup>309</sup> Otros autores titulan: “El crimen de Gueba [sic] y la guerra contra Benjamín” (Arnal Dich, 1968: 85); “la guerra intertribal” (Mc. Kenzie, 1972: 218); “La guerra en el Período de los Jueces” (Mayes, 1974: 73); “El crimen de Guibeá y la guerra contra Benjamín (Jue 19-21)” (Abadie, 2005: 39).

En franco contraste con esos títulos, en los análisis exegéticos que ubicamos realizados desde una perspectiva que se podría calificar de feminista o, por lo menos, abierta a la problemática de género, se observa que, ya desde sus mismos títulos, las mujeres, sus cuerpos, sus necesidades, sus sufrimientos, son tenidos en cuenta y visibilizados a través de distintos mecanismos. Así: 1º Se las nombra explícitamente. Por ejemplo: “Las mujeres en el libro de Jueces” (O’ Connor 1986); “Violencia y vidas de mujeres en el libro de los Jueces” (Hackett 2004: 56); “La mujer sacrificada: Reflexiones sobre mujeres y violencia a partir de Jueces 19” (Lanoir y Rocha, 1992). Dicha explicitación contrasta con el modo silencioso y silenciado con que las hace aparecer el narrador de Jue. 19-21, cosa que queda evidenciado, además, en alguno de los títulos. Como en el de Phyllis Trible, quien destaca el anonimato de la concubina: “*Una mujer sin nombre*. La extravagancia de la violencia” (1984: 65, más las cursivas);<sup>310</sup> o en el de Heidi Szpek: “La concubina del levita: *La historia que nunca fue*” (2007: 1, más las cursivas). Por otra parte, dicho silenciamiento es desenmascarado en más de un estudio en perspectiva feminista como un mecanismo intencional por parte del narrador, mecanismo al que

---

<sup>307</sup> Reconozco que la expresión “guerra” no obtura la posibilidad de hablar de mujeres participando como gestoras. No obstante, entiendo que, *por construcciones de género*, ésta se identifica privilegiadamente con una actividad masculina.

<sup>308</sup> En la versión de 1973 lo denomina “El crimen de Loma” y no titula la explicación a pie de pág.

<sup>309</sup> Siempre que cite este texto lo haré según la versión de 1996.

<sup>310</sup> Cabe destacar, además, el título del libro en que Trible hace el comentario sobre éste y otros tres pasajes bíblicos de violencia sexista: *Textos de terror*.

una/o podría calificar de violento (cf. I.1.2.1), y esto ha quedado plasmado también en algunos títulos. Tal es el caso de Pamela Reis: “La concubina del levita: nueva luz sobre una historia oscura” (2006: 125) y el de Cheryl Exum, con un título tan provocativo como éste: “Violada por la lapicera” (1993: 170).<sup>311</sup> 2º) Otro mecanismo para visibilizar a las mujeres y sus sufrimientos es el de aquellos títulos que hacen referencia explícita al cuerpo de las mujeres y la violencia que sobre él se ejerce. Así: “La Virginitad desperdigada” (Bal, 1988: 69); “El cuerpo de las mujeres y la victimización como lugar en el sacrificio” (Navarro Puerto, 1996: 156); “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (la mujer del Levita)” (Navarro Puerto, 2005); “El cuerpo descuartizado (Jueces 19-21)” (Pressler, 2002: 238). Es más, en algunas ocasiones las/os autoras/es agregan expresiones que se refieren a violencias machistas, “violación” como la más frecuente, sumándole a veces algún otro término que potencia más aún su fuerza comunicativa. Por ejemplo: “Violaciones de mujeres, guerras de hombres” (Keefe, 1993: 79); “Comentario al texto: Mujer, violación y violencia” (Navarro, 1995/a: 125); “Asesinato machista (Jueces 19)” (Navarro 2013: 77),<sup>312</sup> “Violencia sexual en el libro de los Jueces” (Mena López, 2012: 54); “El caso de la concubina violada y mutilada de Jueces 19” (Mena López, 2012: 58); “Violaciones en Yabés de Galaad y en Siló (21,1-25)” (O’Connor, 2005: 222-223); “Jueces 19:1-21:25. La apoteosis de la violencia de género” (García Bachmann, 2018: 211). 3º) Un tercer mecanismo es el que se observa en algunos títulos que expresan ciertas funciones o roles sociales que suponen relaciones jerárquicas asimétricas, visibilizando más de una vez que dichas asimetrías y las sujeciones que ellas implican son dispositivos y productos del patriarcado. Así, en su libro *Muerte y asimetría. La Política de la coherencia en el Libro de los Jueces*, Mieke Bal se refiere a Jue. 11-21 con estos títulos: “Vírgenes no virginales, esposas virginales” (1988: 73) y “Entre la virgen y la esposa: atrapada entre hombres” (1988: 80). Por

---

<sup>311</sup> A propósito de la manipulación del/a lector/a que hace el narrador de Jue. 19, la autora comienza su artículo afirmando: “Ser violada por la lapicera no es lo mismo que ser violada por el pene”, jugando con la semejanza de las dos palabras inglesas “pen”: lapicera, “penis”: pene.

<sup>312</sup> Dentro de ese capítulo destaco estos títulos: “Jueces 19: violación, mujeres y guerra en la BH y en contextos extrabíblicos” (2013: 123); “Vientres para una tribu: mujeres regaladas y mujeres raptadas (Jueces 21)” (2013: 131).

su parte, Mercedes Navarro Puerto señala: “Sheber:<sup>313</sup> de esposa autónoma a sacrificada” (2005: 21). En esta línea de la organización socio-cultural, el título del artículo de Thalia Gur-Klein habla de costumbres claramente patriarcales: “¿Hospitalidad sexual en la Biblia Hebrea? Patronímico, Matronímico, relaciones legítimas e ilegítimas (Género, Teología y Espiritualidad)” (2014: 1). Otros títulos muestran los efectos de dichas costumbres y organización. Así, por ejemplo, el de Cynthia Edenburg, *Desmembrando la totalidad: composición y propósito de Jueces 19-21* (2016) y el ya mencionado de Mercedes García Bachmann: “Jueces 19:1-21:25. La apoteosis de la violencia de género” (2018: 211). 4º Es para señalar como un cuarto mecanismo la concientización que provocan algunas autoras cuando han cruzado esta temática de la violencia contra las mujeres con una hermenéutica contextual y/o liberacionista. Así, Koala Jones-Warsau lo hace con la problemática del racismo y titula “Hacia una hermenéutica *womanista*...”<sup>314</sup> (1993: 176). Por su parte, en su artículo “La mujer sin nombre: justicia, feministas y la mujer indocumentada” (2002: 171), Daisy Machado presenta a la mujer anónima de Jue. 19 como paradigma de las mujeres extranjeras e indocumentadas, situación en la que se encuentran gran cantidad de latinas en Estados Unidos. A su vez, refiriéndose al conflicto armado en Colombia, Maricel Mena López habla de “Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces” (2009: 54) y “Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebraica y en la actualidad” (2012: 47). En relación a la misma problemática, Susana Becerra Melo presenta *El cuerpo de la mujer violada y desplazada. Un lugar en donde acontece la revelación-salvación de Dios. Una mirada de género*” (2011). Por su parte, cruzando con una “Pastoral del Migrante”, Nancy Cardoso propone “No pases la noche en la plaza (Jueces 19)” (2009: 77). 5º A su vez, y para recordar que el feminismo no es exclusiva y excluyentemente “cosa de mujeres”, es

---

<sup>313</sup> Para no dejarla como un personaje anónimo, Navarro Puerto pone nombre a la concubina: “Sheber”, que significa “ruptura” (cf. II.4.3.1).

<sup>314</sup> “*Womanista*” es el nombre que le dan las teólogas negras a su teología (cf. I.2, nota 120). En este artículo, Jones-Warsau explica el término diciendo: “[l]a función de la hermenéutica bíblica *womanista* es descubrir el significado y la validez de los textos bíblicos para las mujeres negras quienes hoy experimentan la «realidad tridimensional» del racismo, el sexismo y el clasismo [...] Como la concubina, nosotras somos mujeres negras que habitualmente nos vemos en el fondo de la escala social. Los privilegios de raza, sexo y clase son derechos que vemos desde lejos como cosas deseadas pero nunca logradas” (1993: 182.183). Las comillas son de la autora.

sugestivo cómo titulan algunos varones sus estudios: “Y violaron, también su memoria” (Rizzanti y Galazzi, 2002: 17);<sup>315</sup> “Violencia contra la mujer en el Antiguo Testamento” (Pastor, 2004: 95); “Jueces 19-21, un «Apéndice»: violación, asesinato, guerra y raptó” (Eynikel, 2005: 101); “El sacrificio del levita. Guerra por mujeres” (Pikaza, 2005: 70). Este autor agrega unos subtítulos expresivos por demás: “La esposa entregada y troceada” (2005:70) y “Mujeres víctimas, raptó sagrado” (2005: 73).<sup>316</sup>

Por último, y es importante recordarlo: los títulos en sí mismos no lo dicen todo, por lo que, obviamente, tenemos que leer el contenido al que preceden. Más de una vez responden a un formato del texto o a un mandato editorial que los hace aparecer más bien “neutrales”. Así, en los textos analizados algunos desorientan porque aparecen como calcados de los que calificamos como “patriarcales” y, sin embargo, están abiertos a una perspectiva de género –valgan como ejemplos el de Renata Furst: “Guerra de las tribus contra Benjamín: capítulos 19-21” (2007: 51), el de Edesio Sánchez “Doble conclusión del libro”<sup>317</sup> (2005: p. 656), y el de Corinne Lanoir “Jueces” (2008: p. 264)– y, por el contrario, otros pueden mostrarse como abiertos a la problemática de las mujeres y, sin embargo, no presentan ninguna empatía hacia ellas y sus sufrimientos –como el de Temba Mafico, “La concubina del levita y el pecado de Benjamín” (1999: 516)–.

#### 4.2- Temas que se priorizan y modos de tratarlos

De lo que se trata en este apartado es acerca del modo en que las/os exégetas comunican sus estudios, sus hipótesis y conclusiones, sus preguntas y sus hallazgos, sus memorias, sus interpretaciones, aquello que, en definitiva, quieren transmitir a sus lectores. Dicho de otro modo, se trata de ver dónde ponen el acento, qué es lo que les parece central y qué no, qué destacan explicitándolo y qué silencian o

<sup>315</sup> Sandro Galazzi en co-autoría con Ana María Rizzanti.

<sup>316</sup> Esto forma parte del tercer capítulo, “Religión y violencia de género. La mujer sacrificada” (2005: 53-83), de la Primera Parte: “Una Prehistoria sangrienta. Sacrificios y víctimas” (2005: 17-129).

<sup>317</sup> Por otra parte, si bien el subtítulo dedicado a estos caps. del libro de *Jueces* –“Desintegración social de Israel (19-21)” (2005, 659)– puede sugerir una apertura a la problemática de género, una/o no podría imaginar en base al mismo lo mucho que el autor explicita al respecto.

invisibilizan. En definitiva, y parafraseando a Mercedes Navarro Puerto, dónde focalizan, cómo mueven el *zoom*.<sup>318</sup>

#### 4.2.1- La hospitalidad o, mejor, la “inhospitalidad”

Comienzo por este tema porque prácticamente todos los estudios exegéticos que he analizado lo tratan en algún momento, cuando no es el foco desde el cual se leen todos los demás (cf. Lasine, 1984; Cardoso, 2009; Gur-Klein, 2014).

En cuanto a lo que suponía en aquel contexto cultural, y en base a estudios antropológicos, Mercedes García Bachmann presenta un apartado donde habla del “Protocolo de la hospitalidad” (2018: 220-223). Allí dice que “la hospitalidad hacia los extranjeros era un asunto muy complejo” y que “suponía presentes por parte del invitado a cambio de comodidades como comida, agua y un albergue seguro por parte del anfitrión” (221). Por su parte, José L. Sicre señala que es tan vital para la vida en el desierto que se plasmó como una de las leyes que regía ya desde la época patriarcal:<sup>319</sup>

La *ley de hospitalidad* es una necesidad de la vida del desierto, que se convierte en virtud. El hombre que recorre estepas interminables sin una gota de agua ni poblados donde comprar provisiones está expuesto a la muerte por sed o inanición. Cuando llega a un campamento de pastores, no es un intruso ni un enemigo. Es un huésped digno de atención y respeto, que puede gozar de la hospitalidad durante tres días; cuando se marcha, todavía se le debe protección durante otros tres días (unos 150 kilómetros). (2000: 116)

Menciona, además, varios ejemplos –cuando Abraham hospeda a tres hombres en Mambré (Gn. 18,1-8); Labán recibe a un servidor de Abrahán (Gn. 24,28-32);

---

<sup>318</sup> A modo de ejemplo, transcribo lo que dice esta autora en uno de sus estudios sobre Jue. 19-21: “Procederé en tres momentos. El primero, introductorio y *panorámico*, sitúa en su contexto narrativo e histórico los textos que se van a analizar. En el segundo llevaremos a cabo, *como en un focus*, el estudio de narraciones del libro de los Jueces, *centrándonos de modo especial* en la historia de la hija de Jefté (Jue 11) y la del crimen de Gibeah o de la mujer del levita (Jue 19). En el tercer momento *ampliaremos el zoom hasta salimos del cuadro y mirar desde fuera* la violencia ejercida sobre los relatos, sus protagonistas y sus interpretaciones, muchas de ellas rituales.” (2005: 4, mías las cursivas). Se puede cfr. también lo que dicen Marguerat y Bourquin acerca de “El juego de las focalizaciones” (2000: 118-124).

<sup>319</sup> Vale aclarar que en este caso “época patriarcal” debe ser entendido como la más antigua de la historia de Israel, cuyos referentes eran los patriarcas –ancianos jefes de familias y tribus, tales como Abraham, Isaac, Jacob, etc. –, ya que en ese apartado Sicre está presentando una “Pequeña historia de la legislación en Israel”, mostrando su evolución a través de distintas etapas (2000: 116-126).

Lot acoge en su casa a unos ángeles (Gn. 19,1-8). Y luego agrega un comentario acerca de esta ley de hospitalidad donde menciona explícitamente Jue. 19: “*Era tan importante que Lot y el anciano de Guibeá están dispuestos a sacrificar por los huéspedes la honra de sus hijas.* (2000<sup>7</sup>: 116, más las cursivas).

Si esta ley se contaba, entonces, como una de las más sagradas de la antigüedad, no debe extrañarnos que sea un tema central de casi todos los análisis exegéticos sobre Jue. 19, como ya he señalado. Así, por ejemplo, la hospitalidad es un concepto que aparece más de una vez en el comentario de Schökel:

*Motivo constante es el de la hospitalidad, sagrada a los antiguos. Hospitalidad cordial en casa del suegro, no esperada de los jebuseos y negada por los de Loma, de nuevo hospitalidad generosa en la casa del forastero, y el delito contra el huésped [...] El paralelismo con el comienzo del capítulo va a preparar de cerca la tragedia. “Meter en casa, comer y beber, recobrar fuerzas o sentirse bien (=hacer bien al corazón)”, hay que escucharlo como eco que actualiza el comienzo: otra vez el gozo de la hospitalidad, también en territorio desconocido se encuentra un acogimiento como el del suegro.* (1996: 512-513, más las cursivas).

También Auzou, Arnal Dich, Mc Kenzie y Crossan, entre otros, hablan de la hospitalidad. Pero, como en el comentario de Schökel, pareciera que al anciano hospedero y al levita no les quedara otra posibilidad de acción más que la que tuvieron. Así dice Auzou:

El anciano hace hincapié en los derechos de hospitalidad, exactamente igual que en Gn. 19,6-8. Y para salvaguardar esos derechos, *se ve constreñido* –como había querido hacer Lot– a entregar a su mujer y la de su huésped a los apetitos furiosos de aquellos miserables gibeítas. Por lo demás, *sólo* la belemita es sacrificada. *Se nos subleva el corazón* ante la idea de las escenas de aquella horrible noche. (1968: 318, más las cursivas)

Por su parte, traigo nuevamente a colación lo que señala John Crossan: “El huésped [sic], *en nombre de la hospitalidad, se niega a permitir el crimen* y el visitante sacrifica a su propia mujer para salvarse él mismo y posiblemente también a su huésped [sic]<sup>320</sup>” (1971: 445, más las cursivas).

---

<sup>320</sup> Cf. nota 186.

He resaltado con cursiva algunas de las expresiones de estos autores para destacar su perspectiva androcéntrica-patriarcal, expresiones que provocan varias preguntas: ¿nos podemos alegrar porque *sólo* fue una de las mujeres la entregada, violada, torturada, asesinada, descuartizada...? ¿Cuál de las escenas *subleva el corazón*: la de los atropellos y violencias cometidas durante toda la noche contra la concubina mientras los hombres se auto protegían en la casa, la de la propuesta del anciano de ofrecer a su propia hija virgen<sup>321</sup> para no violar el sagrado principio de la hospitalidad –de los varones hacia otros varones–, la del levita entregando a su concubina para protegerse a sí mismo y sus gestos y actitudes posteriores hasta llegar a descuartizarla? ¿Es cierto que el anciano se ve de tal manera “*constreñido*” que “*nada puede hacer*” más que ofrecer a su hija? ¿Puede ser que “*en nombre de la hospitalidad*” se defiendan mutuamente entre los varones y se entienda como lícito “sacrificar” a la/s mujer/es, aún “la propia”? Esta perspectiva puede resumirse con la afirmación de Federico Pastor “La ley de la hospitalidad está por encima de la suerte de la(s) mujer(es)” (2004: 102), o, lo que confirma Phyllis Tribble focalizando en los varones: “Las reglas de la hospitalidad en Israel protegen sólo a los hombres.” (1984: 75).

Las y los biblistas feministas, en cambio, desenmascaran esa perspectiva androcéntrica. Así, por ejemplo, Navarro Puerto denuncia la hipocresía de una hospitalidad orientada sólo a los varones y de la cual las mujeres quedan excluidas:

La descripción del cuerpo de la mujer como *caído en la puerta de la casa y sus manos sobre el umbral* hacen de él una palabra trágica en lenguaje no verbal, para que el lector vea e interprete [...] Su cuerpo es una acusación tan viva como muda al marido, al padre, al anciano cuya hospitalidad muestra su sexismo, a todo ese mundo de hombres para quienes un cuerpo de mujer es un reclamo al ataque sexual y no la exterioridad que muestra a la persona que es. (1996: 159)

En este y otros artículos (cf. 2013: 91-93; 101-106) la autora se refiere particularmente a “la casa” –ya sea la del padre de la muchacha y suegro del levita, donde transcurre la primera escena, como la del anciano que los hospeda–, leyendo

---

<sup>321</sup> Según el texto hebreo, también ofrece a la concubina del levita.

desde una perspectiva de género lo que supone para las mujeres el “dentro”, el “fuera” y “el umbral”, con la carga semántica de cada uno de estos términos. Señala:

Sus manos, que quieren alcanzar la casa, son *la denuncia del pretendido sistema defensivo de la casa, mundo privado de mujeres*, pretendido refugio y protección de las mujeres, en el que sin embargo son los hombres los dueños y en el que sólo ellos, defendiéndose mutuamente, encuentran protección. Todas las mujeres están amenazadas: las hijas doncellas y las casadas. Si están *en el exterior*, porque pueden ser atacadas. Si están *en el interior*, porque pueden ser sacadas. El cuerpo de las mujeres es la más clara metáfora de la vulnerabilidad y la indefensión. (1996: 159-160)

Es más, ella destaca cómo esta hospitalidad exigirá el sacrificio de las mujeres con tal de asegurar la integridad de los varones: “Más aún, *ellas aparecen como escudo humano para los hombres*. No se olvide que no es la única vez que se relata un caso así en la Biblia”<sup>322</sup> (Navarro Puerto 1996: 160, más las cursivas).

Marcando esta perspectiva feminista, son significativas las expresiones de la *Biblia de nuestro Pueblo* –BNP–. Después de mencionar “la hospitalidad hacia los extranjeros” como “una obligación sagrada”, quien comenta<sup>323</sup> relaciona dicho tema con la homosexualidad. Dice: “Muchas personas han querido encontrar tanto en la historia de Sodoma [Gn 19,1-11], como en esta historia una condenación a la «homosexualidad»”. Considero pertinente la aclaración que sigue: “Debemos evitar el anacronismo al interpretar la Biblia. La palabra homosexual aparece recién en el siglo XIX”. Y más pertinente aún, la terminología usada para finalizar este párrafo, una terminología utilizada frecuentemente por las/os teóricas/os feministas: “En estas dos historias *el verdadero crimen es la inhospitalidad, violencia y agresión fálica* contra los extranjeros. En ambas historias *el falo sirve como arma de agresión que establece la relación entre dominio y sumisión*, prácticas muy usadas en la guerra” (Equipo Internacional, 2008: 349, más las cursivas). Es para destacar que

<sup>322</sup> En la nota 43, a pie de página, recuerda “El paralelo de Gn. 19 y los relatos de Abrahán y Sara en Egipto”, en referencia a Gn. 12,10-20; 20, al que se puede agregar el de Isaac y Rebeca: 26,1-10.

<sup>323</sup> Aclaro que, a pesar de haberme comunicado con uno de los coordinadores del Equipo Editorial de la BNP, Alberto Rossa, no pude confirmar quién había redactado este comentario a Jue. 19-21. Dado que, además de los dos coordinadores, los colaboradores son veintiocho, entre las que se cuentan cuatro mujeres (cf. 2008: 10), no pude determinar si es un varón o una mujer quien lo escribe. De allí este modo de citarlo/a: “quien comenta”.



quien comenta relación de dominio y sumisión entre varones y mujeres con la que se da entre extranjeros y nativos, posibilitando interseccionar género con raza. Pero más destacable aún que visibilice que esta estructura jerárquica que supone dominio y sumisión, típica de una estructura patriarcal, se expresa especialmente a través de la “violencia fálica”, y que en las guerras, las mujeres, las niñas y los niños, y también algunos varones “feminizados”, son las víctimas privilegiadas de dicha violencia, realidades repetidas hasta el día de hoy (cf. I.1.2.2.3).

Ahondando la cuestión de las intersecciones con la realidad del género, señalo el comentario de Carolyn Pressler sobre la (falta de) hospitalidad en Jue. 19, donde la autora cruza género y clase. Dice:

La esposa del levita es huésped del efraimita. La ley de hospitalidad debería protegerla. Pero, aunque ella es una huésped, *ella es mujer, y es de clase más baja*. Por lo tanto, una vez que deja a su marido, ella es estigmatizada, y sexualmente una sospechosa. La oferta del anfitrión revela sus presupuestos no santos: una mujer así es descartable. *Una mujer puede ser sacrificada para salvar a un hombre. Un miembro de la clase más baja puede ser sacrificado para salvar a un individuo de la clase más alta.* (2002: 243, más las cursivas).

Por último, y focalizando ahora en la cuestión de la terminología, cabe señalar que más de un autor/a utiliza la expresión “*inhospitalidad*”, que tiene una fuerte carga semántica, más aún si se considera su realidad opuesta, la hospitalidad, entre los “deberes sagrados” (Arnal Dich 1968: 188). Además de la BNP a la que ya me he referido, se puede mencionar a la historiadora Gerda Lerner, quien en su obra *La Creación del Patriarcado*, afirma: “Es evidente en todo el texto que el insulto y la «infamia» es el crimen de la inhospitalidad y el despojar al levita de su honor y de su propiedad” (1990: 260). También a Stuart Lasine quien relaciona intertextualmente con Gn. 19, y dice que esto “permite al lector contrastar las situaciones de Gibeah y Sodoma de modo que él puede ver cómo *el anciano anfitrión invierte la hospitalidad de Lot en inhospitalidad*” (1984: 37, más las cursivas). Por su parte, Mercedes Navarro Puerto carga semánticamente la expresión “hospitalidad” cuando habla del “*quebranto de la hospitalidad*” como un

tema que “aparece en primer plano” (1995/a: 122-123, *mías las cursivas*),<sup>324</sup> o cuando, al referirse a los espacios y lo que supone el término “casa”, habla de “*la puerta y el umbral*” como “la frontera entre la hostilidad y la acogida” (1995/a: 127-128, *mías las cursivas*).

#### 4.2.2- *El paso de la época de los Jueces a la de la monarquía*

Otro de los temas que aparece en prácticamente todos los estudios exegéticos sobre Jue. 19-21 es el del *Paso de la época de los Jueces a la de la monarquía*, cuestión que también ha sido analizado desde una crítica feminista. Se puede relacionar este tema con el anterior, el de la (in)hospitalidad, como de hecho lo hace Mercedes Navarro cuando se refiere a “la ideología teológica deuteronomista del caos que precedió a la época monárquica en Israel”, destacando cómo habitualmente se habla del crimen de la concubina y sus consecuencias “*sin plantearse en ningún momento las implicaciones de género de muchas de sus historias*” y corroborando, de este modo, que “no en vano *la casi totalidad de los comentaristas de todas las épocas* han leído esta narración desde ese estado general de maldad y desde la transgresión del *sagrado deber de hospitalidad oriental, mostrando de este modo complicidad* con el narrador e incluso con el levita protagonista” (Navarro Puerto 2005: 26, *mías las cursivas*).

Para poder comprender mejor los planteos exegéticos, presento primero la estructura del libro. *Jueces* consta de una primera parte donde se leen dos introducciones que tratan aspectos militares y religiosos (1,1-2,5 y 2,6-3,6); una segunda parte, el cuerpo principal, que es la más extensa y donde se recogen las historias de los Jueces (3-16); y una conclusión, donde se narran relatos que reflejan el caos reinante, que crece en espiral (17-21). Al referirse particularmente a la “Intención teológica de la conclusión”, Pablo Andiñach comenta:

Los caps. 17-18 describen la decadencia religiosa de Israel mientras que 19-21 muestra el deterioro moral de la nación, pero es evidente que el relato no busca separar las dos esferas sino justamente vincularlas, de manera que lo

---

<sup>324</sup> En ese texto muestra su perspectiva feminista cuando aclara que las tribus israelitas “no reaccionan [a la violencia] con la guerra porque se haya matado a una mujer, *sino por el atentado contra la hospitalidad sagrada de los varones y contra la mujer en cuanto propiedad del marido. Esta respuesta ignora a la mujer*” (124, *mías las cursivas*).

primero conduce a lo segundo. Estas narraciones –en las cuales no hay jueces– nos sorprenden aún más de lo ya hecho por el cuerpo central del libro por poner en evidencia tanto la abierta idolatría en Israel como la violencia entre las tribus hermanas. (2012: 186)

Ahora bien, para mi tema es muy importante lo que señala a continuación. Después de reconocer que es factible que acá se recojan relatos y leyendas populares, señala que es necesario saber por qué se las ubicó en ese lugar y, sobre todo, rescatarlas del olvido. Entonces señala:

Ciertos autores han buscado relativizar su valor llamándolos “apéndices”, pero *desde una perspectiva hermenéutica estos textos cobran una significación especial* pues al ser la conclusión de todo un relato establecen el estado del pueblo –moral, religioso, social– con el cual se encara el siguiente período de su historia. (186, más las cursivas)

En esta línea, uno de los aspectos que denota más fuertemente la decadencia del pueblo y el deterioro de las relaciones, es el modo como construye el relator a los personajes femeninos, ya que pasa de presentar unas mujeres enérgicas, activas, protagonistas, en los comienzos del libro, a un total silenciamiento, anonimato y violencia extrema contra ellas a medida que éste avanza y, sobre todo, al final. Es lo que destaca Edesio Sánchez cuando señala:

Otro rasgo característico se manifiesta en la forma en que la obra presenta a la mujer. *Las primeras mujeres aparecen como personas de empuje y valor, capaces de tomar decisiones sobre su propia vida y la de otros, y aun de ejercer el liderazgo. Ellas son Acsá, Débora y Jael. Pero a medida que avanza la historia, las mujeres van perdiendo protagonismo. Ya no toman iniciativas, sino que se van convirtiendo en víctimas del machismo individual y colectivo, del egoísmo y del cambiante humor de los hombres y de una indecible violencia social.* (2005: 634, más las cursivas)<sup>325</sup>

Pues bien, comencé este título afirmando que el *Paso de la época de los Jueces a la de la monarquía* es uno de los temas que aparece en prácticamente todos los estudios exegéticos trabajados. Estos análisis se basan en la repetida frase “En ese

---

<sup>325</sup> También Corinne Lanoir se refiere a ese “deterioro creciente de la posición y del tratamiento de las mujeres en los relatos” de *Jueces*. Según la autora esto está señalado particularmente en “las lecturas feministas” (cf. 2008: 268-269).

tiempo no había rey en Israel” (17,6; 18,1; 19,1 y 21,25), a la que se agrega “y cada uno hacía lo que le que era recto a sus propios ojos” (17,6 y 21,25, el último versículo de todo el libro). Dicha frase, se repite como *leitmotiv* en estos últimos capítulos del libro de *Jueces*, y en ella se han fundado numerosas/os exégetas como un justificativo de la transición hacia la monarquía: a lo largo del libro se vería “un espiral degenerativo de caos y violencia que vendría a justificar la posterior instauración del régimen monárquico como supuesta «salvación»” (Almada 2008: 43). No se debe olvidar que en estos capítulos se encuentran algunos de los relatos más crueles y siniestros de la Biblia; este clima de anarquía y violencia haría comprensible que se vea necesario y positivo el advenimiento de la monarquía. Así, no es extraño que se encuentren afirmaciones de este tenor: “Las abominaciones de que ha hablado el autor sagrado en estos dos apéndices *reclamaban* la institución de la monarquía davídica, que impusiera el orden y la justicia, que tanto se echaba de menos en Israel” (Arnal Dich 1968: 195, *mías las cursivas*). O esta otra: “La segunda historia que fue añadida a la colección de relatos concernientes a los Jueces (capítulos 19-21), está encuadrada exactamente dentro de una reflexión que orienta su interpretación según el redactor final: *no había rey, y por tanto había anarquía*. Confesamos que *el ejemplo estudiado estuvo bien escogido*” (Auzou 1968: 317, *mías las cursivas*). La afirmación de Mc. Kenzie va en la misma línea cuando dice: “Los redactores querían hacer patente en el capítulo XIX el contraste entre el desorden en el Israel promonárquico y el orden que impuso la monarquía” (1972: 219). Es cierto que algunas/os biblistas también ven reflejada en ciertos pasajes de *Jueces* la postura antimonárquicas<sup>326</sup> y algunas posibles alternativas a la misma,

---

<sup>326</sup> Al respecto, entiendo muy original la propuesta de Samuel Almada en su artículo “Hacer justicia en los límites de la anarquía. La profecía del libro de los Jueces”, donde propone una lectura positiva de la “anarquía”, porque descubre en la frase que abre y cierra los apéndices de Jueces “un gran potencial para la articulación contra los poderes hegemónicos y la búsqueda de alternativas” (Almada 2008: 44). Por eso dice que: “La pregunta principal que nos hacemos es cómo interpretar y responder a aquella situación de «anarquía» expresada en la afirmación de que “*no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía correcto*” (2008: 44). Teniendo en cuenta las dos alternativas de una lectura pro y otra antimonárquica, la lectura crítica a la monarquía como concentración de poder posibilita otros intentos para organizar la comunidad y lograr la *mishpat*, esto es, “el orden justo de gobierno”, marcado fuertemente en la tradición bíblica por la oposición a todo tipo de opresión, y la búsqueda de formas más igualitarias, participativas y descentralizadas de ejercer el poder. Hasta acá su propuesta. Lo que una/o (le) puede preguntar desde un posicionamiento feminista es si las mujeres pueden participar de ese orden justo de gobierno y cómo lo lograrían, ya que, a medida que avanza el libro de *Jueces*, vemos cómo su protagonismo se va invisibilizando y su agencia se va suprimiendo hasta llegar a su total aniquilamiento.

cosa que puede llegar a tocar también cuestiones referidas a la/s violencia/s de género. Así, Corinne Lanoir presenta las dos posturas cuando escribe:

Si se sigue la lectura deuteronomista, se leerá esencialmente Jueces como un alegato para restablecer el orden monárquico, en un tiempo de desorden político, moral y religioso. Pero también se puede leer Jueces como un impulso *para pensar en la posibilidad de un nuevo proyecto de sociedad* que podría surgir del centro mismo de la crisis, a partir de un análisis lúcido de los riesgos del poder, ya sea carismático, militar, tribal colectivo, religioso o real. En esta perspectiva de lectura, habrá que subrayar la importancia del humor, de la ironía y de la caricatura como herramientas de debate [...], *así como la combinación particularmente rica y sugestiva de las figuras masculinas y femeninas en estos textos.* (2008: 275, más las cursivas)

Ahora bien, al analizar comentarios de exégetas abiertos a la perspectiva de género, y más aún de aquellas/os que se posicionan explícitamente como feministas, se puede constatar que más de una vez en sus especulaciones sobre aquella repetida frase de *Jueces* “En ese tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que quería”, muestran aspectos que desenmascaran la violencia machista y/o proponen alternativas positivas. Así, por ejemplo, Renata Furst habla de una violencia exacerbada contra las mujeres al comentar en relación a la matanza y el rapto de mujeres en Yabés de Galaad y en Silo: “Las mujeres son el blanco de la rabia y un conveniente botín de guerra para las tribus de Israel” (2007: 52). Por su parte, después de enumerar en detalle los horrores narrados sucesivamente en los caps. 19, 20 y 21 de *Jueces*, Pablo Andiñach afirma: “Sería un error creer que lo contado responde a métodos habituales en aquellos tiempos. *La crueldad y la violación sexual nunca fueron consideradas conductas decentes y civilizadas por ningún pueblo*” (Andiñach 2012: 187, más las cursivas). Son para destacar también los desenmascaramientos que hace Phyllis Tribble cuando analiza la expresión “a sus propios ojos” en donde ella percibe la voz del editor de *Jueces* mezclada con la del narrador. La autora dice que dicha expresión recuerda la del anciano anfitrión a los hombres malvados cuando les entregó a su hija virgen y a la concubina: “Hagan con ellas lo que sea bueno *a sus propios ojos*” (19,24). Aun afirmando que el editor utiliza el horror que él mismo ha reportado para promover la monarquía, y

preparando así a los lectores para que la consideren favorablemente, Trible no se olvida que en los reinados de Saúl y de David se producen nuevas violencias, más de una vez contra mujeres. De allí la ironía con la que concluye, al parafrasear aquella expresión de *Jueces*: “En esos días había reyes en Israel, y la realeza hacía lo que era correcto a sus ojos” (Trible 1984: 84). Continuando con su estudio, y utilizando una vez más la paráfrasis, pero ahora para mostrar una alternativa positiva, contrasta la violencia típica del régimen patriarcal oponiendo historias de hospitalidades. Destaca, entonces, de manera particular, la historia de Rut —esta vez sí, una historia de hospitalidad no negada—, porque en la Biblia Griega ésta le sigue inmediatamente a la historia de la concubina, recordando que aquella también es una historia de hospitalidad, pero esta vez en versión femenina (cf. II.4.6.4).

Para terminar este punto recuerdo lo que señala Mercedes Navarro Puerto una vez que se refería a aquella frase “Por entonces no había rey en Israel...”. Dice que “emerge en la voz del narrador”, quien se sirve “del culmen de la violencia para sentar una base experiencial a la monarquía. En Israel se necesita orden, un control, que solo un rey puede proponer” (1995/a: 124). En esto el comentario de la autora no difiere del que se lee habitualmente en los estudios sobre este pasaje bíblico. Pero inmediatamente agrega una frase que denota su mirada feminista: “La historia posterior mostrará que, en lo que a violencia contra las mujeres se refiere y a la vinculación sexo-violencia, las cosas no cambiarán demasiado [...] La violencia contra las mujeres, en razón del sexo, recorrerá toda la historia posterior” (124).<sup>327</sup>

#### 4.3- Los personajes: focalización de los mismos

Desde un posicionamiento creyente, exégetas cristianos que utilizan el método narrativo para sus análisis bíblicos, entienden que en la Biblia se encuentran con un importante y rico material narrativo que refleja quién es el ser humano a partir de narraciones, de relatos biográficos. Ellas/os sostienen que, por el enorme realismo que conservan estos relatos, se presentan muy cercanos a los hombres y las mujeres de todos los tiempos, afirmando que las narraciones bíblicas han funcionado al

---

<sup>327</sup> Se refiere entonces al abuso de David sobre Betsabé y el consiguiente asesinato de su esposo para ocultar el delito (2 Sam. 11) y a la violación de su hijo Absalón contra su hermana, Tamar (2 Sam. 13), ambos episodios ocurridos durante el reinado de David, máximo representante de la monarquía para los israelitas.

modo de categorías antropológicas. Por eso, cada lector/a puede reconocerse en los distintos personajes, descubre sus limitaciones y sus posibilidades, aprendiendo algo de sí mismo y de los demás: “En las narraciones se encuentran los pueblos consigo mismos, se reinventan, se redescubren, se rehacen” (Navarro Puerto 1993/a: 424). No serían, entonces, discursos sobre realidades abstractas, solo ideas, sino proyecciones de la misma realidad de la vida.

En cuanto a la constitución de los relatos propiamente, se dice que la trama es primordial, porque ésta es la que posibilita un guión coherente. Según Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, “se denomina *trama* a esa estructura unificadora que enlaza las diversas peripecias del relato y las organiza en una historia continua. La trama asegura la unidad de acción y da sentido a los múltiples elementos del relato” (2000: 68). Ahora bien, ejecutando un papel de la trama del relato, los personajes son los que permiten que ésta se despliegue. Existe, entonces, una íntima relación entre trama y personajes: “Los personajes son el rostro visible de la trama: la suscitan, la alimentan, la visten; sin ellos, la trama queda reducida al estado de esqueleto. A la inversa, un puñado de personajes no hace relato mientras no venga una trama a ponerles en recíproca relación” (2000: 96).

En definitiva, los personajes son fundamentales para un relato. Funcionando como *agentes*, ellos desempeñan un papel en el desarrollo de la historia. Por eso, es importante que los personajes actúen y que éstas, sus acciones, se unan entre sí en una trama coherente. En las narraciones las acciones quedan expresadas por los verbos. Estos son “las piedras angulares del discurso. Son ellos los que lo llevan, lo guían, lo vertebran, lo hacen avanzar” (Navarro Puerto 1993/a: 428)

En cuanto a su clasificación, es posible catalogar a los personajes según diversos criterios: a) según su número, son *singulares* o *colectivos*. b) según su grado de presencia en el relato, son *protagonistas*, si juegan los primeros papeles y se sitúan en los primeros planos, si son los “héroes”<sup>328</sup> del relato; *secundarios*, si sus papeles son accesorios; y *figurantes*, cuando funcionan como “telón de fondo”, habitualmente con un papel pasivo o casi pasivo.<sup>329</sup>

---

<sup>328</sup> Más allá que algún teórico en literatura pueda cuestionar esta expresión, explicando la exégesis bíblica narrativa lo denominan así Moitel: “El héroe, actor principal” (1997: 28-30); “El héroe” (1999: 38), y Ska, Sonnet y Wénin: “El héroe del relato y el que tiene el poder” (2001: 31-32).

<sup>329</sup> Para la clasificación de los personajes, cf. Marguerat y Bourquin, 2000: 98-102; Ska, Sonnet y Wénin, 2001: 28-33.

Para el análisis que sigue he agrupado los múltiples personajes que aparecen en Jue. 19-21 según alguna característica que permite un estudio en parejas, presentando dichas parejas con una pregunta en cada uno de los subtítulos. Así, planteando esos interrogantes, pretendo reflejar uno de los caminos más utilizados por las/os exégetas feministas, el de la hermenéutica de la sospecha, en tanto aquellas/os no se conforman con los textos tal cual aparecen, sino que buscan indicios que posibiliten otras verdades, esas grietas donde un/a exégeta creyente descubre la revelación de Dios que se manifestaría allí, en esas fisuras, subvirtiendo las interpretaciones hegemónicas.

#### 4.3.1- *El levita y la concubina: ¿solo él es protagonista?*

Estos dos personajes aparecen como contrapuestos a lo largo del relato de *Jueces*. Eso es, justamente, lo que destaca Phyllis Tribble cuando analiza la frase “En la serranía de Efraín vivía un levita que tenía una concubina de Belén de Judá” (19,1), presentándolos como opuestos en base a distintas polaridades, esto es, sexo,<sup>330</sup> status y geografía (1984: 66). Dice que si bien esas polaridades se equilibran –hombre↔mujer; levita↔concubina; Efraim↔Belén<sup>331</sup>–, la disonancia en su significación es notoria. Él no es cualquier varón: es un levita,<sup>332</sup> por lo cual su posición es honorable con respecto a otros varones; por el contrario, ella es una concubina, lo que la ubica por debajo de otras mujeres. Según la autora, es “virtualmente una esclava, posesión de un hombre para sus propios propósitos” (1984: 66). No puede extrañar que la conclusión de su presentación sea ésta: “Él es sujeto. Ella objeto” (1984: 66). Es para destacar en relación a esta situación que, en

<sup>330</sup> Habitualmente habla de “sexo” no de “género”. En 1984, cuando escribe su libro, todavía no estaban suficiente incorporadas las teorías de género en el ámbito de la teología.

<sup>331</sup> La primera como un remoto e inespecífico lugar montañoso en el norte del país y el segundo como un pueblo accesible y familiar en el sur.

<sup>332</sup> Levitas: especie de bajo clero, ejercían funciones subalternas, primero en los santuarios locales diseminados a lo largo de todo el territorio, y luego, cuando éstos fueron suprimidos por la reforma religiosa del rey Josías (siglo VII a.C.), en el templo de Jerusalén: preparaban los sacrificios, percibían los diezmos, se encargaban de la música y la limpieza. Su nombre proviene de la tribu de Leví, que no había recibido tierra cuando el pueblo se instala en Canaan, porque su única herencia era el mismo Señor, y su oficio exclusivamente religioso. Esto se basa en la idea de que también a Yahvé se le presentan ofrendas humanas, pero como éstas no pueden ni deben ser sacrificadas, Él las toma para su servicio (Nm. 8,5-26, sobre todo, vv. 16-18). Dado que los levitas no poseían territorios, se ordena a cada israelita cederles parte de su heredad, ya que el servicio a Yahvé no excluye la necesidad de poseer un espacio propio para sí y para su familia (cf. Nm. 35, 1-8; Jos. 21).



su estudio, la mayoría de las veces Tribble se refiere al levita con el apelativo “el amo”, cosa que no es habitual en otras/os exégetas que comentan este pasaje bíblico.

Quizás sea justamente por este modo en que la presenta el narrador de *Jueces* que más de una vez, en los análisis sobre este pasaje, ni se nombra a la concubina o se la nombra sólo de paso. Así, por ejemplo, en su comentario sobre el cap. 19, Luis Alonso Schökel comienza afirmando que “el *protagonista* de estos capítulos es *realmente* la confederación [de tribus]” (1996: 511, más las cursivas), y se detiene luego en el padre de la concubina, el levita, el forastero hospitalario y los habitantes de Guibeá. A las mujeres –la concubina y la hija del hospedero– apenas las menciona para explicar lo que suponía el concubinato en la legislación vigente y para señalar cómo son ofrecidas a los violadores “como comida echada a las fieras para aplacarlas” (1996: 513). Por el contrario, las/os biblistas feministas fijan su atención en la concubina como personaje importante de la narración, aún a pesar del anonimato y el silencio con el cual el narrador ha pretendido invisibilizarla. Así, Mercedes Navarro Puerto no sólo focaliza centralmente en la mujer, sino que, además, lo explicita:

Esta historia se puede leer desde diversos ángulos. Los comentarios suelen hacerlo desde el conflicto intertribal que desencadena el crimen, sin prestar apenas atención al crimen mismo. O también suelen comentar los tres actos desde la violación del principio de hospitalidad. Es decir, *se suele leer en claves masculinas*. Yo voy a realizar mi lectura desde la víctima, la que no tiene voz, la que es violada y maltratada hasta la muerte. *Voy a realizar mi lectura desde la concubina del levita.*” (1995/a: 125, más las cursivas)

Aunque pueda aparecer como contradictorio, un modo de visibilizarla es por el señalamiento de los mecanismos a través de los cuales el mismo narrador y sus posteriores intérpretes la han invisibilizado, entre los que sobresale el del anonimato que, como dice Edesio Sánchez, supone “la deconstrucción de la capacidad de nombrar, de dar significado e identidad” (2005: 659).<sup>333</sup> Cheryl Exum lo señala

---

<sup>333</sup> El autor le asigna también otra función literaria al anonimato en el libro de *Jueces*, sobre todo en estos últimos caps.: “La universalización de los personajes y los eventos, ya que cada levita, cada suegro, cada anfitrión y aun cada individuo de la sociedad israelita cometía toda clase de atropellos y actos brutales «desde Dan hasta Berseba» (20,1). Con este recurso se afirma además que cada concubina «desde Dan hasta Berseba» podría ser violada, asesinada y desmembrada” (2005: 659).

particularmente con respecto a la concubina: “El anonimato de la mujer que es violada en patota en Jueces 19 alienta a los lectores a no considerarla como una persona con su propio derecho” (1993: 176). De allí que convoque a contrarrestar esa estrategia literaria que lleva a distanciar al lector del personaje, proponiendo darle un nombre a la mujer. La llama *Bath-sheber*, en base al verbo *shabar* que en hebreo significa romper, quebrar en partes, lo que se traduciría como “hija rota”, o, simplemente, “ruptura”, como la designa Navarro Puerto (2005: 22). Por otra parte, es por demás significativo la explicitación que Exum hace de su posicionamiento crítico feminista a través de este gesto de nombrar y del significado del nombre. Dice:

Teniendo en cuenta que *propongo sobre-interpretar este texto*, tengo intención de que el nombre de Bath-Sheber signifique el rol que la crítica feminista juega en abrir la ideología falocéntrica del texto y exponer los mensajes enterrados y codificados que brinda a las mujeres –mensajes en los que se apoya el control de las mujeres para mantenerlas en su lugar–. Ambos, *nombrar a la mujer y hacerla el foco de nuestra pregunta*, son movimientos interpretativos que *la devuelven a la posición de sujeto que la narrativa androcéntrica destruye*. (1993: 177, más las cursivas)

Asumiendo, entonces, que tanto el levita como su concubina pueden ser considerados como protagonistas, aunque aparezcan en el relato con agencias tan diferenciadas, cabe analizar lo que las/os exégetas afirman sobre cada uno de estos personajes.

En cuanto al levita, desde un posicionamiento patriarcal, Luis Arnal Dich afirma que “no se sabe el por qué, pero lo cierto es que la mujer montó en cólera contra él, lo abandonó y se marchó a casa de sus padres. Al cabo de cuatro meses, el buen levita se fue a Belén para reconciliarse con ella” (1968, 186). El contraste entre los modos de plantear las acciones del levita y las de la concubina es notorio. Las de ellas aparecen como las de una persona caprichosa: “montó en cólera”, los gestos los hace “contra él” y suponen un “abandono”.<sup>334</sup> Las de él, aparecen más

---

Dan y Berseba eran las poblaciones situadas respectivamente en el extremo norte y en extremo sur, por lo que, nombrándolo de ese modo, los israelitas se referían a todo su territorio.

<sup>334</sup> Es para señalar que Phyllis Tribble habla de la concubina como *la abandonada*, y esto es tan central para ella que lo afirma en los títulos de dos apartados: “Búsqueda y abandono” (1984: 67-70); “Un interludio de abandono continuo” (1984: 70).

razonadas y razonables. No en vano Arnal Dich lo presenta como “el buen levita”. Ahora bien, decir que es un “buen levita” es una expresión que se puede considerar innecesaria, excesiva y hasta absurda, en tanto el texto en sí mismo no posibilita tal consideración.<sup>335</sup> Sin embargo, no debe extrañar dado que, desde una perspectiva patriarcal, el levita aparece como “bueno” por el solo hecho de ser un varón y, mucho más, por ser un levita, es decir, un hombre consagrado. Muy por el contrario, cuando Edesio Sánchez analiza sus acciones, lo hace con palabras durísimas: “En medio de la ambigüedad del momento, el levita no lo pensó dos veces, tomó a su mujer y la arrojó a la calle para salvar su propio pellejo y demostrar que le importaba más su seguridad y bienestar que la vida de su mujer” (2005: 660). Cada elemento que agrega a su comentario es un elemento más que remarca la maldad del levita: señalar que la acción que realiza –“arrojar” fuera a su mujer– le surge espontáneamente ya que “no lo pensó dos veces”; el motivo por el cual la realiza –“salvar su propio pellejo”–; y cómo se juega su subjetividad en dicha acción –no mira más que “su” seguridad y bienestar sin importarle la vida de su mujer–. En la frase que sigue ratifica categóricamente la maldad de aquel hombre:

El cuadro que pintan los vv. 27-28 es patético. Después de *una noche tranquila* en casa, el levita se levanta y “abre las puertas para proseguir su camino”. No abre la puerta para ver cómo está su mujer, hacer algo para socorrerla y buscar el castigo de los violadores. Su intención no era otra que la de *abandonar* el lugar y *a su mujer*, para llegar *seguro* a su casa. Al ver a su mujer “tendida a la entrada de la casa, con las manos en el umbral”, le grita: “¡Levántate, vámonos!”, sin dejarse impresionar por la tragedia. (Sánchez 2005: 660, más las cursivas)

Otro elemento para caracterizar al levita es su condición de tal, esto es, su realidad de hombre consagrado. He afirmado que en el comentario de Luis Arnal Dich suponemos dicha condición como base de su consideración de este hombre como “buen levita”, aunque de hecho no lo explicita. Mercedes Navarro, en cambio, destaca justamente lo que supone “el estatuto del levita en el que el narrador coloca

---

<sup>335</sup> Se puede decir a favor de Arnal Dich que esta locución es utilizada más de una vez como una expresión coloquial, común en el español, para decir no que sea un “hombre bueno”, sino “el hombre del que estamos hablando”. No obstante, en el modo que el autor opone al levita y a la concubina, entiendo que en esta cita aparece implícita la idea de que él “*es* bueno”, por lo cual el uso de la expresión “el buen levita” no sería un uso tan inocente.

al protagonista”, ya que “con ello ofrece una clave de lectura importante a la comprensión de la historia. La muerte de la mujer está marcada por el sacrificio del *sacerdote*” (1996: 158). Por eso va a señalar la parodia “sacrificial” que él realiza, pero también la crueldad e inutilidad de este sacrificio:

A diferencia de otras historias, ésta no informa al lector de nombres propios. El levita anónimo es eso, un levita, más que un personaje definido, a merced de su propio rol que se vuelve contra él y los de su tribu. Su cuerpo permanece incontaminado gracias a la violación y asesinato de su concubina. Pero después de hacer doce trozos de su cuerpo, en un vano intento de borrar las huellas, queda marcado en su rol sacerdotal con la marca de la sangre y el sacrificio humano que invalida cualquier otro rito. El cuerpo de la mujer es de manera especial, ya muerto, una denuncia de la ineficiencia de los sacrificios, así como de su crueldad. Éste no sólo no evita el derramamiento de sangre, sino que incita a él. (1996: 160-161)

También la BNP desenmascara al levita, y lo hace de un modo particularizado y extenso en su comentario al cap. 20. Al reseñar la asamblea de Mispá, se refiere a la maldad del levita, cosa que se evidencia “cuando *deliberadamente miente y manipula la muerte de su concubina para su propio interés* frente a los hijos de Israel”, más aún cuando “omite decir que *su negligencia y su maldad* fueron las *verdaderas causantes* de la muerte de la concubina” (Equipo Internacional, 2008: 350, más las cursivas). Quien comenta presenta entonces una denuncia pormenorizada, puntualizando punto por punto, se diría que “machacando”, los gestos del levita que corroboran dicha maldad:

*En primer lugar*, no dice que tuvo la oportunidad de pasar la noche en otra ciudad (19,11). *En segundo*, tampoco les comenta que él era el objeto de la violencia fálica de algunos hombres de Guibeá (19,22). *En tercer lugar*, bajo ningún concepto les informa que él fue quien empuja a la concubina fuera de la casa. *Por último*, el levita omite contar que encontró a la concubina en el umbral de la puerta, posiblemente aún con vida, pero, en lugar de ayudarla, terminó matándola para mover al pueblo entero a mostrar solidaridad con su deshonrada persona. (Equipo Internacional, 2008: 350-351, más las cursivas)

En definitiva, lo presenta como un hombre maquiavélico que manipula a todo el pueblo para lograr sus propósitos, cosa que también denuncia Mercedes Navarro Puerto cuando habla de sus “omisiones y mentiras” (2013, 124-128).<sup>336</sup>

Conectando este comentario con el párrafo anterior, surgen las dudas de por qué, haciendo una denuncia tan detallada<sup>337</sup> y utilizando expresiones tan fuertes y significativas,<sup>338</sup> quien comenta en la BNP no señale nunca lo que supone la condición de levita, ya que, desde una perspectiva feminista, se entiende como una de las claves de interpretación, y una clave fundamental. Una vez más, desde la hermenéutica de la sospecha, surge la pregunta si será justamente por su posición de hombre consagrado.

En relación a la concubina, personaje que aparece como contracara del levita. Phyllis Trible muestra su progresiva invisibilización, proceso que se da desde la primera escena del relato: “El padre saluda al amo con alegría. En el momento que se abrazan, la mujer que los reunió *se desvanece de la escena*. Ciertamente, *este ejercicio de la hospitalidad oriental es un ejercicio de vinculación masculina*” (Trible 1984: 68, más las cursivas). Remarca, además, el contraste entre la negatividad absoluta en relación a ella y el “todo” en relación al levita y su suegro: “*Ninguna comida, ni bebida, ni compañía recae sobre la mujer. Pero los hombres lo disfrutaban todo*” (1984: 68, más las cursivas), cosa que se repite en los días sucesivos: “*Los dos hombres comen juntos, excluyendo de nuevo a la mujer*” (1984: 69, más las cursivas). Por su parte, Edesio Sánchez afirma también esta exclusión de la mujer al señalar que “de acuerdo con el v. 3, se supone que el levita tenía como propósito «contentar» a su mujer. Pero no fue así. Nada en el texto muestra que el levita cumplió su propósito. Más bien, fue el padre de la joven quien prestó una gran atención a su yerno” (2005: 660).

Ahora bien, aun cuando Trible reconoce la rivalidad de los dos hombres, destaca también su complicidad, lo que muestra que en la fratría de los varones se

---

<sup>336</sup> Dice, por ejemplo, que “el resumen del levita es mentiroso y manipulador. El lector, que ha leído la escena del cap. 19, percibe omisiones graves, como que fue él mismo quien la echo a los hombres que lo reclamaban, de manera que oculta conscientemente su propia responsabilidad en lo sucedido para dar la imagen de único agraviado” (2013: 125).

<sup>337</sup> Apunta, por ejemplo, “en primer lugar”, “en segundo”...

<sup>338</sup> “Maldad”, “deliberadamente”, “miente”, “manipula”, “negligencia”, “violencia fálica”, “él empuja”, “maquiavélicamente”...

dejan de lado los conflictos cuando se trata de afirmar sus roles, sus lugares por encima del de las mujeres (cf. 1984: 68-69). Esta rivalidad mezclada de complicidad se repite en una de las escenas posteriores en la que el anciano extranjero llama “hermanos” a los hombres de Guibeá, a pesar de su manifiesta hostilidad (cf. Jue. 19,23). En cuanto al levita y al padre de la concubina, Trible señala:

La lucha de poder entre los dos hombres resalta la condición de la mujer que los reunió, a la cual ellos y el narrador<sup>339</sup> han ignorado. A diferencia de su padre, la hija no tiene discurso. A diferencia de su amo, la concubina no tiene poder. Un viaje para “hablarle a su<sup>340</sup> corazón” se ha convertido en una visita para vincular el corazón de los varones,<sup>341</sup> sin ningún discurso para ella. Lo que el amo se había propuesto, lo deja totalmente de lado para disfrutar la hospitalidad y la competencia con otro hombre. La mujer sufre el abandono. (1984: 69)

Por otra parte, al relacionar a la mujer con los demás personajes, la autora ratifica su inferioridad, también con respecto al siervo. Muestra así que la mujer es ubicada en la categoría de posesión del amo, junto a su siervo y al par de burros con quienes marcha el levita. En el diálogo entre el levita y su siervo, los dos hombres ignoran de nuevo a la mujer. “Si el siervo está subordinado a su amo, *ella es inferior a ambos. Su sexo como mujer, no su estatus de sierva, la vuelve impotente*” (1984: 70, más las cursivas).

Otro rasgo con el cual el narrador caracteriza a la concubina es su silencio. La mujer no habla en todo el relato, como señala Trible: “El reparto de personajes es predominantemente masculino: un levita, un siervo, un padre, un anciano y un grupo de hombres [...] Los hombres sí hablan, incluso el siervo, pero las mujeres<sup>342</sup> no dicen nada” (1984: 66). Ahora bien, Mercedes Navarro Puerto señala que la concubina habla a través de su cuerpo, en lenguaje no verbal. A las palabras que las acciones de los violadores de Guibeá escribieron en su cuerpo, les siguen otras que la concubina pronuncia con su gesto de arrastrarse hasta la casa y caer en el umbral, esa casa donde su marido se había resguardado protegido. Dice:

---

<sup>339</sup> Explicitándolo, la autora suma también al narrador en este proceso de invisibilización de la concubina a través de la ignorancia.

<sup>340</sup> “Her”: el de ella.

<sup>341</sup> Utiliza la expresión “males”: masculinos.

<sup>342</sup> Se refiere no sólo a la concubina, sino también a la hija del anfitrión (Jue. 19,24).

La descripción del cuerpo muerto<sup>343</sup> de la mujer como *caído en la puerta de la casa y sus manos sobre el umbral* hacen de él una palabra trágica, en lenguaje no verbal, para que el lector vea e interprete. El narrador ha evitado el término *muerto* para poder hacer visible a ese cuerpo implorante y caído. De esta forma, los abusos de los hombres no han podido con el grito final de sus manos. Pero ese cuerpo denuncia la sordera del marido que no la ha *escuchado* a pesar de que pretendía, literalmente, *hablarle al corazón* (Jue 19,3) cuando iba a buscarla a la casa de su suegro. (1996: 159)

En definitiva, este cuerpo que yace con las manos en el umbral es una palabra de acusación al marido, al padre y al hospedero de una hospitalidad hipócrita donde sólo los hombres tienen cabida y (los cuerpos de) las mujeres –hijas o esposas, solteras o casadas– terminan sirviendo como escudo humano.

Comencé el análisis sobre estos personajes diciendo que los exégetas que leen este relato desde una mirada patriarcal consideran sólo al levita como protagonista, dejando de lado a la concubina. Así, se puede señalar que no la tuvieron en cuenta como personaje al entender que ella no actúa, olvidándose de mencionar su gesto de regresar a la casa de su padre, dado que referirse a ese gesto significaría reconocer en ella un acto de autonomía. Es más, si no lo olvidan, lo (mal)interpretan como un gesto de infidelidad. Por el contrario, las y los biblistas feministas también la reconocen como personaje fundamental de la narración, aún a pesar de su anonimato y su silencio con el cual se la invisibilizó. Por todo esto, y asumiendo una vez más la hermenéutica de la sospecha, resumo este apartado afirmando que coincido con estas/os última/os en su consideración de la concubina también como protagonista, cosa que quise expresar a través de la pregunta con la que los agrupé: *El levita y la concubina: ¿sólo él es protagonista?* O, dicho de otro modo: ¿la concubina es sólo un personaje secundario, nada más que “una actriz de reparto”?

4.3.2- *El padre de la concubina/suegro del levita y el hospedero/anfitrión: ¿complicidades y/o antagonismos con el levita?*

---

<sup>343</sup> En otros análisis sobre Jue. 19 que Navarro escribe posteriormente, la autora se refiere a la posibilidad de que la mujer estuviera moribunda en ese momento y que fuera el mismo levita quien la (re)matara luego, sacrificándola en su propia casa (cf. 2005: 22-23; 2013: 106-108).

Ambos personajes son presentados habitualmente en relación al levita como dos duplas. Lo hospedan y banquetean con él, por lo que la hospitalidad se destaca en ambos casos como un tema clave a través de expresiones tales como “pasar la noche” (repetido en los vv. 19,4.6.7.9.10.11.13.15 [x 2].20; 20,4), “comer y beber”, “reparar fuerzas” y “pasar un momento agradable”. Aparecen, además, gestos y frases de acogida, como el que realiza el padre de la concubina, quien “al verlo, le salió al encuentro lleno de alegría” (19,3), o lo que dice y hace el anciano extranjero: “«La paz esté contigo. Yo proveeré a todas tus necesidades. No pases la noche en la plaza». Entonces lo llevó a su casa y dio de comer a los asnos. Y ellos se lavaron los pies, comieron y bebieron” (19,20-21).

Particularizando el análisis de los personajes, el padre de la concubina y suegro del levita aparece pocas veces en los comentarios de los exégetas, y lo hace generalmente en aquellas/os que están abiertos a una perspectiva de género. Así, Edesio Sánchez se detiene en dicho personaje, afirmando que se lo ve con una hospitalidad “de veras «abrumadora». Contrasta radicalmente con la «falta de hospitalidad» de los habitantes de Guibeá” (2005: 660). Aun reconociéndole dicha hospitalidad, lo analiza con una mirada crítica, ya que lo considera también a él entre los machistas que sostienen el patriarcado vigente, un machismo que deja de lado a las mujeres, en este caso, a la hija. Por eso, señalando que en ninguna parte del relato el levita cumplió con su primer propósito de “hablar al corazón” de su mujer, Sánchez dice que

[m]ás bien fue el padre de la joven quien prestó una gran atención a su yerno. El “alegró y contentó el corazón” del levita (vv. 5.8 y 9). La mujer, en cambio, quedó marginada: [...] no participa en la fiesta de hospitalidad, no profiere palabra alguna para quejarse o pedir lo que le corresponde. *Esta actitud de parte del padre desenmascara y pone al descubierto el machismo arraigado en las costumbres israelitas de aquellos tiempos.* (660, más las cursivas).

Es lo que ratifica Mercedes Navarro cuando dice que “el padre se apodera de la acción y el protagonismo, junto con el levita, hasta ocultar narrativamente a la mujer” (2013: 91).<sup>344</sup> Por su parte, Pamela Reis es una de las que más

---

<sup>344</sup> Esto lo afirma en referencia al v. 3, donde la joven aparece todavía con cierto protagonismo al ser ella quien “lo hizo entrar en la casa de su padre”.



detalladamente ha analizado esta primera escena del levita en la casa de su suegro. Entre otras cosas, combinando la repetida frase “comieron y bebieron” con la expresión “alegrarse” o “pasar un momento agradable”, la autora llega a la hipótesis de ciertos abusos por parte de ambos, sobre todo en la bebida, lo que haría más vulnerable la situación de la mujer, atrapada entre su padre y su marido, en definitiva, indefensa en las casas de ambos. En cuanto al padre, propiamente, Reis muestra el uso de la ironía por parte del narrador:

[L]as seis repeticiones de la frase “padre de la mujer” martillan en nuestra conciencia la vulnerabilidad de la mujer y el parentesco familiar del padre e instan al lector a contrastar el vínculo del hombre con su conducta. Él es su padre, padre, padre, padre, padre, padre, pero él no actúa como su padre. La insistencia en el parentesco de él y en el peligro de ella desnuda la perversidad e indiferencia del padre hacia la dificultad de su hija, y el lector reconoce que no es a la mujer si no al padre a quien denigra el autor. (Reis 2006: 133)

Mercedes Navarro confirma la situación de vulnerabilidad de las mujeres jóvenes, mujeres que todavía no habían tenido hijos, porque “la maternidad es lo que asegura el lugar de una mujer en su propio ámbito, el ámbito familiar” (2013: 92). Por otra parte, plantea la hipótesis de que, en definitiva, el conflicto no es entre el levita y su mujer, sino que lo que se perciben son tensiones entre diversos modos de matrimonios, por lo que en esta escena, “[s]i el levita va en busca de su mujer a la casa del suegro, ya que se trata de un matrimonio virilocal, *el conflicto se encuentra entre el marido y el suegro a causa de la mujer e hija*” (90, más las cursivas). Para esta autora, este conflicto se va a desplazar en las escenas siguientes hacia otros grupos, lo que me permite señalar el otro personaje de la dupla que se ve en este apartado: el hospedero, caracterizado además como anciano y extranjero.

Phyllis Tribble también apunta al conflicto entre hombres. Así, refiriéndose al grupo de los de Guibeá que exigen al anciano que les entregue al levita para abusar de él, afirma: “el poder masculino confronta al poder masculino” (1984: 74). Se refiere, entonces, al anfitrión, diciendo:

Pero el señor de la casa puede hacer más que prohibir. Puede ofrecer una alternativa. Para contrabalancear la prohibición, él da un permiso [...] “Miren, ahora”, él exclama, “¡mi hija virgen y su concubina!” (19,24). Él

ofrece dos objetos femeninos, para proteger al varón<sup>345</sup> de un grupo de “hermanos” malvados. (1984: 74)

Así, resaltando con comillas la expresión “hermanos” (cf. Jue. 19,23), Tribble desenmascara el doble juego de rivalidad y complicidad en la fratría de varones. Del anciano señala que pasó de ser “protector” a “procurador” y que oficia de “mediador entre hombres”, dando a cada lado lo que quieren. Pero dice más: como amo, cuando entrega a las mujeres no pone ninguna restricción en su “uso”, una expresión que refuerza la percepción de las mujeres como meros objetos. Por el contrario, “les da a los varones malvados licencia para violarlas”. Eso mismo revela cómo se considera de modo opuesto la violación de un hombre y la de una mujer: “Si se hace a un hombre, tal acto es una cosa vil; si se hace a mujeres, es «lo bueno» a los ojos de los hombres” (1984: 74). Así, el conflicto entre hombres pudo ser solucionado a través del sacrificio de las mujeres. Tribble denuncia que, en definitiva, “las reglas de la hospitalidad en Israel protegen sólo a los hombres. El anciano tiene también una huésped femenina y ninguna hospitalidad la resguarda” (1984: 75).

Por su parte, Mercedes Navarro Puerto muestra al anciano argumentando en favor de la sensatez y de la hospitalidad, para lo cual ofrece como “objeto de intercambio” no sólo a su propia hija, sino también a la mujer del levita, “algo aparentemente espontáneo, que, sin embargo, pone de relieve un gesto indebido, ya que él no puede disponer de la concubina, a no ser que el mismo huésped se la haya ofrecido previamente” (2013: 103). Esto es lo que permite suponer que había sido dada previamente en hospitalidad sexual.<sup>346</sup> Según la autora, este esfuerzo por proteger al huésped a cualquier precio,

[p]one de relieve algunos de los pilares más arraigados del sistema patriarcal en lo relativo al valor de los géneros, a la centralidad del varón en las leyes y el derecho, la percepción de la diferencia sexual entre las posiciones

---

<sup>345</sup> No dice “man”, si no “male”: masculino.

<sup>346</sup> A pie de página Navarro aclara que sería “algo extraño en sí mismo, puesto que las costumbres eran justamente las contrarias: el hospedado era obsequiado con la entrega sexual de algunas de las mujeres del anfitrión” (2013: 103, nota 113). Se puede argumentar, sin embargo, que se podría sostener esa posible entrega de su concubina por parte del levita como algo coherente con los rasgos con que el narrador pinta a este personaje a lo largo de todo el relato en tanto centrado en sí mismo y traidor.

masculina y femenina, los límites de la hospitalidad en razón del género y la indefensión de las mujeres, hijas y esposas, dentro y fuera de la casa (su género, como peligro permanente) [...] La negociación en el umbral revela el verdadero lugar y el verdadero estatuto de las mujeres en la organización patriarcal. (2013: 103)

Ya hice referencia a la crítica desenmascaradora que Edesio Sánchez hace del machismo al referirse al padre de la concubina. Dicha crítica no se agota allí. Habla también del hospedero, diciendo que “por encomiable que haya sido la actitud del anciano de Guibeá al recibir en su casa a los peregrinos de Efraín, una vez llegado el momento de la verdad fue tan esclavo de las costumbres patriarcales e insensible como el levita, su suegro y los habitantes de esa ciudad” (2005: 660). Muestra, entonces, cómo este hombre, en defensa del honor masculino, prefirió salvar la integridad y dignidad del levita, antes que proteger la integridad y dignidad de su propia hija y de la concubina del levita, dos mujeres en relación a las cuales se esperaba que fuera su protector, ya que él era el señor de su casa. Si comparamos lo anterior con lo que afirman Luis Alonso Schökel o George Auzou, sus posturas aparecen muy diferentes, se podría decir opuestas a las de Sánchez. Schökel señala: “El anciano es un forastero que hospeda a otro forastero. *Nada puede contra la población local que rodea la casa amenazando; antes que sacrificar a su huésped, prefiere sacrificar a su hija doncella.*” (1996: 512-513, más las cursivas). Por su parte, Auzou afirma: “El anciano hace hincapié en los derechos de hospitalidad [...] Y para salvaguardar esos derechos, *se ve constreñido* -como había querido hacer Lot- a entregar a su mujer y la de su huésped a los apetitos furiosos de aquellos miserables gibeítas. Por lo demás, *sólo* la belemita es sacrificada” (1968: 318, más las cursivas). Insisto: el contraste en las perspectivas de estos autores con las/os que analicé con anterioridad es evidente.

Por último, he denominado este apartado *El padre de la concubina/suegro del levita y el hospedero/anfitrión: ¿complicidades o antagonismos con respecto al levita?* Formulo esta pregunta porque más de una vez estos personajes son presentados en relación al levita, constituyendo con éste dos duplas que aparecen fluctuando en sus actitudes entre la complicidad y el antagonismo. Esto es lo que, en definitiva, muestra el relator, con algunas diferencias según a qué dupla se esté

refiriendo, al presentarlos actuando como cómplices al banquetear juntos, alegrarse a lo largo de sucesivas noches, entregar a “sus” mujeres –el hospedero a su hija, el levita a su concubina, y hasta se podría sospechar del propio padre de la concubina cuando le cede su hija al levita permitiéndole que deje su casa tan tarde a pesar del peligro que esto suponía– aquellos para salvar sus pellejos, éste para no confrontar con su yerno. Por otro lado, en el caso de la primera dupla, bajo la aparente complicidad se pueden vislumbrar ciertas rivalidades cuando se trata de hacer prevalecer los derechos sobre la hija o concubina, según a cuál de los hombres nos refiramos. Mi pregunta indaga sobre todo por el origen de esas complicidades y antagonismos. Pues bien, entiendo que la propia estructura patriarcal supone una organización sociocultural donde la subjetividad de los varones se construye con la aprobación de otros varones, aunque estos pertenezcan a otras fratrías y hasta fratrías contrarias (cf. I-1.1.2.5 y I-1.2.2.1). Y en función de esta aprobación –explícita o implícita, consciente o inconsciente– será necesario en algún momento sacrificar a las/sus mujeres. Por otra parte, se pueden sacrificar dado que ellas no tienen el mismo valor, la misma dignidad, que otro varón.

#### *4.3.3- Los hombres de Guibeá y los israelitas: ¿fratrías tan distintas?*

Vale aclarar que cuando el relato se refiere a los hombres de Guibeá –de Gabaa según otras traducciones– o guibeítas, se trata de los nombrados en Jue. 19,22, “los hombres de la ciudad, gente pervertida”, que rodearon la casa exigiendo al anciano hospedero que les entregue al levita, su huésped, para tener relaciones sexuales con él. Serán los que luego abusen de la concubina cuando él se las entregue, violándola durante toda la noche hasta dejarla abandonada al amanecer (v. 25). Por su parte, los israelitas aparecen desde el final del cap. 19, cuando el levita les envía los pedazos del cuerpo descuartizado de su mujer y los convoca para decidir qué hacer, llevándolos a la guerra (cap. 20) y tratando de resolver la situación de la tribu de Benjamín para que no desaparezca (cap. 21). A lo largo de estos capítulos aparecen con distintas expresiones: “los israelitas”, “la comunidad”, “las tribus (de Israel)”, “la Asamblea del pueblo de Dios”, “todo el pueblo”, “nosotros”, etc., todas expresiones que hacen a la idea de un colectivo unido, un “todo”.

En cuanto a los guibeítas, comienzo por John Mc Kenzie, porque entiendo significativa una afirmación suya a la hora de reflejar posicionamientos de género:

El ataque de los hombres de Gabaa y la reacción del levita y de su anfitrión, es algo que no comprende *el lector moderno*. La violencia y *la sensualidad antinatural* de los hombres de Gabaa son más comprensibles que la prontitud del posadero y del levita en entregar a la hija de aquél y a la mujer de éste en sustitución de sí mismos. Aquí ellos dejan traslucir dos convicciones que eran *aceptadas en su mundo* y que *en el nuestro son intolerables*: el sagrado carácter de un huésped y la absoluta dignidad del sexo<sup>347</sup> masculino (1972: 219, más las cursivas).

Se puede coincidir con el autor en que hay realidades culturales que van cambiando a lo largo de los siglos. Si pensamos que estos hechos podrían ubicarse en el s. XII a.C. y que fueron escritos en el VI a.C., es obvio que dichos cambios pueden ser muy significativos y hasta contrastantes. No obstante, otro biblista, Pablo Andiñach, hace una afirmación que se opone totalmente a la de Mc. Kenzie. Concretamente, al referirse al “vínculo que se establece entre la ausencia de rey y el desorden social causado por la falta de una dirección central que establezca los límites de la conducta”, habla de la conclusión de *Jueces*, en sus dos partes, la primera en los caps. 17-18, y la segunda en 19-21. En relación a ésta última sostiene:

Que israelitas busquen maltratar a un levita y terminen por asesinar a su mujer, lo que desata una guerra fratricida donde mueren miles y casi desaparece la tribu de Benjamín; y que al final la crisis se resuelva con el asesinato de toda una aldea aunque se preserven sus vírgenes para que provean sus vientres y posibiliten la continuidad de esa tribu, además de robar las mujeres faltantes, *es un hecho infame que suscita el rechazo de cualquier persona de bien de aquella época y hoy*. (2012: 186-187, más las cursivas)

Y por si quedara alguna duda de esta afirmación que he resaltado en cursiva, lo ratifica con estas palabras: “Sería un error creer que lo contado responde a métodos habituales *en aquellos tiempos*. La crueldad y la violencia sexual *nunca fueron consideradas conductas decentes y civilizadas por ningún pueblo*” (2012: 187, más las cursivas).

---

<sup>347</sup> Dice “sexo”, no “género”. En 1972 no estaba clara la diferencia en el ámbito de la teología.

Volviendo al texto de Mc. Kenzie, comparo lo que dice acerca de “la sensualidad antinatural” de los hombres de Guibeá, refiriéndose a la demanda de tener relaciones sexuales con el levita, con lo que afirman otras/os biblistas. Así, Mercedes Navarro previene que no se confunda con un acto de homosexualidad masculina, cuando en realidad lo que se está mostrando es “el funcionamiento ideológico del poder-sometimiento de un género al otro a partir del deseo y la aversión de los varones a la homosexualidad” (2003: 71, *mías las cursivas*);<sup>348</sup> y esto porque la relación sexual entre dos hombres suponía un atentado contra la estricta jerarquía de los sexos.<sup>349</sup> No hay insulto peor para un varón que decirle que actúa como una mujer, sobre todo en lo sexual.<sup>350</sup> En definitiva, la penetración sexual es entendida como subordinación social. De allí que la causa de la hostilidad de estos hombres para con el levita no tiene que ver con deseos sexuales, si no con el honor de los varones, la relación de poder sobre sus mujeres y sus casas y el mantenimiento del orden familiar:

La violación de la mujer por los hombres de Guibeá es entendida como una violación *contra* y como un poder *sobre*. No *contra* ni *sobre* la mujer, sino de unos hombres *contra* otros hombres y de unos hombres *sobre* otros hombres. Es una historia de homosexualidad masculina que permite entender, en alguna medida, el funcionamiento ideológico del poder-sometimiento de un género al otro a partir del deseo y aversión de los varones a la homosexualidad. (Navarro Puerto, 2003: 71)

Por eso, el anciano entrega a su propia hija, porque lo que estaba en juego era la humillación de su propio honor como padre y como anfitrión de un forastero, más aún si aquel era un levita. Navarro habla de “jerarquías de la deshonra” (2003: 47), porque abusar del levita que se hospeda en su casa supone una infamia mayor que abusar de la hija virgen y la esposa de aquel. La autora señala, además, que tanto el hospedero como el levita han entendido el mensaje que los varones de

---

<sup>348</sup> La autora ya se había referido a la cuestión de la homosexualidad masculina en su texto de 1996: 159. Lo seguirá trabajando, además, en 2005: 23.

<sup>349</sup> Otras/os biblistas coinciden en no confundir el requerimiento de los hombres de Guibeá con la homosexualidad. Cf. Bal, 1988: 92; Pikaza, 2005: 72; la BNP, 2008: 349 (nota a pie de página).

<sup>350</sup> Navarro Puerto agrega: “Cuando un hombre actúa con otro hombre en un rol activo y el otro queda reducido al rol pasivo, éste ha dejado de ser masculino y viril, ha dejado de tener honor, ha quedado *rebajado y humillado a la condición de mujer*” (2003: 76, *mías las cursivas*) (cf. notas 76; 77 y 102).

Guibeá les han enviado *a ellos*: rechazan a la hija de aquel, porque al no ser propiedad del levita, el delito no le significaría nada; pero aceptan a la concubina porque al ser de su propiedad, todo lo que a ella le hicieran repercutiría en su honor masculino mancillado (cf. García Bachmann 2018: 222). Así, visualizadas y usadas como meros símbolos, las mujeres sirven para regular las relaciones de poder entre los hombres (cf. I.1.1.1.2 y I.1.1.2.3). Todo esto queda sintetizado y claramente expresado en esta frase:

[L]a sexualidad femenina se utiliza con varios objetivos *desde un determinado punto de vista ideológico*. Pretende avergonzar a otros hombres, transgredir los derechos de otros hombres, asegurar, confirmar o desafiar la masculinidad de otros hombres y abusar del poder de otros hombres, someterlos, esclavizarlos o humillarlos, sirviéndose en todo caso del concepto de lo femenino y de las mujeres concretas. Numerosas historias de la Biblia, como estas de la concubina del levita y de Tamar y Amnón,<sup>351</sup> *muestran la ideología del sistema patriarcal y sexista en el que sexo, género, poder y violencia suelen ir estrechamente unidos*. (2003: 75-76, más las cursivas)

Habiendo analizado a los hombres de Guibeá, paso al otro grupo, el de los israelitas, y comienzo por la afirmación de Luis Alonso Schökel quien dice que “el protagonista de estos capítulos es realmente la confederación [de tribus]...” (1996: 511). Ya los presenté como un colectivo unido, un “todo”. No extraña, entonces, que este autor resalte dicha unidad diciendo que “[e]l espíritu de solidaridad vincula a las tribus: el delito cometido en una tribu afecta a todos, el castigo es un acto colectivo, pero también es compartido el deseo de que no se menoscabe la unión con la destrucción de una tribu” (1996: 511). Ahora bien, desde la hermenéutica de la sospecha es posible formular algunas preguntas: ¿a quiénes alcanza el *espíritu de solidaridad*? Las mujeres, por el solo hecho de ser mujeres, ¿no tienen derecho a ser incluidas? La unidad, ¿es tanta como se narra? Acuerdo, en cambio, con otras/os autoras/es, que no entienden la cuestión al modo de Schökel. Tal es el caso de Edesio Sánchez cuando habla de la apariencia de unidad de “todo Israel” –señala que veinte veces aparece en el cap. 20 esta expresión: “todo”–, seguido más de una

---

<sup>351</sup> Se está refiriendo a 2 Sam. 13: el ultraje de Amnón a su hermana Tamar.

vez de otra expresión que la ratifica: “como un solo hombre” (vv. 8.11). Dice este biblista: “Todo ocurre en «unidad»: las diversas asambleas ante Dios, las guerras, las derrotas y hasta el «llanto»” (2005: 660). En definitiva, está desenmascarando esa unidad aparente, unidad negada en los hechos, porque “en la vida de Israel estaban metida hasta el «tuétano» la despreocupación por el sentir de los otros y la búsqueda del bien ajeno” (2005: 660-661).<sup>352</sup> Por su parte, en la BNP se denuncia a los israelitas con palabras muy fuertes, afirmando una “parodia de la ceremonia de la alianza”<sup>353</sup> (Equipo internacional, 2008: 352). Hablan de “parodia” y aclaran por qué: “La diferencia es que en esta ocasión, los guerreros de Israel se han sentado a ofrecer holocaustos con sus manos manchadas de sangre. Lo que es más triste es que el holocausto de comunión que le ofrecen a Dios no les arranca el arrepentimiento de sus muchas iniquidades” (2008: 351-352). En todo esto se hace evidente el contraste entre la mirada de Schökel y las de Sánchez y la BNP sobre la unidad de las tribus.

Phyllis Trible, por su parte, también se refiere a los israelitas, cuando habla de la respuesta de las tribus a la violencia ejercida contra la concubina, caracterizando dicha violencia como “extravagante”. Dice que la ira de ellos es por el daño cometido contra un hombre a través de su propiedad, no contra la mujer en sí misma. La extravagancia está en la furia desatada que lleva a tantos hombres a “un conflicto de proporciones increíbles. Miles y miles de hombres participan” (1984: 83). Afirma tajantemente: “Entregan esas mujeres al remanente de hombres de Benjamín, así como el levita una vez entregó a su concubina a los perversos de Benjamín. *La violación de una se ha convertido en la violación de cuatrocientas*” (1984: 83, *mías las cursivas*). La historia de la concubina justifica la extensión de la

---

<sup>352</sup> Una vez más, y es para destacar en la exégesis de Sánchez, esto es visualizado a través del accionar de los distintos personajes en relación a la/s mujer/es. Esta vez lo hace citando otro autor: “Como dice Berquist (104 y 102-103): «nadie en realidad encaró el problema de la atrocidad infligida a la mujer del levita [...] El levita infectó al mundo con muerte al abandonar a su mujer y renunciar a ejercer su poder de proteger, de amar y de dar vida. El levita infectó a todo Israel con la plaga de la muerte al enviar por toda la nación los pedazos del cuerpo de su mujer.» (2005: 661). Para la cita, cf. Berquist, 1992.

<sup>353</sup> La Alianza suponía vínculos en relación con Dios, pero también con los demás, cosa que queda claramente expresada en la doble orientación de los diez mandamientos, los tres primeros como normas que se refieren a Dios y los siete restantes al prójimo. De allí que los profetas denuncien permanentemente los pecados contra Dios –fundamentalmente la idolatría y el culto vacío– y contra el prójimo –la injusticia social y el culto vacío en su dimensión social– como dos pecados que no se pueden separar.



violencia contra las mujeres. Lo que supuestamente ellos mismos abominaban, lo cometen contra esas seiscientas mujeres, capturadas, traicionadas, violadas y dispersadas, a las que se pueden sumar las casadas de Benjamín y de Yabés de Gibeá, a las que habían matado. De allí la afirmación de Tribble: “Los varones israelitas desmembraron el cuerpo corporativo de las mujeres israelitas” (1984: 83).

Al concluir este apartado surge nuevamente la pregunta inicial: “Los hombres de Guibeá y los israelitas: ¿fratrías tan distintas?”. Sabiendo que en la narración de *Jueces* estos dos colectivos aparecen como bandos contrarios que mutuamente se hacen la guerra: ¿son *en los hechos* fratrías tan diversas? Y repito esa expresión, “fratrías”, recordando lo que presenté en la Parte I con respecto a los pactos tácitos entre varones (cf. I.1.1.2.5 y I. 1.2.2.1). Por eso es que, a pesar de ser presentados como enemigos, en lo que hace a su trato con las mujeres no se ven diferencias. Podían llamar(se) unos a otros con la expresión del anciano hospedero, que siendo rechazado por lo guibeítas por su condición de extranjero, sin embargo apela a ellos como “hermanos” (19,23). Vale señalar que en esas fratrías las mujeres no son reconocidas e incluidas como “hermanas”, sino entregadas para ser usadas, ya sea para el placer o para la subsistencia de una tribu.

#### 4.3.4- Las madres y Dios: ¿por qué sus ausencias y silencios?

En el capítulo dedicado a *Las acciones simbólicas* (Sicre 1992: 169-186), esto es, esos gestos habitualmente insólitos, desconcertantes, acciones que precedían a las palabras de los profetas para atraer la atención de sus espectadores y confirmarles, a través de la fuerza expresiva de dichas acciones, el contenido de lo que ellos iban a transmitir luego en sus oráculos,<sup>354</sup> José Luis Sicre presenta dos que, paradójicamente, son en realidad *no acciones* o *falta de acciones*. Estas son: “No casarse, no llorar, no alegrarse (Jer. 16,1-9)” (1992: 177) y “No hacer duelo (Ez. 24,15-24)”<sup>355</sup> (1992: 182-183). El autor señala a propósito de las primeras:

<sup>354</sup> Entre otras, el autor recuerda cuando Samuel descuartiza una pareja de bueyes (1 Sam. 11,6-7), Aías de Siló destroza un manto nuevo (1 Re 11,29-31), Jeremías rompe una jarra de loza (19,1-2a.10-11) y luego carga un yugo (27,1-3.12), Ezequiel dibuja una ciudad en un ladrillo (4,1-3)...

<sup>355</sup> El autor se refiere a un gesto que el profeta realiza –o mejor, no realiza– a propósito de la muerte de su esposa. Cuando el pueblo le pregunta por qué *no hace duelo ante la muerte de aquella a quien tanto amaba*, Ezequiel les responde que a ellos les ocurrirá lo mismo cuando les arrasen el Templo, “el encanto de vuestros ojos, el tesoro de vuestras almas”... Perderán también sus hijos e hijas y tampoco ellos podrán hacer duelo. Eso es lo que Ezequiel profetiza con aquella (falta de) acción.

Tenemos aquí una cadena de tres prohibiciones que, curiosamente, los comentaristas consideran a veces tres acciones simbólicas. Esta interpretación recuerda la cuadratura del círculo. El “no hacer” se convierte en “acción” simbólica. Sin embargo, hay algo de verdad en esto. En ocasiones, el no hacer algo llama más la atención que el hacer muchas cosas. (1992: 177).

Pues bien, recuerdo esto que Sicre presenta sobre los profetas para referirme a una nueva “cuadratura del círculo”, esto es que, al presentar los personajes de estos últimos capítulos del libro de *Jueces*, más de un/a biblista insiste en señalar a Dios como un personaje más, pero *para hablar de su ausencia* en el cap. 19 y en el 21. Entiendo que esto pasa porque si algo caracteriza a un personaje es su actuación, y en este caso las/os biblistas que analizan estos capítulos donde la violencia se manifiesta de manera tan exacerbada –sobre todo, la que se ejerce contra las mujeres–, frecuentemente lo presentan, sí, como personaje, pero para señalar que en este drama él no actúa, no da señales de vida, ha desaparecido, permaneciendo en absoluto silencio ante una violencia tan brutal. Es más, es para destacar que más de una vez los biblistas que entiendo posicionados en una perspectiva patriarcal ni siquiera mencionan esta ausencia, como si no les causara ninguna extrañeza ni incomodidad, aun cuando en otras narraciones bíblicas señalen que, como personaje, Dios actúe defendiendo la vida de los más vulnerables.<sup>356</sup> Así, por ejemplo, en sus comentarios sobre Jue. 19, Georges Auzou (1968), Luis Arnal Dich (1968), John Mc Kenzie (1972) y Luis Alonso Schökel (1996), no aluden a esa ausencia, aún a pesar de la extrema violencia que se ejerce contra la concubina.

En estrecha vinculación con esta presencia que se espera como obvia pero que no aparece, con una palabra que se aguarda indubitablemente pero que no se escucha porque no fue pronunciada, Mercedes Navarro habla de “la ausencia de madres” en relación a estas mujeres que sufren violencia, particularmente en el libro de *Jueces*. En su estudio “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología”, se refiere a esta ausencia en el punto “b: El cuerpo generativo de las mujeres: Génesis y libros históricos” (1996: 146-150), cuando al desgranar punto por punto las conclusiones de éste que es uno de

---

<sup>356</sup> Algunas de estas narraciones están, además, en estrecha vinculación intertextual con ésta de Jue. 19, como la de Gn. 19,1-11 donde Lot ofrece a sus hijas para salvar a sus huéspedes (cf. el análisis que hago respecto a la referencia intertextual con este pasaje en el punto 4.6.2).

los subtítulos más extensos, habla de las consecuencias prácticas de la política sexual y de la reducción de las mujeres en lo social y lo religioso. Señala entonces las relaciones –o, mejor, *falta de relaciones*– que se establecen *entre las madres israelitas con sus hijas mujeres*. Las expresiones son contundentes:

Los hijos aparecen en la Biblia a menudo protegidos por sus madres. No aparecen casos en que las protegidas sean las hijas [...] *Las hijas aparecen huérfanas de madre*. Parece que sólo tienen padres. *No hay palabras que las una* y las relaciones entre sí. *Se ha silenciado, se ha anulado* ese espacio del que se ha apropiado indebidamente el hombre, adueñándose del cuerpo de las mujeres exclusivamente como madres de/para hijos varones [...] Las madres, en especial las madres de Israel a las que Dios elige y con las que Dios habla, aquellas de las que se nos cuentan las anunciaciones, son siempre madres de hijos varones. No hay ni una sola anunciación en la Biblia que se refiera al nacimiento de una hija. (1996: 152, más las cursivas).

Navarro Puerto habla de varias mujeres que sufren violencia en el libro de *Jueces*: Aksah, la hija de Jefté,<sup>357</sup> la concubina del levita, la hija del hospedero, las jóvenes de Siló,<sup>358</sup> haciendo alguna acotación sobre cada una de ellas. De la concubina comenta: “La concubina del levita parece ser huérfana de madre, pues vuelve a la casa paterna en la que sólo es nombrado el padre” (2013: 65); y al intentar dar respuestas a esa pregunta del porqué de la ausencia de madres, la autora cruza la cuestión de género y la de raza y etnia. Dice:

En la línea del editor<sup>359</sup> las madres serían las extranjeras con pretensiones de participar de la identidad de Israel en pleno derecho. *La omisión, en este*

<sup>357</sup> Acá se refiere a Jefté mismo, cuya madre es prostituta y, además, extranjera. Pero implícitamente también a su hija, cuando dice refiriéndose a Jefté: “de su esposa no se habla” (2013: 65). De ella no se expresa ningún vínculo con su madre

<sup>358</sup> Como en este libro la autora se refiere a *Jueces*, es obvio que hable sólo de ellas. Pero se pueden agregar otras narraciones de violencia a mujeres en otros libros bíblicos y donde tampoco las madres no aparecen, como son los relatos de Dina (Gn. 34), de Tamar –la nuera de Judá– (Gn. 38), de Betsabé (2 Sam. 11), de Tamar –la hija de David– (2 Sm. 13), violencia insinuada en el caso de Abisag, la joven utilizada para dar calor al rey David en su vejez (1 Re 1,1-4); de la sulamita, la protagonista del Cantar de los Cantares (Cant. 5,7), de Susana (Dn. 13). Vale señalar que varios de estos relatos han sido trabajados en otros artículos y/o libros por Navarro Puerto.

<sup>359</sup> Hay que distinguir entre el tiempo de composición del libro, que incluye, obviamente, su edición final, y el tiempo de producción de los materiales, es decir, de las historias, teniendo en cuenta, entonces, sus contextos originales (cf. Navarro Puerto 2013: 21-33, sobre todo, 22). En cuanto al tiempo de edición del libro, en discusión hasta el día de hoy, se ubica habitualmente en la época persa, en el postexilio (fines del siglo VI y el V a.C.). Esto es importante para este tema de la

*caso, sería supresión.* La filiación de los padres relaciona a las hijas con Israel, pero no así la filiación materna. La ironía crítica del editor que quiere que el lector se plantee una revisión de las líneas teológicas fundantes en la nueva etapa y sociedad, se encuentra con un vacío inquietante, pero necesario, *el vacío de las madres*, las transmisoras de la vida, y, en definitiva, de los fundamentos de la identidad individual, social, religiosa, política. (2013: 65, más las cursivas)

De hecho, la autora ya se había referido a este tema de las mujeres extranjeras relacionándolo con la ausencia de madre al tratar Jue. 11, el sacrificio de la hija de Jefté. Citando a John Hamlin, Mercedes Navarro aclara que “*Zanâh* es una esposa menor, amante o mujer extranjera (cf. Neh 13,23), por ello debe ser excluida de la participación en la vida religiosa y política de la comunidad (cf. Dt 23,6)” (2005: 35-36, nota 11).

Ahora bien, más allá de las posibles respuestas a esta ausencia de las madres en el libro de *Jueces* y en otros libros bíblicos donde se narran violencias contra las mujeres, respuestas que no necesariamente se oponen entre sí y que pueden complementarse, lo que sí queda claro es que su invisibilización refuerza la vulnerabilidad de la/s mujer/es y confirma la ideología patriarcal. Sus “dueños”, padres, hermanos, esposos, pueden decidir sobre ellas, aún sobre sus propias vidas.

Con respecto a la imagen de Dios que nos presenta Jue. 19-21, la dificultad para aceptar dicha imagen se agrava cuando se analiza el cap. 20, imagen que se opone con la ausencia absoluta del cap. 19, ya que aquí Dios aparece como un guerrero que ordena y dirige estrategias para ganar las batallas que entablan casi todas las tribus contra una de ellas, la de Benjamín. Aparece allí como uno más de los que se dejaron manejar por el levita con sus mentiras, al ubicarse del lado de la confederación de tribus que lo consultan tras haber sido manipuladas por este hombre que las lleva a una guerra fratricida para limpiar su honor mancillado por

---

invisibilización de las madres dada la problemática del conflicto por la pureza racial que se expresó sobre todo en relación a los matrimonios mixtos esto es, entre varones israelitas y mujeres extranjeras (cf. Esd 9-10), conflicto que se planteó entre los judíos que regresaron del exilio –la élite del pueblo que, además, volvían con el apoyo del gobierno persa–, y el pueblo más pobres que había quedado en la tierra, muchos de los cuales se casaron con mujeres foráneas. Para el complejo proceso de edición y las posibles hipótesis planteadas, cf. Sicre 2000: 154-160.

lo que hicieron no contra su concubina, sino contra él mismo, dado que ella era considerada su propiedad.

Pues bien, entiendo que los modos en que las/os biblistas tratan la imagen de Dios que aparece en estas narraciones expresan significativamente las perspectivas hermenéuticas que planteo. En concreto: más de uno de los autores a los que ubico en una perspectiva patriarcal/androcéntrica, justifican a este Dios hablando del “castigo divino”, al que califican, además, como “salvador”, “aleccionador”, “justo”, “necesario”, etc. Así, por ejemplo, Luis Arnal Dich afirma:

Había crímenes que Israel no podía tolerar, tales como violar las costumbres sobre la hospitalidad, forzar una virgen, consentir perder la virginidad antes del matrimonio, apropiarse de las cosas consagradas a Yahvé [...] Pero para que Israel lleve a feliz término *las guerras de Yahvé* contra los prevaricadores, tiene necesidad de purificarse en la lucha y en el sufrimiento. Estas son las *dos lecciones morales* que se desprenden de este segundo apéndice: la noción de prueba (3,1-6) y la fidelidad de Yahvé. (1968: 185, mías las cursivas)

Es para destacar que de los cuatro “crímenes que Israel no podía tolerar” a los que se refiere el autor, dos tienen carácter sexual –además, con una valoración excluyente de la virginidad–, cosa que refleja la dificultad secular que ha tenido el cristianismo en relación al cuerpo, principalmente el cuerpo de la/s mujer/es (cf. I-2.4.1) Por otra parte, la guerra se entiende como proviniendo del mismo Dios –son “sus” guerras–, y sirve para “purificar” al pueblo. Vale recordar que razones de este calibre han justificado la violencia a lo largo y lo ancho de la historia y de la geografía, aún hasta el día de hoy. Siguiendo con sus argumentos, Arnal Dich agrega, además, que “la desgracia que diezmó la tribu de Benjamín es una manifestación clara de *la justa cólera divina*” (1968: 194, mías las cursivas). Ahora bien, al presentar la guerra como “una desgracia”, ésta aparece no como lo que realmente fue –esto es, una decisión consensuada en una asamblea *ad hoc*, planeada estratégicamente para destruir al “otro” visualizado como enemigo–, sino como algo involuntario, casi se podría decir que fue un infortunio, una mala suerte. Si a esto se agrega la mención de la “cólera divina”, calificada, además, de “justa”, la distorsión antropomórfica para referirse a Dios es significativa.

John Mc Kenzie, es otro de los autores que habla del castigo divino, y lo plantea como una necesidad, aún a costa de riesgos tan graves como la desaparición por exterminio de toda una tribu:

El punto enfocado por los compiladores es el hacer constar claramente el *deber de Israel de extirpar el vicio a toda costa, incluso aunque ello supusiera el exterminio de toda una tribu*. Este es el intento homilético de los escritores: *Israel no puede sobrevivir si permite que el crimen quede sin castigo*. El castigo del crimen puede suponer un peligro para la supervivencia, pero *es un peligro que debe correrse*. (1972: 224-225, más las cursivas).

Habría que poner en la balanza “el vicio” que se quiere y se debe “extirpar a toda costa” –pretender abusar de un levita, hombre consagrado, y por no lograrlo, violar colectiva y repetidamente a su mujer, hasta abandonarla moribunda– y el castigo impuesto a los violadores –el exterminio de casi toda su tribu, incluyendo sus mujeres y niñas/os, aunque fuera un puñado de hombres los responsables de la violación, y el posterior secuestro de doncellas de otro pueblo para ser usadas como vientres–. Hago esta afirmación porque cuando comparamos ambos platillos de la balanza vemos que el castigo aparece como absolutamente desproporcionado, más allá de la extrema crueldad con que trataron a la concubina. Es más, esta desproporción estaría en contra de la ley del talión, que ponía un límite de “justicia proporcional” a la ley de venganza.<sup>360</sup> Pues bien, a lo largo de la historia se pueden

---

<sup>360</sup> Es frecuente que se visualice negativamente lo que se denominó la “ley del talión”, norma que aparece entre otras que constituyen el Código de la Alianza (Ex.20,22 al 23,33). Se ordenaba: “Cuando en una pelea entre hombres alguien golpee a una mujer encinta, haciéndole abortar, pero sin causarle lesión se impondrá al causante la multa que reclame el marido de la mujer, y la pagará ante los jueces. Pero cuando haya lesiones, las pagará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe” (Ex. 21,22-25). Esta visión negativa surge de que la leemos habitualmente desde una perspectiva cristiana a la luz de lo que propone Jesús en lo que se conoce como el “Sermón de la montaña” (Mt. 5-7). Allí Mateo presenta a Jesús como *el nuevo Moisés* que da *la Nueva Ley*. Por eso dice que “sube al monte” (5,1), que toma la palabra y enseña a la multitud (5,2), poniendo en su boca estas palabras: “No vine a abolir la ley y los profetas, sino a llevarla a su plenitud” (5,17). Subversivamente, este Jesús se pone por encima de Moisés y de todas las autoridades israelitas, con la repetida frase “Habéis oído que se dijo a vuestros antepasados... Yo os digo...” (5,21.27.31.33.38.43). Pues bien, entre estas enseñanzas nuevas, según Mateo Jesús dice: “Ustedes han oído que se dijo: *Ojo por ojo y diente por diente*. Yo les digo que no opongan resistencia al que les hace el mal. Antes bien, si uno te da una bofetada en tu mejilla derecha, ofrécele también la otra. Al que quiere ponerte pleito para quitarte la túnica, déjale también el manto. Si uno te obliga a caminar mil pasos, haz con él dos mil...” (5,38-41). Éste es un claro ejemplo de lo que se denomina “el progreso de la revelación”, ya que desde la ley de venganza, que no ponía límites en el castigo, se pasa a la ley del talión, que establece una proporcionalidad entre la falta y el castigo, hasta llegar finalmente a la Ley Nueva que señala el “plus” de la caridad sobre la misma justicia, justicia que no se niega, pero que se amplía.

constatar numerosos episodios que revelan esta violencia por venganza.

George Auzou es otro de los autores que hablan del castigo divino. Al referirse a esta “historia final” del libro de Jueces, afirma:

La doctrina tradicional del castigo de la falta y de la salvación dada por Yahvé se expresan en ella de manera equivalente [...] Contienen, además, *una gran enseñanza* acerca de la necesaria unidad del pueblo de Dios, acerca del espíritu de solidaridad que debe dominarlo en todos sus actos y principalmente cuando están en juego los valores esenciales del bien, del derecho, del respeto del hombre, de la ley de Dios. Y estas páginas ilustran de manera expresiva la doctrina profética del “resto”, de esos renacimientos de un pueblo al que *el castigo de Dios purifica duramente*, prefiguración de toda la historia del pueblo escogido, *infiel y castigado, convertido y salvado*, creación incesantemente nueva de *la gracia divina*, promesa de un mundo venidero. (1968: 326, más las cursivas)

Cuesta ver en el relato de Jue 19-21 lo que Auzou plantea como “gran enseñanza”: la unidad del pueblo, la solidaridad, el respeto del hombre, etc. Surge la pregunta: ¿Las mujeres no deben ser consideradas al plantear dichos valores? ¿Cómo entender tal “castigo de Dios” que incluye violaciones, matanzas, secuestros? Por otra parte, ¿la gracia divina se expresa a través de su castigo?

Se puede agregar también a John Crossan como uno de los autores que habla del “castigo divino”, quien señala que es Dios mismo el que guía a las tribus para lograr ese fin (cf. 1971: p. 446). También a Luis Alonso Schökel, quien afirma que el “precio de castigar una culpa ha sido muy alto”, castigo que, con frases sucesivas, atribuye a Dios: es “El Señor” quien “«ha abierto brecha», rompiendo la unidad y consistencia de la confederación”; ante él se presenta “el llanto y la queja [...] su castigo es el comienzo de la recuperación de Benjamín” (1996: 516-517). Ahora bien, ninguno de estos autores que mencionan el “castigo divino” habla de “antropomorfismos” para referirse a Dios, de “proyecciones humanas” o cualquier otra posible respuesta a este tema tan discutido como inadmisibles. No obstante, cada vez son más numerosas/os las/os teólogas/os que discuten estos conceptos, presentándolos como inaceptables, más allá que sigue siendo frecuente hasta el día de hoy relacionar las desgracias y el sufrimiento con un castigo salvador. Entre otras

cosas, ellas/os cuestionan que más de una vez este tema se vincula con ciertos líderes iluminados –muchas veces líderes religiosos– que se auto comprenden como moralmente buenos y superiores, avalados por Dios para interpretar e imponer ese sufrimiento como proviniendo de él mismo. Entre las teólogas feministas, además, lo que produce mucho rechazo de esta imagen es que el castigo “purificador” y “educativo” para todo el pueblo recaiga fundamentalmente sobre las mujeres.

Aun así, a pesar de estos cuestionamientos y denuncias, estas imágenes distorsionadas de Dios se han internalizado de tal modo, que resulta muy difícil superarlas. Por eso también vemos entre los mencionados posicionamientos hermenéuticos análisis que pueden ser catalogados como en proceso desde una mirada patriarcal/androcéntrica hacia una más abierta, en algunos casos, abiertamente feminista. Los entiendo “en proceso” porque aparecen términos, conceptos, expresiones y/o frases de una y otra postura, frases que, por su disonancia, se muestran en tensión, contradictorias, cuando no son francamente discordantes. Entre los textos citados, entiendo como un ejemplo muy expresivo de este posicionamiento intermedio lo que enseña la BNP, porque, por un lado, aparece con una clara conciencia feminista, y, sin embargo, formula una frase con evidentes resabios patriarcales. En cuanto a la clara conciencia feminista, destaco sobre todo ciertos comentarios y expresiones. Entre los primeros: “Con la historia del levita y su concubina, *entramos a un mundo de terror*” (Equipo internacional 2008: 349, mías las cursivas), lo que trae ecos de la obra de Phyllis Trible, *Texts of terror*, una obra clásica en los estudios bíblicos sobre este tema; otro: “En esta narración no hay intervención divina para salvar a la concubina, como en el caso de Lot (Gn. 19,8), *posiblemente porque la protagonista es una mujer*” (2008: 349; mías las cursivas). Por otra parte, en el comentario al cap. 20 la acusación contra el levita es extensa y particularizada, con algunas frases tales como éstas: “La maldad del levita se vuelve aún más obvia cuando deliberadamente miente y manipula la muerte de su concubina para su propio interés”; “El levita omite decir que su negligencia y su maldad fueron las verdaderas causantes de la muerte de la concubina”; “El levita manipula maquiavélicamente los hechos logrando su propósito. La «indignación» que ha sufrido el levita demanda la solidaridad de todo Israel” (2008: 350-351). Aun así, surge la pregunta de por qué, haciendo una denuncia tan detallada y



utilizando expresiones tan significativas, quien comenta no señala nunca lo que supone la condición de levita, ya que, desde una perspectiva feminista, la entendemos como una de las claves de interpretación, y una clave fundamental. ¿Será por su condición de hombre sagrado? En cuanto a una expresión que supone ya una terminología propia de las teorías de género, destaco “la agresión fálica” (2008: 349) y/o “violencia fálica (2008: 349), expresión que se vio a propósito del “Tema de la hospitalidad o, mejor, la «inhospitalidad»” (cf. 4.2.1). Quien comenta explicita, además, “el falo sirve como arma de agresión que establece la relación de dominio y sumisión” (2008: 349). Ahora bien, no obstante esta claridad, encuentro también resabios patriarcales en el comentario de la BNP. Concretamente: haber mantenido tanto la traducción del v. 2 “ella le fue infiel” en cambio de “ella se enfadó con él”, como los títulos “la tragedia” –para 19,22-30– y “la paz” –para el cap. 21–. Pero lo que más asombra es lo que afirma al terminar el párrafo acerca del silencio de Dios en el capítulo 19, donde explica, además, los motivos de dicho silencio: “posiblemente porque la protagonista es una mujer” (2005: 349). Esa frase ya es suficientemente fuerte, pero la ratifica más aún cuando compara con otros pasajes del mismo libro de *Jueces*: “No aparece ningún mensajero celestial como en el caso de Gedeón (6,12) y de la madre de Sansón (13,3); tampoco aparece ningún ángel (2,1-5) o profeta (6,7-10) que hablen a favor de la pobre muchacha. Dios no suplica ni argumenta (10,11-14), ni envía un salvador (3,9)” (2005: 349). Hasta allí el comentario está muy logrado y se lo podría alinear en una perspectiva claramente feminista; pero lo culmina con una frase francamente insatisfactoria que, como tal, merece un análisis detallado: “Parece que Dios hubiese encontrado en el sacrificio de la concubina la mejor manera de castigar a todo el pueblo por su idolatría” (2005: 349). Afirmar que “Dios castiga” ya puede generar abundantes discusiones teológicas. Pero, además, alegar que es “la mejor manera” la que se da a través del “sacrificio” de la concubina, como parece sugerir la preposición “en” de la frase que hemos transcripto, es desde todo punto de vista inaceptable y provoca numerosas preguntas: ¿Qué delito cometió la concubina para sufrir tanta violencia? ¿Será haber tenido un mínimo gesto de autonomía personal cuando regresa a la casa de su padre? ¿Tiene esta mujer alguna responsabilidad en la idolatría de todo el pueblo? ¿Para qué y por qué castiga Dios? ¿Para satisfacer su

ira y borrar el pecado en medio de su pueblo, como se señala más de una vez cuando se habla del “castigo divino”? ¿Será con fines didácticos? ¿Podemos involucrar a Dios en la traición y la entrega, la violación colectiva, el asesinato, el descuartizamiento, afirmando que es “la mejor manera” de su castigo? Por último, si éste es el castigo, ¿a quién castiga? ¿Al pueblo o a la/s mujer/es, más si se atreven a ser autónoma/s? Si bien quien comenta atenúa esta enunciación cuando al inicio de su frase dice “Parece que...”, lo que queda claro es que las consecuencias de afirmaciones como éstas son muy lamentables, ya que aún hoy se sigue justificando la violencia contra las mujeres, violencia que culmina más de una vez en violaciones y/o feminicidios, y se justifica por motivos tan absurdos como hacerlo por fines “punitivos” o “didácticos”, para que ella/s aprenda/n cómo debe/n comportarse según los parámetros patriarcales (cf. I-1.2.2.1 y I-1.2.2.2).

Ahondando sobre lo que presentan las/os biblistas acerca de la imagen de Dios en el relato de Jue. 19-21, se puede observar también una perspectiva explícitamente feminista, aunque ésta sea expresada meramente con preguntas que denotan la sospecha. Por ejemplo, Mercedes Navarro Puerto se pregunta insistentemente sobre la imagen de Dios a medida que ha ido trabajando esta historia de Jueces 19-21 a lo largo de los años. En concreto, en *Los libros de Josué, Jueces y Rut* la juzga de “historia macabra”, y dice que es “tan degradante y tan dura” que lleva al lector a preguntarse: “¿Quién se ocupa de la mujer, de la inocente a la que le tocó perder? ¿Dónde estaba Dios? ¿Qué dice de ello, lo aprueba o lo reprueba?” (1995a: 30; más las cursivas). Es más, no se queda sólo en preguntas, si no que afirma que “De todas las historias de vejación de mujeres que cuenta la Biblia podríamos decir que ésta es la peor, la más violenta, la más cruel y la que menos se moraliza”, mostrando como uno de los aspectos que hacen a esa violencia y crueldad que “Dios no aparece para nada” (1995/a: 130). Por eso, no extraña que termine su análisis sobre Jue. 19 refiriéndose particularmente al “silencio de Dios” (1995/a: 131-132), silencio al que califica de “impresionante”, preguntándose “ante estas historias repetidas y actuales. ¿No es acaso el grito que se oye a muchas mujeres ante casos casi calcados de éste que cuenta Jue 19? ¿Es insensible nuestro Dios?” (1995/a: 131, más las cursivas). Pues bien, en este libro Navarro esboza una primera respuesta a esta cuestión del silencio de Dios, respuesta que desarrolla más detenidamente en

estudios posteriores hasta el del 2009, actualizado en el del 2013, donde la autora dedica por primera vez todo un libro a *Jueces*, buena parte del cual trata particularmente sobre los caps. 19 al 21. Comienza focalizando en el tema de la violencia en relación con las mujeres, y termina desplazando ese foco hacia la presencia y ausencia de Dios. Si bien, y como era de esperar, asume varios de sus estudios anteriores, lo más significativo es la renovada insistencia en la perspectiva hermenéutica y el desarrollo de este tema que había esbozado con anterioridad, pero al que ahora dedica especialmente su atención: el de los silencios ante la violencia contra las mujeres, muy particularmente el silencio de Dios, tema tan central que lo explicita en el mismo título del libro. Ahora bien, presentando ya desde el título también la cuestión de las “in-conclusiones”, Navarro Puerto expresa que ha iniciado una respuesta, pero que de ninguna manera es una respuesta acabada, y lo explicita ya desde la Introducción. Explica: “Como no podía ser de otro modo, todo mi estudio y mis análisis acaban en inconclusiones. La exégesis es, por su propia naturaleza, inconclusa y el estudio de la Biblia, también lo es. Tal vez estas inconclusiones sean lo más valioso que puedo ofrecer en este momento” (2013: 14).

En cuanto a la imagen de la divinidad, Navarro habla de dos visiones según se refleje la del editor dtr. de la época del exilio (s. VI a.C.) o la del redactor final de la época persa (s. V-IV a.C.). En cuanto a la del editor, la imagen de Dios es la de un guerrero feroz contra los enemigos de Israel, quien elige a sus héroes para que, combatiendo, liberen a su pueblo. “Un YHWH guerrero es, obviamente, un YHWH violento. Es una deidad con un perfil muy parecido a las deidades de su entorno, dioses y diosas que, como Ishtar, incitan a la guerra y se reservan su victoria” (2013: 155-156). La autora alude al rostro masculino de esa divinidad, y aunque “en el entorno pululan divinidades femeninas que se filtran en numerosas ocasiones”, la ideología patriarcal del entorno influye también en la imagen de las diosas y las heroínas. La otra visión, la del redactor final, “no solo acepta este perfil sino que él mismo lo refuerza, dado que su propio contexto de editor es nacionalista” (2013: 156). Así, ambas visiones han dejado su marca ideológico/teológica a través de la imagen de un único Dios,<sup>361</sup> Dios celoso que se opone a cualquier otra divinidad,

---

<sup>361</sup> Aunque se deba distinguir en el proceso de la fe israelita el monoteísmo estricto de la monolatría que le precede –esto es, adorar a un único dios, aun cuando se cree en la existencia de muchos–,

que quiere la unidad y la victoria de su pueblo, cosa que logra a través de la violencia –ya sea por guerras o por castigos– contra cualquiera que se le oponga.

La autora entra de lleno, finalmente, en el tema del silencio al que se ha referido tantas veces, en este caso, y como ya mencioné, desde el mismo título del libro. Lo plantea como “Silencio divino y otros silencios” (2013: 171-176). Pregunta si es acertada la estrategia elegida por el editor final para mostrar su rechazo a implicar a la divinidad en la historia de Jue. 19, esto es, “el silencio y la ausencia del personaje en cualquiera de sus formas (directa o indirecta)”, o si, por el contrario, “convierte a D\*s en culpable por omisión”, reconociendo que cualquier respuesta será siempre “difícil y arriesgada” (2013: 171). Dice que no se puede saber cómo ha repercutido el silencio de YHWH sobre las víctimas mujeres en su propio contexto, pero sí lo que las evocaciones bíblicas provocan hasta el día de hoy. Afirma, entonces, que las lectoras que comparan Jue. 19 con Gn. 22,<sup>362</sup> no pueden menos que indignarse, con una indignación proporcional a la injusticia percibida. En definitiva, para Navarro Puerto, aceptar este silencio y ausencia de Dios, cosa que puede ser entendido como quien se desentiende de las víctimas, no hace más que confirmar un modelo sociocultural típico del patriarcado: “Abre la puerta a la interpretación de un D\*s patriarcal y alejado de las mujeres [...] cuando menos, un rasgo misógino de la divinidad” (2013: 173-174). Quizás éste sea uno de los motivos por los cuales en más de uno de sus estudios sobre Jue. 19 va a relacionar intertextualmente ese relato con el de Rut (por ejemplo, 2003: 37-38; 2013: 160.176-177), porque si bien en este libro Dios tampoco habla, en este caso el silencio divino no es ausencia, sino otra forma de presencia, una que no promueve la violencia, sino que favorece espacios de solidaridad y de vida (cf. II- 4.6.4).

En el título de este apartado donde analizo como personajes *Las madres y Dios*, (me) pregunto *por qué sus ausencias y silencios* en estos relatos donde se ejerce tanta violencia sobre las mujeres. Pongo el foco de atención en dichas ausencias y silencios porque entiendo que en estos se refleja claramente las perspectivas de las/os biblistas a la hora de hacer sus análisis exegéticos. Desde aquellos que ni siquiera los mencionan, pasando por los que los justifican desde propuestas tan

---

Navarro no hace distinciones. Dice: “En el intento del monoteísmo se encuentra una representación de la divinidad competitiva y empeñada en colocarse el primero, como único” (2013: 171).

<sup>362</sup> Cuando Dios mismo detiene el sacrificio del hijo de Abraham.

inaceptables como la de un castigo divino, hasta las denuncias feministas que, no sólo los nombran y los cualifican, si no que reclaman por los motivos de esos silencios y, esbozando intentos de respuestas, a veces no les queda otras que seguir interrogando. Por otra parte, entiendo esas preguntas como desenmascaramientos que dejan al descubierto las habituales perspectivas patriarcales que se retroalimentaron a lo largo de los siglos.

#### 4.4- Las traducciones

El tema de las traducciones no es una cuestión menor para cualquier análisis literario. Basta recordar el conocido refrán “*Traduttore, traditore*” –literalmente, “Traductor, traidor”, o, dicho de otro modo, “Traducir es traicionar”– para advertir algunos de los problemas que acarrea. Si esto le cabe a cualquier texto, cuánto más cuando se trata de la Biblia, con su consideración de “Palabra de Dios”, o, como dice la DV 10, “Depósito sagrado de la palabra de Dios” y, por ende, con todo su peso normativo. Al respecto, cuando trata de las “Críticas y riesgos de la perspectiva hermenéutica”, Pablo Andiñach comenta:

La segunda crítica nos conduce a considerar uno de los puntos centrales del proceso hermenéutico. Consiste en que la toma de conciencia de que toda lectura es un proceso hermenéutico de selección y creación de sentidos lleva a sospechar y ver con criticidad las herramientas técnicas que se utilizan en el proceso. Y esto es así porque se reconoce que el recurso a los distintos métodos de análisis no son actos puros y ajenos a tendencias filosóficas, teológicas e incluso ideológicas. (Andiñach, 2012: 42)

Habla, entonces, concretamente, de la traducción “que en ocasiones al optar por una lectura refleja posiciones ajenas al texto (tales como el moralismo, las tendencias culturales, el racismo y otras formas de desvío del sentido)” (2012: 42).<sup>363</sup> Pues bien, en el caso concreto de Jue. 19, son varias las expresiones problemáticas, y las elecciones en la traducción o en el significado que tienen dichas

---

<sup>363</sup> Destaco uno de los ejemplos que presenta: “Cuando la mujer del Cantar dice en 1,5 “negra soy y hermosa”, la mayoría de las traducciones ofrecen «*pero hermosa*» manifestando –confiamos que inconscientemente– prejuicios culturales y quizá hasta raciales” (2012: 42). El autor ya había tratado más extensamente este tema en 1997: 63-64 y 125.

expresiones, pueden llegar a cambiar el sentido de la historia.<sup>364</sup> Es evidente que algunas traducciones manifiestan claramente *prejuicios sexistas*, y las/os teólogas/os feministas lo ponen de relieve más de una vez en sus estudios.

#### 4.4.1- ¿“Ella le fue infiel” o “ella se disgustó con él”? (Jue. 19,2)

Una de las frases con las que el narrador da comienzo a su relato, y que expresa los motivos por los cuales la mujer dejó al levita y volvió a la casa de su padre, es *wattiznê)ālāyw pîlagšô*. Dicha frase fue traducida de dos maneras distintas, según se tenga en cuenta o no la traducción griega de los LXX: “La concubina se prostituyó contra él”, o, como aparece frecuentemente, “la concubina le fue infiel”, y, la otra versión, “la concubina se disgustó contra él”.

Comienzo por el aporte de Michael O’Connor, dado que muestra el proceso por el cual se pasó de la versión hebrea a la griega, y de ésta a algunas traducciones bíblicas con gran influencia, ya sea por su uso litúrgico, como por el académico y/o el pastoral. Dice: “Los LXX traducen «se enfadó con él», pero en el TM leemos «era promiscua con relación a él», de donde proceden las traducciones de la *NJV* «ella le abandonó» y la de la *NAB* «ella le fue infiel»” (2005: 222, siglas del autor [cf. Abreviaturas y siglas]).

Por su parte, Luis Alonso Schökel, a quien se le reconoce posiblemente las traducciones más logradas del AT a la lengua española, traduce “Ella le fue infiel...”, aclarando a pie de página: “Así lee el texto hebreo, y *habría sido causa de repudio si la legislación estricta estuviera en vigor*. Otras traducciones, empezando por las antiguas, hablan sólo de un enfado transitorio” (1996: 512, mías las cursivas), sin aclarar por qué elige esa traducción. Aun así agrega un comentario muy significativo: “no está de más recordar a Oseas, *que habla también de infidelidad* y de «hablar al corazón» (la misma fórmula que el v. 3).” Y termina con

---

<sup>364</sup> Concretamente: “Ella le fue infiel” o “ella se disgustó con él” (v. 2); “El padre de la chica salió todo contento a recibirlo” o “Ella salió a recibirlo” (v. 3); “Ofrezco mi hija que es virgen” u “Ofrezco mi hija que es virgen y su concubina” (v. 24); “Ellos la violaron y abusaron de ella toda la noche” o “Ellos la violaron, abusaron y maltrataron toda la noche” (v. 25); “...encontró a la mujer caída a la puerta de la casa, con la mano en el umbral” o “...encontró a la concubina...” o “...encontró a la mujer, su concubina...” (v. 27); “...agarró el cuchillo, tomó el cadáver de su concubina...” o “agarró el cuchillo, tomó a su concubina...” (v. 29). Para mi estudio analizaré sólo los distintos comentarios al v. 2 y al v. 29, porque los entiendo particularmente significativos para ver los posicionamientos hermenéuticos en relación a la invisibilización o visibilización de la violencia contra las mujeres.

esta observación: “Tal como se lee el texto, *la iniciativa del marido es un acto de perdón en busca de la reconciliación*” (1996: 512, más las cursivas), lo que presupondría una infidelidad por parte de su concubina (cf. II-4.6.3).

Ahora bien, desde un posicionamiento feminista se explicitan los prejuicios ideológicos que se reflejan en las traducciones habituales de este versículo. Mieke Bal afirma:

La naturalidad con que la traducción “prostituirse en contra de él” asumió el significado “ser infiel en ofensa de él”, es una demostración divertida de la interferencia de la ideología en la filología. Para ésta sólo dentro de *la ideología que considera a la mujer como total propiedad de un hombre, y su comportamiento sexual autónomo como un insulto a él*, se impuso esa traducción. (1988: 86, más las cursivas)

A su vez, Mercedes Navarro Puerto, deja constancia que es muy contradictorio que si la concubina se hubiera prostituido el padre la recibiera en su casa y, más aún, que el marido hubiera ido a buscarla para convencerla que vuelva con él. Dice:

El *ketiv*,<sup>365</sup> lo escrito, tiene un sufijo masculino, de forma que lo que pretende el levita no es que ella vuelva donde él, sino él volver a ella (devolverlo). La dificultad de aceptar la posibilidad de lo que está escrito (el *ketiv*) llevó a los masoretas, mucho tiempo después, a poner en los márgenes que a pesar de lo que está escrito, debe leerse: “para hacerla volver” (devolverla) dejando así patente, ante los ojos de las estudiosas actuales, la *ideología sexista de la interpretación*, más que la del redactor y narrador. (2013: 88, más las cursivas)

La autora asume acá lo que había planteado Pamela Reis, quien propone “Una nueva traducción” (2006: 127-131). Reis revisa la frase “se prostituyó contra él”, entendiendo la preposición (‘*al* + sufijo 3ª, masculino singular) no como “contra”, sino “a causa de”.<sup>366</sup> Traducida de este modo, se comprende más claramente la

---

<sup>365</sup> La Biblia Hebrea fue copiada por un grupo de rabinos judíos, los masoretas –de la palabra *masorah*: tradición–, quienes vocalizaron el hebreo, originalmente sin vocales. Estos incluyeron anotaciones sobre palabras o frases, buscando preservar la tradición. Estas anotaciones muestran la diferencia entre el *ketiv* (lo escrito) y su sentido el *qere* (lo que debe leerse, o el “léase”).

<sup>366</sup> Utiliza varias expresiones inglesas, para que no quede ninguna duda. Dice: “I do not translate the preposition ‘*al* (with its masculine suffix), as «against him» but as «for him», «because of him», «on his behalf», «for his sake»” (2006: 129).

situación: la concubina se va de la casa de su marido porque “se prostituyó a causa de él”. Así, es entendible su iniciativa de marcharse, que el padre no tenga ningún problema en recibirla, y que el marido vaya a buscarla para que *ella le permita volver con él*. Si es como dice Reis, “Él estaba prostituyendo a su mujer” (2006: 129), es ella la que debe perdonarlo, no él. Por otra parte, esta propuesta, explicaría mejor los rasgos y gestos posteriores del levita, mostrando la “coherencia” –entendiendo por tal una actitud lógica y consecuente del principio al fin– de este hombre que, supuestamente iba a “hablarle al corazón” (v. 3), pero que nunca se mostró empático con ella desde el mismo momento que entra en la casa de su suegro y se dedica a banquetear con él sin tener en cuenta a la mujer, hasta los extremos posteriores de la entrega por traición a la horda de violadores cuando la echa fuera para salvar su propio pellejo, la indiferencia cuando la encuentra moribunda con la mano en el umbral,<sup>367</sup> y, para culminar, su posterior descuartizamiento en doce pedazos para mandar como mensaje macabro a las doce tribus, incitando a la guerra fratricida.

Por otra parte, ya Mieke Bal había traducido esta preposición como “hacia”, planteando una hipótesis de que lo que se está reflejando en el texto es el conflicto entre el matrimonio patrilocal y virilocal,<sup>368</sup> conflicto muy probable en el tiempo de los Jueces. Así, si la concubina entiende su matrimonio como patrilocal, está en su derecho de irse y vivir en la casa de su padre. Dice:

Cualquier cosa que esta mujer hizo, no involucró dejar a su marido, sino que fue dejar a su padre para ir hacia su marido y/o viceversa. En otras palabras, ella fue a visitar al hombre que la había adquirido bajo las estipulaciones del matrimonio nómada patrilocal, y por tanto, él debía visitarla a ella, y no viceversa. La confrontación involucrada puede ser interpretada como dirigida tanto hacia el esposo o hacia el padre, siendo “le” inespecificado. (1988: 87)

---

<sup>367</sup> El texto dice: “Por la mañana, su marido se levantó, abrió la puerta de la casa y salió para continuar su camino. Al ver a la mujer, su concubina, que estaba tendida a la puerta, con la mano sobre el umbral, le dijo: ‘¡Levántate, vamos!’ . Pero no obtuvo respuesta” (Jue. 19,27-28).

<sup>368</sup> Thalia Gür-Klein trabaja este tema en su libro *¿Hospitalidad sexual en la Biblia Hebrea?: Patronímico, Matronímico, relaciones legítimas e ilegítimas (Género, Teología y Espiritualidad)*, relacionándolo con prácticas de cultos de sexualidad sagrada en el Antiguo Oriente Próximo. Cf. Gür-Klein, 2014.



Esta propuesta de Bal explicaría mejor la escena en la casa del padre de la concubina y suegro del levita, donde detrás de una hospitalidad que llega a ser asfixiante de tan exagerada, se puede notar los conflictos entre varones por los derechos sobre “sus” mujeres, en tanto padres o esposos. Mercedes Navarro lo trata extensamente (2013: 90-93), señalando entre otras cosas la vulnerabilidad de las mujeres jóvenes, sobre todo cuando no han tenido hijos, porque la maternidad era la que les aseguraba un lugar en “la casa”.<sup>369</sup>

4.4.2- ¿“...agarró el cuchillo, tomó el cadáver de su concubina...” o “agarró el cuchillo, tomó a su concubina...”? (Jue 19,29)

Este punto tiene que ver con quién mató definitivamente a la concubina. Esto, que puede aparecer como un detalle menor, fue explicitado por más de un/a exégeta feminista porque vieron este caso como un ejemplo claro de los pactos patriarcales implícitos, que esconden, invisibilizando, la violencia contra las mujeres. Por eso Mercedes Navarro Puerto habla de “Violencia sobre los textos” (2005: 26-30), manifestada particularmente como “violencia hermenéutica” (2005: 28).

Como dije, la cuestión de fondo es si la mujer estaba ya muerta al momento en que el levita la encuentra cuando abre la puerta para proseguir su viaje, o si es él mismo quien la mata cuando llega a su casa. El texto hebreo es ambiguo al respecto, y es la versión griega la que entendió el silencio de la mujer como imposibilidad de hablar porque ya estaba muerta, marcando la interpretación posterior hasta nuestros días. Vale como ejemplo cómo explica Alberto Soggin la frase “Pero no hubo respuesta” [a la orden del levita, “Levántate, vamos”]. Dice: “La mujer estaba muerta, como los LXX y la Vg. están interesados en agregar, no dejando nada a la imaginación de los lectores o de la audiencia” (1981: 288). Es significativo que explicita que son los LXX y la Vg. los que *están interesados en agregar* que “estaba muerta”, porque implícitamente está indicando que el original hebreo no lo expresa de ese modo. Aun así, desde la hermenéutica de la sospecha, me pregunto si lo que sigue a continuación –“no dejando nada a la imaginación de los lectores o de la audiencia”–, lo dice tan taxativamente para no permitir a dicha imaginación abrirse

---

<sup>369</sup> Cf. lo que se dice de la entrega de la hija del anfitrión en Jue. 19,24.

a otras posibles explicaciones a aquel silencio, explicaciones que, de hecho, encontramos más de una vez, sobre todo entre las/os exégetas feministas.

Refiero primero la de la BNP, cuyos versículos he transcritto arriba. Ésta repite exactamente la traducción de Luis Alonso Schökel. Sin embargo, es significativa para mi tema una nota a pie de página: “¿Está muerta la mujer? La versión de los LXX oficialmente anuncia que la mujer está muerta; el texto hebreo es más ambivalente al respecto. Cuando el levita entra en casa, toma el cuchillo y descuartiza a la mujer en doce partes, quien, *al parecer, se encuentra aún con vida*” (Equipo Internacional 2008: 350, más las cursivas). Así, basándose muy probablemente en *Text of Terror* de Phyllis Trible, la BNP se abre a nuevas preguntas y esboza nuevas respuestas, las que han surgido fundamentalmente a partir de aquel texto que muchas/os consideran fundacional en los estudios exegéticos acerca de la violencia contra las mujeres en la Biblia.

Concretamente, después de preguntar(se) “¿Está viva o muerta?”, Trible indica que es la Biblia griega la que dice “porque estaba muerta” y señala, entonces, algo fundamental: “por lo tanto, hace a los hombres de Benjamín tanto asesinos como violadores”, aclarando, además, que “el texto hebreo, por otro lado, es silencioso, *permitiendo la interpretación* de que esta mujer abusada está viva todavía” (1984: 79, más las cursivas). Por eso, Jo Ann Hackett, fundándose también en Trible, se pregunta “¿Está ella muerta en ese punto?” y encuentra la respuesta en lo que relata luego el narrador, agregando mayor culpabilidad al levita:

El narrador (en el TM) muy deliberadamente no nos lo cuenta. De hecho, al narrador no le gusta el levita en esta historia [...] el narrador nos cuenta en 20,4-5 que cuando el levita cuenta otra vez la historia a la asamblea de las tribus, la cambia de modo que se absuelve a sí mismo de todo acto malo. Por eso, cuando el levita corta el cuerpo de su concubina para mandar los 12 pedazos a todas las tribus de Israel, es posible que se nos llame a pensar que es sólo en ese punto que ella murió. Desde este punto de vista, el mensaje del levita, mandado con el cuerpo de su concubina, quizás lo condene involuntariamente. (Hackett 2004: 361)

Para terminar este tema, quiero mostrar el proceso de una de las autoras que más ha trabajado este texto, Mercedes Navarro Puerto. En sus primeros trabajos

sobre Jue. 19-21, ella había asumido también la interpretación habitual de que el silencio de la concubina se debía a que ya estaba muerta; pero desde 2003 en adelante plantea que es el levita quien la mata, y acaba fundamentándolo sólidamente. Tomo como ejemplo un párrafo de “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología”. Allí insiste dos veces en el término “muerto”, y una de las veces resaltado por ella misma con cursiva: “La descripción del cuerpo muerto de la mujer como *caído en la puerta de la casa y sus manos en el umbral* hacen de él una palabra trágica, en lenguaje no verbal, para que el lector vea e interprete. El narrador ha evitado el término *muerto* para poder hacer visible a ese cuerpo implorante y caído” (1996: 159). En cambio, en su libro *Cuando la Biblia cuenta. Claves de la narrativa bíblica*, plantea otras posibilidades, aún como interrogantes pero inclinándose ya por una respuesta:

¿Ha muerto la mujer en Guibeá? ¿La mata el marido en su propia casa?...

El texto permite las dos interpretaciones, aunque una de ellas parece más probable. La elipsis encaja mejor en el sentido de la honorabilidad de toda la narración si la mujer, aunque destrozada, no ha muerto en Guibeá y es el marido quien la *sacrifica*, en función de su propio honor mancillado, con el cuchillo –el término y toda la escena evoca los ritos sacrificiales– en su propia casa, haciendo de su cuerpo doce pedazos. Al despedazarla, hace desaparecer el cuerpo, que le recuerda el mensaje deshonoroso y humillante que los hombres de Guibeá le han enviado. (2003: 48-49)

Esta será la hipótesis que asumirá finalmente con fundamentos cada vez más sólidos. Así, en “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea...”, desenmascara el juego que se da entre distintas versiones: la del *narrador*, que, además, nos informa a *nosotras/os como lectoras/es* de la verdad de los hechos, y la del *levita*, que informa con falsedad a las tribus:

En Jue 20,5 el levita cuenta su versión de los hechos al resto de las tribus en la asamblea de Mizpah. Esta narración muestra al lector/a un punto de vista diferente al del narrador en Jue 19. Al narrar que los hombres de Gibeah quisieron matarle a él, el levita evita implicarse en el asesinato de su mujer, que, a esta luz, deja clara su culpabilidad. Su discurso reduce (y simplifica) una situación de complicidad y culpabilidad múltiples, a un escenario en

donde él es la víctima y los hombres de Gibeah los únicos culpables. El lector/a, sin embargo, conoce la versión de los hechos dada por el narrador. (2005: 24)<sup>370</sup>

Ahora bien, mostrando este juego que pasa de la narración a la traducción y de la traducción a la interpretación –una interpretación cómplice de la mirada patriarcal, que termina siendo, en definitiva, la que se impone como verdad–, Navarro desafía al/la lector/a para que se involucre como tal, en tanto son relatos que no pueden dejar indiferentes a quienes los leen. En su libertad como lectoras/es, se juega también su decisión de aceptación o de rechazo. Según la autora, éstas son “historias permanentes, que remiten a contenidos arquetípicos, en el sentido junguiano de la palabra. Por eso siguen estando a nuestra disposición” (2005: 28), y sobre todo, porque sigue habiendo “Sacrificios de mujeres hoy” (2005: 29-30). Navarro afirma: “En nuestras manos está luchar contra *la violencia hermenéutica*, recuperar la carne de las mujeres, la carne de sus cuerpos, la carne histórica narrativa, la carne que las rescata de los sepulcros del silencio y el olvido” (Navarro 2005: 28-29, más las cursivas).

En su último estudio sobre Jue. 19, el más extenso de todos, Navarro trata nuevamente el tema y afirma sin dejar ningún lugar a dudas: “Mi hipótesis es que el mismo levita remata a su concubina”. Y lo fundamenta con tres argumentos: 1°) por la omisión explícita de la muerte de la mujer por parte del narrador, cuando le hubiera resultado fácil culpar a los benjaminitas; 2°) Porque el objeto directo del verbo “agarrar” es “la concubina” y no “el cuerpo”; y 3°) por mencionar el cuchillo en manos del levita, encargado oficial de los rituales sagrados. Por eso concluye el tema diciendo: “entiendo el hecho y la forma de la muerte de la concubina como un ritual de muerte por parte de su marido, levita, que la sacrifica a sus intereses, pero no por primera vez” (2013: 107), en tanto este acto final es la culminación de una serie de actos que muestran la coherencia de los rasgos principales del personaje.

---

<sup>370</sup> Cheryl Exum también se refiere a este tema. Dice que el cuerpo de la concubina es un cuerpo creado semióticamente para convocar la asamblea de tribus, pero cuando ésta se lleva a cabo, no se deja hablar al cuerpo pues el levita toma la palabra en su lugar. Paradójicamente, destruyendo la evidencia del crimen al descuartizar el cuerpo, el levita se acusa a sí mismo. Así, traicionado por una conciencia narrativa culpable, el texto critica su propia ideología mostrando una de las grietas del patriarcado (cf. 1993: 191).

#### 4.5- Términos hebreos significativos

En este párrafo analizo particularmente la cuestión del significado de las palabras en el marco de lo que supone el lenguaje como “*capacidad* humana radical de expresarse” (Schökel 1966: 109). Esta capacidad humana de comunicación social, interpersonal, se realiza en lenguas diversas múltiples, y cada una de ellas expresa una realidad social compleja:

Como realidad social, la lengua no consiste solamente en la gramática completa –con excepciones– y en el vocabulario exhaustivo. Otros muchos elementos, como idiotismos, modismos, fórmulas literarias, expresiones culturales, etc., quedan de hecho incorporadas a la lengua en cuanto realidad social. Siendo formas ya hechas, se convierten en posibilidades por el carácter dinámico del lenguaje y por la libertad del que lo maneja. (1966: 109-110).

Es más, como realidad social que el individuo aprende e incorpora, la lengua tiene un profundo influjo en la formación de cada persona, en tanto ésta puede condicionar el modo de ver la realidad, de pensar, de distinguir, de articular, de expresar(se). Schökel señala al respecto:

El individuo normalmente acepta los sentidos de las palabras, con sus cargas de connotación, con su precisión o vaguedad, con su lucidez o sugestión; juntamente, acepta sistemas de categorías y articulaciones como instrumental para dar forma a sus pensamientos, acepta un sistema de relaciones lógicas ofrecidas por la sintaxis. En este sentido, la lengua colabora a educar la sensibilidad y mentalidad del individuo, colabora con el factor decisivo, que son las aserciones, las teorías, las doctrinas (1966: 110).

En un texto más reciente, también Teresa Meana Suárez plantea lo que supone la lengua en la formación de la persona. Dice:

La lengua es asimismo el medio a través del cual aprehendemos la realidad. Desde que crecemos, mediante la relación que establecemos con otras personas vamos adquiriendo diversos procedimientos comunicativos que nos ayudan a incorporarnos a una sociedad concreta, a regular nuestra conducta y nuestro pensamiento [...] Nuestra lengua influye en nuestra concepción del mundo y por lo mismo en nuestra conducta desde donde hay, a su vez, una influencia en el lenguaje. (2002: 11. Cf. I-1.2.1.1)

Pues bien, y tratando particularmente el tema del significado de las palabras, se puede afirmar que muchas de ellas son polisémicas. Basta con que demos un vistazo a las voces de un diccionario o un vocabulario para corroborar que prácticamente todas tienen más de una acepción. A esto hay que sumarle lo que la dialectología –esto es, la disciplina que estudia las variaciones que se producen en una lengua– nos enseña: que las lenguas presentan variaciones geográficas,<sup>371</sup> socioculturales,<sup>372</sup> históricas o temporales<sup>373</sup> y estilísticas.<sup>374</sup> Por otra parte, la etimología también puede sumar a la hora de la comprensión semántica de un vocablo, en tanto se fija en el origen de las palabras, la razón de su existencia, de su significación y de su forma.

Relacionando este tema con mi investigación, señalo que en los estudios exegéticos analizados más de una vez se resaltan ciertas voces o términos hebreos explicando de una u otra manera sus significados, denotando así ciertos posicionamientos hermenéuticos que entiendo significativos para mi tema. Refiero sólo a tres de estos términos: *Pilagšô*, *Rehem* y *Zākār* y cómo han sido trabajados en dichos estudios exegéticos, porque los veo particularmente expresivos en relación a las construcciones de género.

#### 4.5.1- *Pilagšô*: ¿concubina, segunda esposa, esposa de segunda, mujer con cierta autonomía?

El término hebreo *Pilagšô* es traducido y/o explicado por las/os exégetas en Jue. 19,2.9.10.24.27.29; 20,6 según diversas connotaciones. En la BP se traduce por “su mujer”, salvo el v. 2 que es en el único caso donde lo hace por “concubina”. En todos los demás lo traduce por “su mujer” (del levita) o “la mujer” y en el v. 24

---

<sup>371</sup> Las regiones bien comunicadas entre sí tienden a compartir formas lingüísticas, mientras que las regiones con menos contactos tienden a evolucionar de manera divergente.

<sup>372</sup> Éstas están determinadas fundamentalmente por la edad, el nivel socio-económico y el género del hablante.

<sup>373</sup> Los estudios de los textos escritos más antiguos de las lenguas revelan que existen elementos lingüísticos que cambian de forma o caen en desuso, mientras que, al mismo tiempo, otros nuevos elementos aparecen y son incorporados a la lengua. Por otra parte, otro aspecto que hace a lo temporal es el hecho de que el habla de las personas de más edad pueda diferir de forma sistemática del de las personas más jóvenes, lo que muestra que la lengua presenta pequeños cambios de generación en generación. Este último aspecto se cruza con el punto anterior, dado que la edad es uno de los aspectos que hace a las variaciones socioculturales.

<sup>374</sup> Variaciones que se dan en el habla de un mismo individuo según la situación en la que se encuentre: formal o informal, lengua hablada o escrita, etc.

directamente no la nombra. En la BNP se traduce en todos estos versículos por “concubina”. Llama la atención la diferencia, ya que en ambas ediciones de la Biblia se trata de una traducción de Luis Alonso Schökel, aunque en la BNP se asume que es de Schökel pero él ya no estaba vivo para consultarle los cambios.<sup>375</sup> Ahora bien, nunca se explicita por qué elige(n) una u otra opción. En todo caso, la BNP es más fiel al original hebreo, y estaría visibilizando mejor la condición de estas mujeres. Por otra parte, en la explicación a pie de página de la BP,<sup>376</sup> Schökel hace una sola aclaración sobre esta mujer, diciendo que las concubinas “están admitidas en la legislación” y que “es fácil que el levita tuviera una mujer de su propia tribu” (Schökel 1996: 512). Siguiendo con la cuestión de la legalidad de esta situación, vemos lo que dice John Mc Kenzie, quien traduce *pilagšô* por concubina, aclarando que es un término equívoco que podía suponer una unión ilegítima: “De hecho se trataba de una esposa de un rango inferior, lo que significaba una no tan firme unión con el marido y la exclusión de sus hijos respecto de algunos derechos, especialmente los relativos a la herencia”. Así, entiende el regreso de la mujer a la casa de su padre como algo ilegal, pero lo propone como una hipótesis de la que no tiene certezas: “El relato dice que la mujer disfrutaba de cierta libertad porque ella se vuelve a la casa de su padre en un momento de genio. Su partida pudo ser, y probablemente fue, ilegal, pero de esto nada se dice en el relato” (1972: 218).

En su obra *La Creación del Patriarcado*, Gerda Lerner también se refiere a la traducción de *Pilagšô* cuando nombra a la concubina del levita. Dice: “...a la que el texto masorético<sup>377</sup> se refiere como «su esposa» (1990: 260, cursivas de la autora), sin aclarar nada más. A su vez, Mercedes Navarro Puerto trata de la traducción de este vocablo hebreo en dos de sus estudios sobre Jue. 19-21. En *Cuando la Biblia cuenta*, dice que el término hebreo *pilegesh*, concubina, significa “posiblemente una segunda esposa, esposa secundaria, una mujer que en aquel tiempo y ambiente podía gozar de mucha autonomía” (2003: 44-45, más las

---

<sup>375</sup> Hago esta afirmación en base a los mails de Alberto Rossa (Director del Equipo de Biblistas que editaron la BNP) y de Armando Lovera (Responsable de la traducción de la BNP) a quienes consulté sobre estas traducciones y el comentario a pie de página.

<sup>376</sup> Ésta es una Biblia de estudio, por lo que las notas son extensas y detalladas, aunque las referencias a la concubina en dichas notas es mínima.

<sup>377</sup> Es la versión hebraica de la Biblia usada oficialmente entre los judíos, compuesta, editada y difundida por un grupo de hebreos conocidos como masoretas entre el siglo I y el X d.C. En el cristianismo se utiliza con frecuencia como base para las traducciones del AT.

cursivas). La autora entiende que esta situación explicaría su decisión de marcharse si no estaba a gusto en la casa de su marido, como también la perspectiva con que él la percibe desde su código de honor de levita. En este mismo registro lo entiende Xavier Pikaza cuando señala:

Este levita tiene probablemente varias esposas y una es ésta, a la que el texto llama *pilegesh*, que suele traducirse como *concubina*, pero que estrictamente hablando significa una mujer que sigue conservando su propia libertad en el matrimonio y que por eso puede marcharse de casa del marido para habitar con su padre, sin que el marido pueda obligarle a vivir con él. (2005: 44)

Ahora bien, en el último de sus estudios sobre este pasaje bíblico, *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*, Mercedes Navarro Puerto da un paso más sobre esta cuestión cuando menciona entre las “Cuestiones sin resolver” (2013: 79-81) la de la traducción de algunos términos, y se refiere concretamente a *pilagšô* al “que traducimos por concubina” (2013: 80). Afirma, entonces, que esta expresión tiene distintos significados para los lectores de aquella época y para los de hoy, como también distintas connotaciones según el período de redacción del relato. La autora agrega que, usualmente, cuando hablamos de una “concubina” se entiende “una esposa legal, aunque de segundo rango” (2013: 84), por lo cual, se supone otra primera esposa. Sin embargo, señala que, dado que no tenemos ninguna huella de otra esposa en todo el relato, habrá que buscar otras aclaraciones posibles al término. Lo explica entonces mostrando tensiones por diversos tipos de matrimonios reflejados en los distintos estratos de redacción: haría referencia a conflictos entre matrimonios virilocales (a partir del casamiento, la esposa va a vivir a la casa del marido) o patriclocales (el esposo va a vivir a la casa del padre de la novia). Dice Navarro Puerto:

Llamándola “concubina”, el redactor deuteronomista introduce un juicio negativo en la relación (que recae en ella, especialmente).

Tomando esto en consideración, observamos que el relato más antiguo muestra un matrimonio en el que el marido y la mujer tienen costumbres diversas. En el segundo estadio, el deuteronomista descalifica esta relación mencionando a la mujer como concubina, en lugar de esposa, probablemente



como descalificación del tipo de matrimonio. En el estadio final, el editor mantiene la tensión de los niveles. (2013: 85)

Añado una autora más, Cheryl Exum, quien se posiciona manifiestamente como feminista (1993: 177), hace un aporte significativo al vincular la expresión *pilegesh* –según la autora, “una esposa legal de rango secundario”– con el verbo *zanah*, prostituir(se). Si bien comenta que algo extraño en esta historia es que no aparezca otra “esposa primaria”, sin embargo, concubina, que es como se traduce habitualmente en inglés, “da la impresión de que ella es valorada menos, y probablemente más desechable que una esposa legítima”. Vincula, entonces, los dos términos. Dice:

Según el texto hebreo, la esposa de este levita “se prostituyó en su contra” (el verbo es *zanah*), una lectura que la mayoría de las traducciones inglesas reconocen en una nota textual. La traducción de *pilegesh* como “concubina”, junto con la nota acerca de *zanah*, estimula la identificación popular de concubina con prostituta [...] También, creo yo, predispone a los lectores a mirar la violación de esta “concubina del levita” sin nombre de manera menos empática que lo harían si miraran la violación de una esposa legítima, porque, como observa Andrea Dworkin,<sup>378</sup> “una prostituta no puede ser violada, sólo usada”. (1993: 177)<sup>379</sup>

Para terminar, hemos visto que son varias las posibles traducciones de este término, algunas que llegan a transponer anacrónicamente algunos prejuicios actuales con respecto a la condición de estas mujeres en condición de concubinas, al entenderlas exclusivamente como segundas esposas y/o esposas de un rango menor, y no tener en cuenta que en aquel contexto cultural esta condición podía suponer una cierta autonomía con respecto al esposo.<sup>380</sup> Atender a dichas posibles traducciones y sus respectivos significados posibilita abrirnos a otras interpretaciones del relato que permitirían entender el porqué de tanta violencia ejercida sobre la concubina, sobre todo por parte de su propio esposo, violencias

<sup>378</sup> Se refiere a Dworkin 1981: 204.

<sup>379</sup> Cf. lo que presenta Mercedes Navarro Puerto acerca de la “Valoración ética en el Patriarcado” sobre los “violadores” y las “prostitutas”, mostrando la hipocresía de un sistema que, desde tiempos inmemoriales, encuentra mayores disculpas y menores castigos para los violadores que para las prostitutas (1996: 156).

<sup>380</sup> Aunque nunca una libertad total, porque las mujeres vivían siempre bajo la égida de algún varón.

que se repiten tantas veces en la actualidad. Es que el gesto de la concubina de dejar al marido para ir a la casa de su padre, gesto que implica cierta autonomía, puede entenderse como una afrenta al orden social establecido. La progresiva y total degradación de esta mujer sería un castigo aleccionador que se le dio por aquella acción, pero también un mensaje dirigido a las demás mujeres que “se traduce en que todo acto de autonomía sexual puede resultar castigado hasta la muerte [...] señalando las consecuencias que conlleva para ellas abandonar sus casas, que es decir salir de las normas del patriarcado” (Navarro Puerto 2005: 25).

#### 4.5.2- *Rehem*: útero/doncellas y violación

Desde una hermenéutica contextual, tanto en su costado feminista como en el liberacionista (cf. PCB 1993: I E), Maricel Mena López ha trabajado sobre la “Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces”. (2009).<sup>381</sup> Cuando comenta sobre Débora, la única juez entre los jueces mayores y la única a la que se reconoce profeta,<sup>382</sup> se refiere a una de las frases de su canto que “parece ser un presagio del destino de las doncellas en la guerra” (2009: 57). En concreto, cuando una de sus princesas tranquiliza a la madre de Sísara, el jefe del ejército cananeo, porque su hijo no regresa de la batalla, le dice que su retraso se debe a que su hijo está repartiendo el botín, incluyendo “una doncella o dos para cada guerrero” (Jue. 5,28-30). Mena López muestra que “el término para las doncellas es *rehem*, «vientre femenino o útero»” (2009: 57, comillas y cursivas de la autora). Es tan fuerte que se utilice *rehem* para referirse a las doncellas, un vocablo tan significativo para la antropología bíblica,<sup>383</sup> que comienzo este apartado analizando su significado, para relacionarlo luego con los relatos de Jue 5 y 21.

<sup>381</sup> La temática de este volumen de *RIBLA* es *Por un mundo sin muros: Biblia y migración*.

<sup>382</sup> Utiliza el masculino, y no el femenino, “jueza” y “profetisa”. Al respecto, cf. lo que dice Teresa Meana Suárez acerca del uso no sexista del lenguaje en lo que hace específicamente a “las titulaciones y profesiones”, donde, entre otros ejemplos, nombra el de “Jueza” (2002: 30).

<sup>383</sup> Si bien Mena López afirma que “al lado del corazón, *rehem* es el órgano más mencionado en el Antiguo testamento (2009: 57), llama la atención que en las 341 páginas del libro de Hans Walter Wolff dedicado específicamente a la *Antropología del Antiguo Testamento* no se mencione siquiera esta categoría, aunque muchos de los títulos de la obra daban pie para tratarla. Aunque sea un texto que podemos considerar antiguo (fue editado en 1975), lo explícito porque corroboro una vez más que, desde una mirada androcéntrica/patriarcal, la antropología y lo humano se identifican con lo masculino. Tan es así que, por ejemplo, en el capítulo dedicado a “El interior del hombre” se habla de las “vísceras”, el “hígado”, la “hiel”, los “riñones” pero nunca se habla del “útero”, probablemente por ser un órgano específicamente femenino (cf. 1975: 93-97).

En la concepción bíblica, *Rehem* –útero o matriz, seno materno, entrañas maternas– remite necesariamente al cuerpo de la/s mujer/es. Se lo reconoce como pertenencia de Dios, quien puede abrirlo o cerrarlo según su voluntad (Gn. 20,18; 29,31; 30,22; 1 Sam 1,5-6; etc.). Es el lugar donde la vida es concebida en simiente, acogida, protegida y alimentada para que pueda crecer, desarrollarse y salir a la luz (Gn. 49,25; Nm. 3,12). Hace referencia a lo femenino como un elemento de cuidado y de contención. Se relaciona, además, con las emociones, por eso se vincula con otras expresiones hebreas como *raham*, compadecerse, y *rahamim*, ternura, compasión o piedad (Gn. 43,30). De allí que se lo identifique con la acción o los gestos del mismo Dios, quien, en directa comparación con el amor de una madre, se conmueve y experimenta compasión por el hijo de sus entrañas (Is. 49,15; Os. 11,8; Sal. 103,13). Este amor tierno de Dios, fiel e invencible,<sup>384</sup> es expresado en los textos del AT de diversas maneras: como protección y salvación de los peligros y de los diversos enemigos, como perdón de los pecados del pueblo e incluso como fidelidad en cumplir las promesas y las esperanzas humanas a pesar de la infidelidad con que pueda encontrarse (Os. 14,5; Is. 55,7; Miq. 7,19). La fe del israelita se dirige, entonces, a ese Dios como a las entrañas fecundas de su propia madre, invocándole y suplicándole protección: “¿Dónde está tu celo y tu fuerza, la conmoción de *tus entrañas*? ¿Es que *tus entrañas* se han cerrado para mí?” (Is. 63,15). “¿Se habrá olvidado Dios de ser clemente, o habrá cerrado de ira *sus entrañas*?” (Sal. 77,10) (cf. Juan Pablo II 1980: nota 52; Stoebe 1985; Riba 1998).

Dicho todo esto, es comprensible que Maricel Mena López se pregunte: “¿si el *rehem* es tan importante dentro de la antropología bíblica, equiparándose con el actuar de Dios, cómo interpretar la agresión física al órgano generador de vida y compasión? El texto es claro, el botín incluye un útero o un par de úteros para cada varón” (2009: 58). La autora señala que en *Jueces* las mujeres, como botín de

---

<sup>384</sup> En la Biblia aparece vinculado con el término *jésed* que puede ser traducido por “amor” o “piedad”, entendiéndola siempre desde un superior a un inferior. *Jésed* es comunicación positiva de bien, es la relación fundamental de la Alianza. Unido frecuentemente como una diáda con *émet*, fidelidad, se refiere al amor de Dios para con el hombre o con su pueblo, como un amor fiel, que permanece. Así, nuestras Biblias traducen “*jésed - émet*” como “amor y fidelidad” (Sal. 25,10; 36,6; 89,2; 117,2; 118,1). El *jésed* de Dios, su actitud profunda de bondad que no puede ser infiel a sí mismo y que, por lo tanto, hace permanecer su amor aún frente a la infidelidad y el pecado, y su disposición a la misericordia perenne, se hacen evidentes en sus entrañas maternas, *rahamim*, predisuestas para la compasión de ternura infinita (Is. 14,1; 66,13).

guerra, son vistas como objetos para ser violadas. Esto es tremendamente irónico cuando tomamos consciencia que “la madre de Sísara, el útero que lo tuvo, se consuela a sí misma con la violación de otros úteros” (2009: 58). Con esta frase la autora muestra que, en el sistema patriarcal, la reproducción de la violencia contra las mujeres puede ser (y, de hecho, es) realizada también por parte de las mismas mujeres. La ironía se profundiza más aún cuando se ve que “tanto Débora como la madre de Sísara y Yael, son todas mujeres [...] cualquiera de estas mujeres pudo haber quedado expuesta al mismo tratamiento, violación y reproducción, por un enemigo exitoso” (2009: 58).

Pues bien, y relacionando con mi tema, dije que Mena López se refiere a una de las frases del canto de Débora afirmando que “parece ser un presagio del destino de las doncellas en la guerra” (2009: 57). Esto es, justamente, lo que observamos en Jue. 21, cuando primero son entregadas a los sobrevivientes de Benjamín las 400 jóvenes vírgenes de Iabés de Galaad –Xavier Pikaza habla de “raptó en guerra” (2005: 75)–, a las que se les pueden sumar las 200 jóvenes de Siló arrebatadas mientras danzaban en la fiesta dedicada a Dios –en este caso, Pikaza habla de “raptó sagrado” (2005: 75)–. Si bien el autor de Jue. 21 no utiliza el término *reḥem* para hablar de esas 600 jóvenes, sin embargo, el presagio se realiza porque “el uso sexual de las mujeres conquistadas” (Mena López 2009: 57) es una constante a lo largo de la historia (cf. I-1.2.2.3), como comprobamos una vez más con estos textos, datados como tiempo de redacción en el s. VI a.C. y como tiempo del relato en el s. XII a.C.

#### 4.5.3- *Zākār*: Relación entre varón y memoria

En su libro *Violencia y Religión en la Historia de Occidente*, Xavier Pikaza presenta una sugerente *relación entre varón y memoria*, ya que, significativamente, en hebreo se dicen de igual manera: *zākār*. “Por eso, acostarse como varón y acostarse dejando memoria (*le mishkab zākār*), son lo mismo [...] La mujer en sí no vale [...] no cuenta; ella es propiedad del marido, sirve para darle memoria o descendencia (de él, no de ella)” (2005: 74). En el *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento I*, Schottroff es el autor de la voz “זָכַר *zkr* **Recordar**”, denotando su doble acepción de “recordar” y de “mencionar, decir, hablar, nombrar, jurar” (1978: 711). Llama la atención su afirmación acerca de que “no hay ninguna

base sólida para relacionar etimológicamente nuestra raíz con el homónimo *zākār*, «varón, masculino» (1978: 711), ya que en ningún momento justifica por qué hace dicha afirmación. Por el contrario, entiendo convincente la propuesta de Pikaza, sobre todo porque las prácticas del “rapto sagrado” tanto como la del “rapto en guerra” están acreditadas más de una vez a lo largo de la historia, aún en nuestros días (cf. I-1.2.2.3). En concreto, Pikaza señala que ésa, la relación entre varón y memoria, es la que hace comprensible la guerra de la confederación de tribus contra los benjaminitas y la guerra contra Iabes de Galaad para raptar mujeres en las que los sobrevivientes de Benjamín pudieran “sembrar en ellas su memoria exclusiva (por eso no valen las ya «utilizadas» por maridos o amantes)” (2005: 75). Es allí donde el autor alude a otra costumbre con la que los hombres ejercen violencia, una vez más, sobre las mujeres: el “rapto sagrado” (en referencia a Jue 21,19-22), que continúa el anterior “rapto en guerra”. Como las 400 mujeres de Iabes de Galaad no han sido suficientes para los sobrevivientes, de manera que hay algunos que no han podido dejar su memoria a través de ellas, son los mismos ancianos de la comunidad los que les dan instrucciones a los sobrevivientes para que pueden raptar a las muchachas aprovechando esta fiesta sagrada del otoño (21,19-22), después que preguntaran: “¿Qué haremos para proveer de mujeres a los que han sobrevivido, ya que las mujeres de Benjamín han sido exterminadas?” (Jue. 21,16). Pikaza señala que la narración insinúa una leyenda, especie de folklore, acerca de una fiesta de Yahvé ligada a la vendimia y al baile de las niñas en esta época del año:

Danzan las muchachas no casadas y se esconden en las cepas los guerreros, para salir luego y llevar cada uno a la que quiere o puede conseguir por la fuerza. Estrictamente hablando aquí no hay guerra, sino robo. Es la fiesta de Yahvé, celebración de la vida sobre el campo en el otoño, tiempo de deseos. Se puede suponer que habrá muchachos mirando con deseo tras las cepas. Se puede suponer que las muchachas han salido a bailar sabiendo que pueden ser raptadas. (2005: 75-76)

Leyendo este tema en perspectiva feminista, es por demás significativo lo que Xavier Pikaza agrega a continuación: “Sea como fuere, este baile de muchachas en otoño viene a presentarse como *tiempo de guerra nupcial*, de *rapto bendecido por*

*el mismo Dios*. La mujer nace y se educa para ser robada en una fiesta de Yahvé que se interpreta como guerra” (2005: 76, *mías las cursivas*)

El autor señala la distancia entre las muchachas de Silo que con sus danzas expresan el gozo de la vida, y la de los varones guerreros que piensan que ellas danzan para ser vistas y robadas. No les preguntan si quieren, no les piden permiso. Es la ley de la violencia que se puede imponer sobre las mujeres. Es más, los hombres que aparecen como sus cuidadores, padres y hermanos, deben consentir con esa violencia, convirtiéndose en cómplices de esta “guerra/fiesta de Yahvé”, en las que las mujeres tendrán “el honor” de ser raptadas y utilizadas sexualmente para que subsista sobre el mundo la memoria de “los varones guerreros (violadores, ladrones)” (2005, 76).

#### 4.6- Las referencias intertextuales

No puede extrañar que las referencias intertextuales sean un procedimiento frecuentemente utilizado por las/os biblistas a la hora de hacer sus análisis exegéticos, cuando éstas han sido una costumbre habitual en la misma Escritura, en la tradición rabínica y en la tradición cristiana hasta nuestros días. Me refiero a ese mecanismo que consiste en que, cuando un/a biblista lee, analiza o explica un texto bíblico, cita explícita o implícitamente otro texto, sea del mismo o de otro libro bíblico, cita que sirve habitualmente para ratificar lo que se quiere enseñar. Esto es un mecanismo común, porque hay recurrencias que hacen a la construcción del pensamiento, en este caso a la misma tradición bíblica. Al respecto, afirman Daniel Marguerat e Yvan Bourquin:

La intertextualidad se puede definir como *una relación de copresencia entre dos o más textos* o, si se prefiere, como *la presencia efectiva de un texto en otro*. Constituye, desde mucho antes de su redescubrimiento por las ciencias del lenguaje, un principio cardinal de la exégesis rabínica. Los Padres de la Iglesia practicaban también esta *lectura de la Escritura a partir de la Escritura*. Según San Jerónimo, “la Biblia tiene en sí misma su propio comentario”.<sup>385</sup> Todo estriba en saber cómo, y por qué medios, los autores de

---

<sup>385</sup> Los autores no aclaran de dónde la cita.

los textos han favorecido los acercamientos intertextuales. (2000: 175, más las cursivas)

Para el desarrollo de esta investigación importa, no sólo el cómo y por qué medios –esto es, la cita explícita o implícita–, sino, y sobre todo, el por qué las/os biblistas tuvieron en cuenta determinadas citas bíblicas como referencia intertextual en vez de otras y qué destacan de esas citas bíblicas, ya que en la selección de tal texto y en lo que remarcan de dicho texto para confirmar una determinada idea o enseñanza se pueden visualizar ciertos posicionamientos hermenéuticos sexistas o, por el contrario, otros abiertos a una perspectiva de género más amplia o explícitamente feministas. Es lo que se observa en lo que sigue, en relación a Gn. 19,7-8, Jue. 11,29-40; Os. 2,16 y al libro de Rut.

#### *4.6.1- Lot ofrece sus hijas para defender a sus huéspedes (con Gn. 19,7-8)*

Son numerosas las referencias a Gn. 19,7-8 cuando se analiza este texto,<sup>386</sup> dado que Jue.19,22-24 repite casi literalmente aquella historia de cuando Lot estaba dispuesto a entregar a sus hijas vírgenes por salvar a sus huéspedes.<sup>387</sup> Presento ciertas relaciones intertextuales señaladas por algunas/os exégetas.

Erik Eynikel plantea que existen muchas semejanzas entre las dos historias, pero también habla de diferencias. En relación a las primeras: “En ambas historias los anfitriones actúan del mismo modo: ellos apelan a sus conciudadanos, sus «hermanos», a que no hagan cosa tan malvada y ofrecen mujeres como un sustituto por el huésped masculino” (Eynikel 2005: 106). En cuanto a las divergencias, la

<sup>386</sup> Por ej., Crossan afirma que “Las semejanzas entre este relato y el de Gn. 19, el crimen de Sodoma, son intencionadas. Es muy probable que las palabras de 19,24 quieran ser una alusión a Gn. 19,8” (1971: 445). Por su parte, la BNP dice: “En esta narración no hay intervención divina para salvar a la concubina, como en el caso de Lot (Gn. 19,8), posiblemente porque la protagonista es una mujer” (Equipo Bíblico Internacional, 2008: 349). Y Mieke Bal agrega: “En ambos Gn. 19 y en esta historia, el padre protege al huésped masculino a través del ofrecimiento de las dos hijas vírgenes” (198: 92). Cf. también: Auzou 1968: 318; Arnal Dich 1968: 186; Soggin 1981: 288; Tribble 1984: 74-75; Lasine 1984: 37; Mafico 1999: 516; Pressler 2002: 243-244; Furst 2007: 52; Mena López 2009/2: 60.

<sup>387</sup> Gerda Lerner transcribe casi textualmente aquel relato. Dice: “Según se narra en el Génesis (19), dos ángeles que se presentan en forma de dos extranjeros van a visitar a la casa de Lot en Sodoma. Lot les ofrece un banquete y los invita a pasar la noche allí. Los perversos hombres de Sodoma rodean la casa y le piden que les entregue a los dos hombres: «Sácalos, para que abusemos de ellos». Para tratar de calmarles, Lot sale a la entrada de su casa y se dirige a los sodomitas de la siguiente manera: «Por favor, hermanos, no hagáis esta maldad. Mirad, aquí tengo dos hijas que aún no han conocido varón. Os las sacaré y haced con ellas como bien os parezca, que para eso han venido al amparo de mi techo» [Génesis, 19,7-8]...” (Lerner 1990: 257-258).

más importante es que “[e]n el Génesis los huéspedes son ángeles y consiguen salvarse habiendo un milagro. En Jueces el huésped consigue salvarse empujando su concubina afuera” (2005: 107), aclarando, además, que la violan durante toda la noche, con lo que queda claro para este autor que las mujeres no cuentan en una sociedad patriarcal.

Por su parte, Carolyn Pressler señala sobre todo las diferencias: “Las historias de Sodoma y de Gibeah divergen en este punto. En Sodoma, el huésped salva al anfitrión cegando los ojos de los perpetradores. En Gibeah, el huésped «salva» al anfitrión y a sí mismo empujando su mujer afuera a la multitud viciosa” (2002: 244). Aclara que en el relato no se explicita quién echa afuera a la mujer, si el hospedero o el levita, y esto porque este gesto es reprehensible por sí mismo, no por su agente, aun desde los parámetros mismos del patriarcado. Afirma: “El levita sacrifica su mujer para salvar su propio pellejo. Semejante acción sería reprehensible incluso en la cultura patriarcal. En el Israel antiguo, cuando una mujer estaba bajo la autoridad de un hombre, ella estaba también bajo su protección” (2002: 244).

Mercedes García Bachmann agrega un aspecto más al cruzar género y clase social. Compara a la concubina con el siervo a quien sí se le atribuye voz y quien no es ofrecido a la turba, aún cuando el requerimiento inicial de aquella había sido de tener relaciones sexuales con el huésped varón. Dice que la potencial violación homosexual se desplazó a la violación heterosexual real. Esto fue posible porque en esta mujer se dan dos condiciones que, al unirse, se potencian entre sí: es esposa-concubina de un varón, por lo cual, “las agresiones y violencias contra su cuerpo [her: el de ella] eran también agresiones y violencias contra él” (2018: 222); y, por otra parte, ella era una suerte de esclava, lo más bajo de la escala social. En ella se unen lo más bajo de las opresiones de género y de clase. “El autor ha hecho uso de lo peor de las opresiones de género y de clase para enseñar a través de una penosa y dolorosa lección” (2018: 223).

En cuanto a Gerda Lerner, en su mencionado texto, *La Creación del Patriarcado* (I-1.1.2.1), esta autora se refiere también, simultáneamente, a estas dos narraciones bíblicas. Destaco cómo introduce ambos relatos: “La historia de Lot en Sodoma y el origen de las guerras benjaminitas tratan de forma indirecta acerca de la posición de las mujeres” (1990: 257). Ahora bien, es para señalar las acotaciones



que Lerner hace sobre comentaristas de otras épocas –concretamente Lutero y Calvino– y sobre otros más recientes –Sarna [cf. 1966] y Speiser [cf. 1964]– porque denotan una mirada experta para descubrir y visibilizar las construcciones de género. La historiadora transcribe textualmente una cita de Lutero y otra de Calvino, a quienes describe “desconcertados” ante Gn. 19,7-8 (1990: 258). Ella desenmascara las justificaciones de estos autores, sus explicaciones un tanto retorcidas en orden a exculpar y legitimar a Lot, de quien Calvino alaba “su enorme virtud”,<sup>388</sup> y la invisibilización que hacen del sufrimiento de las mujeres. Lerner escribe:

Martín Lutero elogió a Lot por defender la ley de hospitalidad y por otro lado lo disculpaba: “Voy a defender a Lot y pensaré que hizo su ofrecimiento sin malicia. Como sabía que la turba no estaba interesada en ellas, sólo trató de apaciguarles y no creía que estuviera exponiendo a sus hijas a ningún peligro”. Juan Calvino, por otro lado, creía que “la enorme virtud de Lot estaba salpicada de cierta imperfección... No duda en prostituir a sus propias hijas... A decir verdad, Lot se veía apremiado por una necesidad extrema; aun así... no queda libre de culpa”. (1990: 258)<sup>389</sup>

Lerner muestra la perspectiva androcéntrico/patriarcal de estos autores que, es evidente, no dejan de justificar a Lot, aunque algo de sus actitudes no les convenzan, porque lo que se narra en Génesis no condice con la misma mirada patriarcal que suponía cuidado y protección de los/as hijos/as.<sup>390</sup> Por eso, Lutero explicita que quiere “defender a Lot”, y afirma que sus gestos surgieron porque “solo trató de apaciguarlos”, y que no creía que ponía en riesgo a sus propias hijas. Según Lerner, Calvino, por su parte, se refiere a “la enorme virtud de Lot”, aunque estuviera “salpicada de cierta imperfección”, pero que esta surgió, “a decir verdad” –destaco

---

<sup>388</sup> En todo caso, no es ésta la mirada de las biblistas feministas sobre este personaje. Mercedes Navarro Puerto dirá que “Debido en cierto modo a tal ideología bíblica y a la transmisión patriarcal que de ella se ha hecho, encontramos lecturas proclives a juzgar peor la conducta de las hijas con el padre, que las del padre con la hija” (1997: 167). Por su parte, Mercedes García Bachmann presenta una crítica detallada de los gestos de Lot en base a la “distribución de tareas según el género” (2005: 71-77). A su vez, Irmtraud Fischer califica de “utilización de la sexualidad para objetivos terroristas” y “no sólo de la sexualidad de los varones”, cuando se refiere a la amenaza de violación sobre los varones hospedados por Lot, diciendo que “la integridad de las hijas tiene, por tanto, menos valor que la hospitalidad” (2010: 284-285).

<sup>389</sup> En cuanto a la obras de Lutero y Calvino citadas por Lerner, cf. 1990; 258 nota 19).

<sup>390</sup> Cfr. lo que estipulaba “el protocolo de un *paterfamilias* [...] para proteger y proveer a su tierra e hijos/as” (García Bachmann 2005: 71-77).

esta glosa que supone una nueva justificación— porque estaba exigido “por una necesidad extrema”. La autora va más allá de los argumentos de esos autores, y los profundiza, cuando muestra que estos justificativos siguen usándose hasta nuestros días. Se refiere, entonces a Ephraim A. Speiser y su texto *The Anchor Bible: Genesis*, de 1964<sup>391</sup>:

Encuentro asombroso que E. A. Speiser, que comenta y hace observaciones del Génesis punto por punto, *no tenga nada que decir* respecto de la acción de Lot. Le critica su “falta de espontaneidad” y por parecer “servil” en su hospitalidad, y describe la “debilidad latente en el carácter de Lot” quien se muestra “indeciso, aturdido, inútil”. El único atisbo de comentario sobre el incidente con las hijas es la frase “Fiel a un código no escrito, Lot no parará en sus esfuerzos para proteger a sus huéspedes”.

Por otra parte, Lerner muestra como Speiser asume las justificaciones que hace Calvino de Lot, interpretadas como una mera “imperfección”, dado que Yahvé no destruye Sodoma, a pesar que le indignen sus crímenes. Por eso termina con esta afirmación: “Si analizamos el relato bíblico, observamos que *se da por sentado el derecho de Lot a hacer lo que quiera con sus hijas, incluso ofrecerlas para que las violen. No hay ninguna necesidad de explicarlo*; por tanto, podemos pensar que reflejaba una condición social histórica” (Lerner, 1990: 258-259, *mías las cursivas*) Así, Lerner señala cómo autores contemporáneos siguen teniendo la misma mirada androcéntrica patriarcal que la de aquellos hombres del relato bíblico (tiempo del relato: s. XII a.C.), la de los autores del texto (tiempo de la redacción: s. VI a.C.), la de Lutero y Calvino (s. XVI) y la de tantos otros hasta el día de hoy (Speiser, por ejemplo). En definitiva, son siglos y hasta milenios de una recepción patriarcal consolidada.

#### 4.6.2- *El sacrificio de la hija de Jefté (con Jue. 11,29-40)*

Más de una vez se ha vinculado intertextualmente estos dos relatos de Jueces, dado que ambos expresan claramente la violencia sacrificial. Así, en su minucioso

---

<sup>391</sup> Vale señalar que la bibliografía consultada por Lerner sobre este tema es bastante antigua si tenemos en cuenta que *La creación del Patriarcado* data de 1986, época en la que los estudios bíblicos ya habían avanzado significativamente.

estudio sobre “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia...”, Mercedes Navarro Puerto une las dos narraciones bajo un mismo título: “El cuerpo de las mujeres y la victimización como lugar en el sacrificio” (1996: 156-161), diciendo que quiere leerlos juntos para mostrar cómo el sistema patriarcal está necesitado de víctimas y para eso utiliza particularmente el cuerpo de las mujeres. Señala que, comparando el relato del sacrificio de la hija de Jefté con otros del *Génesis* o de los libros históricos, éste presenta como agravante “la crudeza con la que expresa su lugar de víctima<sup>392</sup> en un ritual hecho por varones, que pueden disponer del cuerpo y la vida de sus hijas *en el nombre de Yahvé*” (cf. 1996:157). Con respecto al asesinato de la concubina del levita afirma que “el relato de Jue. 19 es uno de los más escalofriantes (y perfectos) sobre el tema que nos ocupa [el de «la violencia sobre el cuerpo femenino y su lugar de víctima»]” (1996: 158). Por su parte, en “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la Hija de Jefté) y 19 (La Mujer del Levita)”, la autora señala que el análisis narrativo de esas historias muestra que la violencia que se ejerce sobre estas mujeres sacrificadas es no sólo física, sino que se suman también otras formas de violencia, como la simbólica, la religiosa y la narrativa, violencias que se ejercen “sobre los cuerpos de las mujeres, sus vidas, historias y palabras” (2005: 3).

Como en toda lectura intertextual, las/os exégetas señalan semejanzas, pero también diferencias. En este caso, entre dichas semejanzas se pueden mencionar en primer lugar que *ambos relatos dan cuenta de actividades culturales<sup>393</sup> y rituales*: visiblemente en el caso de Jefté que ha hecho un voto al Señor y lo cumple cuando, tras salir victorioso en la batalla, ofrece en holocausto a Yahvé a su única hija, por haber sido ella quien salió jubilosa a recibirlo (11,34); en un ritual oculto en el caso del levita, ya que todos los gestos que hace en su casa muestran al hombre acostumbrado al ejercicio del culto. Por eso, refiriéndose a una “muerte ritual”, Navarro Puerto señala que “los verbos son cuatro: «llegó», «cogió» -un cuchillo-, «agarró con fuerza» -violentamente- a la concubina y la «cortó» en doce pedazos”

---

<sup>392</sup> Este texto es de 1996, por lo que es comprensible su insistencia en las mujeres como víctimas. Ahora bien, en su estudio más reciente sobre *Jueces* la autora se hace eco de lo que señalan más de una vez las críticas feministas sobre cuidar especialmente el modo en que se visibiliza las violencias contra las mujeres para no caer en revictimizar a las víctimas (cf. 2013: 109).

<sup>393</sup> Referidas al culto.

(2013: 106). Ahora bien, como esta vez el sacrificado no es un animal sino su propia mujer, los realiza solitariamente, casi se podría decir que en la clandestinidad, ya que, como buen judío y más aún un levita, no puede ignorar que los sacrificios humanos están absolutamente prohibidos por la ley (Dt. 12,31). De allí que tanto Alice Keefe (1993: 86) como Mercedes Navarro Puerto los denominan “anti-sacrificio” (1996: 160). Por otra parte, es para destacar que, por el modo en que se ejecutaron, *ambos tuvieron como consecuencia la desaparición del cuerpo de las mujeres*: en el caso de la hija de Jefé, a través de un holocausto –‘*olam*–, término que expresa un tipo de sacrificio en el cual la víctima debía ser quemada<sup>394</sup> totalmente y que servía para expiar un determinado tipo de pecado o como un modo de purificar al guerrero tras la batalla; en el de la concubina, con la acción del levita de descuartizar y enviar a las distintas tribus las partes de su cuerpo desmembrado, intentando así borrar las huellas del crimen<sup>395</sup> que sucesivamente fueron cometiendo tantos hombres contra ella y que él terminó de ejecutar.

Otra semejanza entre ambos relatos es *la ausencia de madres que reclamen por estas mujeres*, cosa a la que ya me he referido en el apartado II-4.3.4. Pues bien, al mencionar algunas narraciones bíblicas en las que aparecen mujeres que han sufrido violencia, Navarro Puerto nombra explícitamente a estas mujeres como “huérfanas de madres”. Dice: “*Las madres interceden por sus hijos* e interfieren en las vidas de sus hijos, pero *nunca lo hacen por sus hijas: ¿dónde están* las madres de Dina, *de la hija de Jefé*, de Betsabé, de Tamar, *de la concubina del levita?*” (1996: 152, más las cursivas). Por otra parte, en su libro *Violencia, sexismo, silencio. In-*

---

<sup>394</sup> Es para destacar que, entre las/os especialistas sobre feminicidios, es frecuente las referencias a la incineración como una modalidad que se destaca por sus características particulares. Así, por ejemplo, en el capítulo dedicado a “El fuego, otro aspecto del femicidio. Arma fatal” (Asociación Civil La Casa Del Encuentro, 2013: 51-54), Ada Rico y Fabiana Tuñez afirman: “Las mujeres incineradas están en la historia desde tiempos muy lejanos. En la Inquisición eran quemadas en una hoguera, utilizando el fuego como un arma. El fuego que destruye, que marca y que condena” (2013: 51). Y más adelante agregan: “Ellas son mujeres marcadas a fuego. El varón agresor utiliza el mismo método que en la yerra, donde se marcan a los animales indicando a quien pertenecen. Porque el varón violento necesita convertir a esa persona en un objeto, en un animal acorralado, marcado, temeroso. Y demostrarle que existe un «amo» a quien ella «debe» obedecer” (2013: 53).

<sup>395</sup> Aunque se refieran específicamente a la desaparición por incineración, vienen bien para los dos relatos de *Jueces* que estoy leyendo intertextualmente lo que señalan Ada Rico y Fabiana Tuñez: “El fuego destruye, haciendo desaparecer pruebas indicadoras de un ataque, y en el imaginario de estos varones violentos se instala la sensación de lograr «el crimen perfecto». Además del correctivo, buscan quedar impunes, eximidos de pagar con una condena el delito cometido” (Asociación Civil La Casa Del Encuentro 2013: 53).

*conclusiones en el libro de los Jueces* insiste en esta ausencia cuando en uno de los títulos (se) pregunta: “¿Y las madres?”, aludiendo a dicha ausencia como “un vacío inquietante” (2013: 65). Otra autora, Olga Gienini, en su estudio sobre la hija de Jefté, se refiere también a la ausencia de su madre en un apartado que habla de “Los silencios y las ausencias” (2001: 238-240). Dice:

Hay otro *silencio sospechoso*: la voz de la madre de la niña, la esposa de Jefté, cuya ausencia ni siquiera se explica. No hay ninguna aclaración en el texto sobre si Jefté era viudo, o dónde estaba la madre de la niña. Esta omisión no se condice con el interés que mostró el Relator en explicar el origen de Jefté: su madre era una prostituta (Jc. 11,1). (2001: 239, más las cursivas)

Por mi parte, en “Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal”, al hablar de los silencios del relato del sacrificio de la hija de Jefté (Jue. 11) también mencioné esos silencios que “por repetitivos e inesperados, provocan desconcierto y rechazo” (Riba 2016: 234-235),<sup>396</sup> concretamente, el de la madre, el de Dios y el del mismo relator. En particular, en relación a la madre decía:

La madre no aparece en ningún momento de la narración y ni siquiera se nos explica el porqué de su ausencia. La solución más simple frente a este silencio absurdo, es pensar que Jefté fuera viudo. Otro motivo podría ser la cualidad de extranjera de la mujer, lo que suponía una suerte de exclusión. Pero también podría ser que en una sociedad eminentemente patriarcal como la israelita, el único ámbito donde la mujer podía tener alguna influencia era en la casa; y el relato transcurre fuera de la misma. (2016: 235)

En definitiva, denunciando estas ausencias y silencios, las teólogas feministas desenmascaran al relator y a quienes leyeron sus relatos desde una óptica patriarcal, porque sus (posibles) manipulaciones se evidencian no sólo en lo que dicen y hacen decir, sino también en lo que omiten.

Una tercera semejanza es *la ausencia y el silencio de Dios*. En ambos casos son muy llamativos, pero habiendo trabajado el de la concubina en el apartado II-4.3.4,

---

<sup>396</sup> Señalé entonces: “Lo «esperable» es que los distintos personajes, alguno por lo menos, y hasta el relator mismo, hablen, lloren, supliquen, pregunten, se quejen, denuncien...; que hagan algo, pero no que guarden ese silencio tan cómplice y sobrecogedor” (2016: 235, nota 22).

me detengo ahora en el del sacrificio de la hija de Jefté, un pasaje que también se lee muchas veces intertextualmente, en este caso con el sacrificio de Isaac (Gn. 22,1-19). Al repasar Jue. 11,29-40 no podemos dejar de pensar en aquel y recordamos, entonces, aquellas palabras salvadoras: “No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada” (Gn. 22,12). Así, desde los comienzos de su historia, Israel aprendió que Yahvé era el Dios de la vida y que no quería sacrificios humanos. La ley los presentaba como una “abominación para Yahvé” o una “profanación” (Dt. 12,31; Lev. 18,21; 20,2-5). Tanto es así que, desde una “hermenéutica de la sospecha”, se puede preguntar si el silencio de Dios en Jue. 11 no es más bien una distorsión originada en el silencio del narrador, silencio éste que nos desconcierta y nos subleva. Porque desde esa misma ley en contra de los sacrificios humanos, en los pocos casos en que los israelitas los practicaron, se los condenó explícitamente: “Comenzó a reinar Ajaz, hijo de Jotam, rey de Judá[...] Pero *sus hechos no fueron rectos a los ojos del Señor su Dios* [...] pues hasta hizo quemar a su hijo en sacrificio, conforme a *las prácticas infames* de las naciones que el Señor había arrojado de la presencia de los israelitas” (2 Re. 16,1-3, *mías las cursivas*. Cf. 21,6; Jer. 7,30-31; 19,4-5; 32,35). Ahora bien, en Jue. 11 el relator no pronuncia ningún juicio sobre la calidad moral de la acción realizada por Jefté, sino que se limita a referirnos el hecho. Es más, tras la frase que le dice a la joven: “¡Ay, hija mía, me has destrozado; tú eres la causa de mi desgracia, porque me he comprometido ante el Señor y no puedo desdecirme!” (11,35), en más de un análisis exegético se ha exculpado a Jefté considerándolo sólo como un imprudente. Ahora bien, está claro que su voto era innecesario porque él ya contaba con “el espíritu de Yahvé” para salir victorioso en la batalla y, por otra parte, la víctima podía ser reemplazada a través de una ofrenda pecuniaria o un animal (cf. Lev. 27,1-8). Así lo denuncia Xavier Pikaza cuando señala:

Algunos han pensado que Jefté ha caído en la trampa de su irreflexión, ofreciendo a Dios “al primero que salga por las puertas de mi casa”. Pero leyendo mejor descubrimos que sabe lo que ha dicho: en su casa de guerrero sólo hay una persona que puede recibirlo jubilosa, dirigiendo el coro de cantoras que celebran su victoria: su querida y única hija [...] Jefté lo sabe y así ofrece su hija a un Dios de violencia, al servicio de la guerra. Eso significa

que el duro padre y guerrero *ha negociado con Yahvé su victoria militar al coste de su hija*, ofreciendo a Dios lo más sagrado, en comercio de sangre” (2005: 54-55).

De allí la sospecha de si el silencio del narrador no fue consciente, porque en ese contexto patriarcal no se cualificaban éticamente de la misma manera el sacrificio de un niño o el de una niña. Mercedes Navarro Puerto es taxativa al respecto: “En Gn. 22 la voz divina irrumpe e interrumpe el sacrificio permitiendo la sustitución simbólica. En Jue. 11 no hay voz divina, no hay irrupción del cielo, ni hay interrupción del sacrificio. *El género de la víctima es decisivo*” (2009/b: 114, más las cursivas). También Xavier Pikaza contrasta estos relatos leyéndolos en perspectiva de género:

Aquí no se escucha la voz transformadora de Dios, que en Gn. 22 perdonaba la vida del hijo heredero Isaac (varón independiente, en clave de fe y memoria masculina). Aquí no hay posible salvación para la *hija virgen*: ella acaba muriendo en manos del guerrero padre, que la ofrece al Dios de la guerra en sacrificio [...] aparece como un *ser para la muerte* (el holocausto), al servicio de la guerra y del Dios de los varones. (2005: 55-56).<sup>397</sup>

Hasta acá las semejanzas que permiten leer intertextualmente Jue. 11 y 19. Sin embargo, es necesario destacar que *existe una diferencia notoria entre ambos relatos*. En el de la concubina todo termina en una oscuridad absoluta para las mujeres, una espiral de violencia que se abate particularmente sobre ellas. De allí que no se vislumbre salida: la monarquía tampoco es una solución como se visualiza desde el patriarcado, ya que en esta etapa se provocan nuevos crímenes contra ellas (cf. II- 4.2.2). En cambio, en la narración de la hija de Jefte sí hay una luz a través de sucesivos gestos de resistencia: en un primer momento, las palabras que el narrador pone en boca de la joven: “Hazme sólo esta gracia: déjame libre dos meses para ir a vagar por las montañas y llorar con mis compañeras mi virginidad” (Jue. 11,37); luego, los dos meses que pasa en compañía *sororal* (cf. II-2.3) con sus amigas; y, por último, el gesto y el memorial del que se nos da constancia al final del relato: “De aquí viene la costumbre que hay en Israel de que todos los años las

---

<sup>397</sup> El autor aclara en nota al pie: “Han sido sin duda las mujeres las que, como la hija de Jefte, más han padecido bajo un esquema sacrificial de religión...” (2005: 56, nota 41).

hijas de Israel vayan a lamentarse cuatro días al año por la hija de Jefté, el galaadita” (11,39). Como dice Mercedes Navarro: “La memoria del sepulcro que le es negada, la memoria viva de los hijos que no puede tener, es sustituida por un memorial de mujeres que lloran con ella su desaparición y que es repetido en Israel cada año como liturgia para preservarla del olvido”(1996: 157). No conocemos cómo realizaban las mujeres dicho memorial. La costumbre nos sugiere que narraban todos los años la historia de la hija de Jefté. Así, caminando, cantando, recitando, recordaban y actualizaban la muerte de la joven. Las amigas que acompañaron durante dos meses a la niña en su llanto porque iba a morir virgen,<sup>398</sup> siguieron lamentándose, y lo hicieron repetidamente, cada año, con un gesto público de denuncia. El silencio del relator, que no denunció el gesto de Jefté como “abominable a los ojos de Yahvé” (cf. 2 Re 16,2-3; 21,2.6; Jer. 7,30-31; 32,30.35), produjo un corrimiento de sentido del texto: transformó el relato del asesinato de una joven en el sacrificio de una virgen. La presencia sororal de las mujeres y el

---

<sup>398</sup> El texto nos dice que “lloran su virginidad”, lo que haría referencia a la valoración suprema que tenía en esa cultura la procreación, al punto de considerarla una cuestión de vida o muerte (cf. Gn. 16,1-5; 30, 2.23; 1 Sam. 1,6.11). Sin embargo, Navarro Puerto cuestiona esta interpretación habitual cuando se pregunta “Virgen ¿mujer sin carne?” Su interpretación sobre este tema es particularmente iluminadora: “*Resistencia al patriarcado del rito y de la narración es también la deconstrucción del concepto masculino de la virginidad [...]* El estatuto de las vírgenes en este libro aparece estrechamente vinculado a sacrificio, violación, muerte, secuestro... y el concepto mismo de virginidad está en una nebulosa de confusión [...] No debería sorprendernos encontrarse con vírgenes, cuando en este libro abundan el fuego y el sacrificio. La razón de que Re’ah sea virgen es, en parte, de pureza ritual, pues para ser sacrificada una víctima ha de ser virgen. Pero la virginidad se refiere, sobre todo, a un estado de transición de las mujeres israelitas, un momento crítico y único, *una brecha en el patriarcado* entre la condición de hija, propiedad del padre, y la condición de esposa, propiedad del marido. *Un momento de posible autonomía femenina, que es percibido por el patriarcado en toda su peligrosidad*” (2005: 19-20). Para este tema es fundamental lo que aclara luego acerca de las expresiones que utiliza el narrador cuando se refiere a las amigas: no *betulah*, lo que se usaba habitualmente para hablar de las doncellas, sino *re’ah*, compañeras. Por eso su afirmación tan contundente: “*Si seguimos creyendo que Re’ah se lamenta por su virginidad y no por su muerte prematura, seguiremos perpetuándola como víctima adecuada para el sacrificio*” (2005, 19-20, más las cursivas) y lo que agrega más adelante: “No es casual que la primera palabra de su discurso de despedida sea padre mío y la última mis compañeras [...] *Debemos encontrar en su recorrido psicológico. De la primera a la última palabra Re’ah realiza todo un recorrido psicológico. En la primera palabra señala la autoridad del padre como responsable máximo. En la última reconocemos su desplazamiento a la solidaridad de las amigas, otras hijas, las hijas de Israel que impiden el olvido, las compañeras. El ritual de recuerdo, así, es conducido por mujeres solas. La identidad de la joven ya no es la de hija sino la de compañera* (2005: 20-21, más las cursivas).



ritual que ellas realizaban todos los años revelan el verdadero sentido. Como nos dice Gienini:

Frente al símbolo centrado en Jefté emerge un contra-símbolo: el memorial que condensa varios aspectos y hacia el que se vuelve a desplazar el sentido. Al poder de la palabra del padre que determina la suerte de su hija, se le opone la fuerza de la palabra femenina que, como letanía, la condena perpetuamente [...] Frente a la soledad personal de Jefté y al permanente conflicto con sus congéneres se opone la imagen de solidaridad de la niña que antes de su muerte es rodeada por sus amigas, excluidas también del sistema, y juntas lloran por su crueldad, injusticia y perversidad. Al llanto de esas niñas se suman las voces femeninas que no están dispuestas ni a minimizar ni a olvidar esta muerte [...] El memorial no es la exaltación de la víctima sino un lugar de encuentro donde se devuelve la voz a la mujer. (2001: 246-247)

Antes de esta muerte atroz, las amigas acompañaron con su llanto durante dos meses a la joven. Decían un “no” al horror de esta muerte sin sentido, que convierte a esta joven que estaba en la plenitud de la vida en una víctima inocente y absurda. Muere, pero su muerte es perpetuada por un memorial que significa resistencia a la violencia. Otras hijas, “las hijas de Israel”, impiden el olvido con un ritual conducido por mujeres solas. Así, la identidad de la joven, no es la de hija sino la de compañera, identidad elegida por ella misma y que se perpetua en ese memorial realizado por las mujeres que se autocomprenden y se posicionan ellas también como amigas y compañeras. Después de treinta siglos la voz de estas mujeres –las que no tenían voz en una cultura eminentemente patriarcal– sigue escuchándose, contándonos otra versión de la historia, distinta a la que el relator pretendió transmitirnos con sus silencios inexplicables y que los intérpretes habituales siguieron ratificando durante siglos hasta hoy.

#### 4.6.3- *Poema de la esposa infiel (con Os. 2,16)*

Hice referencia a este pasaje de Oseas en el apartado de las traducciones al hablar de la propuesta de Luis Alonso Schökel (cf. II- 4.4.1). Este exégeta ya le había dedicado un análisis detallado, texto que retomo en este caso para ver las connotaciones de lo que sugiere al ligarlo intertextualmente con Jue. 19,2. El autor

intenta reconstruir el proceso creativo de Oseas partiendo del propio poema.

Afirma:

Uno de los trozos líricos más intensos de todo el Antiguo Testamento es el poema de Oseas *sobre la mujer infiel* [...] Oseas aparece como *un marido que ama apasionadamente a su mujer, con fuerza total y exclusiva; y esta mujer le es infiel*. Estalla un dolor agudo, persistente, que se ahonda dentro de sí mismo. *El amor íntegro se traspone en dolor, el dolor suscita la cólera, quiere volverse odio, para no sentir el dolor; pero no puede, porque el amor es indestructible, nostálgico, conquistador* [...] Oseas es *un marido trágicamente engañado*. (1966: 163-164, más las cursivas)

Schökel se refiere entonces al segundo momento de lo que entiende como el “modelo de la creación literaria”, un distanciamiento o desdoblamiento del literato que le permite contemplar con objetividad la vivencia, y al tercer momento, el de la intuición unificadora, que le muestra el sentido profundo de lo que va a plasmar luego en la obra literaria.<sup>399</sup> Aplicándolo al poema de Oseas escribe:

En algún momento consigue distanciarse, ver su dolor [...] En este clima plomizo de tormenta, fulgura un rayo de luz cegadora: su experiencia queda iluminada desde lo alto, se hace transparente, y muestra de golpe su sentido. No es Oseas y su mujer, sino Dios y su pueblo; o mejor, *la experiencia auténtica de Oseas* con su mujer refleja y descubre el amor de Dios por su pueblo [...] el poeta siente la compulsión de transformarla en poema, para que en forma de poema perdure y continúe revelando a otros ese amor divino que él ha descubierto [...] Oseas desaparece y queda su poema para siempre. Él sabe que su poema es oráculo, *y como palabra de Dios lo transmite, y como palabra de Dios lo recibimos y releemos nosotros*. (1966: 164)

Transcribí aquel estudio de Schökel sobre Oseas resaltando en cursiva algunas frases que pueden afirmarse en relación al profeta y/o a Dios, porque lo relaciono con el comentario que el mismo Schökel hace sobre Jue. 19,2, donde traduce este versículo diciendo “ella *le fue infiel...*”, sin aclarar por qué opta por esta versión.

---

<sup>399</sup> Cuando explica dicho modelo, propone cuatro momentos sucesivos: 1º) la vivencia, 2º) la contemplación, 3º) la intuición, y 4º) la ejecución (1966: 158-163 y 180-184). Luego lo desarrolla largamente aplicándolo a diversos ejemplos bíblicos del AT y NT, el primero de los cuales es este poema de Oseas (163-180).

Pero más significativo aún, por lo que supone como posicionamiento hermenéutico, es lo que escribe en su comentario a pie de página, ya que aumenta la gravedad de la infidelidad: “No está de más recordar a Oseas, que habla también de infidelidad y de «hablar al corazón» (la misma fórmula que el v. 3)” (Schökel 1996: 512). Indudablemente, afirma esto por las palabras que aparecen repetidas en Jue. 19,2 y en Os. 2,16 acerca de la intención de “hablarle al corazón”, tanto por parte del levita hacia su concubina como de Yavé a “su esposa, Israel”. Ahora bien, hablar de “un marido que ama apasionadamente a su mujer”, “amor íntegro”, “indestructible”, “experiencia auténtica”, “marido trágicamente engañado”, para referirse al levita, es, por lo menos, discutible, si no inaceptable. Si a esto agregamos que esto es tomado como “palabra de Dios”, porque así lo transmitió el mismo profeta, y así es recibido y releído, es difícil poder contrarrestarlo con una interpretación alternativa.

El autor termina esta referencia intertextual con Oseas con esta observación: “Tal como se lee el texto, *la iniciativa del marido es un acto de perdón en busca de la reconciliación*” (1996: 512, más las cursivas), lo que hace que la expresión *wattiznê)ālāyw pīlagšô* de Jue. 19,2 se tenga que interpretar necesariamente como una infidelidad por parte de la concubina. Así, al relacionarlo con este poema de Oseas sugiere un adulterio, falta forzosamente femenina en la mentalidad patriarcal, un pecado grave que adquiere un peso aún mayor en este profeta, porque lo utiliza para hablar de la idolatría y del perdón amoroso y gratuito de Yahvé, el esposo engañado, que sigue amando a Israel, la esposa que se ha prostituido más de una vez yéndose tras sus amantes, los ídolos cananeos, a quien, además, Él perdona y rescata de esa situación de prostitución (caps. 1-3). Oseas es el primer profeta que vincula idolatría y adulterio, cosa que continúa no sólo en otros textos de la BH sino también en el NT, tal como subyace, por ejemplo, en el diálogo de Jesús con la samaritana: “...Tienes razón al decir que no tienes marido, porque has tenido cinco y el que ahora tienes no es tu marido” (Jn. 4,17-18).<sup>400</sup> Vale señalar que la exégesis feminista ha criticado más de una vez esta identificación de la idolatría con el

---

<sup>400</sup> Algunas/os han leído esta frase que Juan pone en boca de Jesús como una referencia a los adulterios = idolatrías de Samaría, según le achacaban los judíos. La mujer samaritana reflejaría en su vida las infidelidades de este pueblo a Dios, expresándolo el evangelista con este símbolo del adulterio. A esta esposa adúltera (= idólatra) el Mesías le habla en la soledad y convierte al primer amor (cf. Os. 2,16-17).

adulterio y la prostitución,<sup>401</sup> lo que en aquel contexto cultural suponían faltas graves *necesariamente femeninas*, cosas que, en muchos casos, se siguen identificando así hasta nuestros días. Pues bien, esto es lo que insinúa Schökel al decir que “la iniciativa del marido es *un acto de perdón* en busca de la reconciliación” (1996: 512). El autor no hubiese podido interpretar así si hubiera optado por la otra traducción que habla de un marcharse de la mujer no por infidelidad si no porque está enfadada o enojada, más aún si ese enojo hubiese sido causado por actitudes o gestos que hubiera cometido el mismo levita –quien estaría prostituyéndola–, como ya he señalado cuando presenté las posibles traducciones de ese versículo (cf. II- 4.4.1).

Por último, hago una mínima referencia a lo que señala Xavier Pikaza en su libro *Violencia y Religión en la historia de Occidente*, porque él también vincula Jue. 19 con Os. 2. Refiriéndose al levita afirma:

No ha querido defender a su mujer, sólo defiende su honor y por eso la mata (porque ha sido violada por todos), mandando los trozos de su carne a las tribus y suscitando una guerra durísima, en defensa de su honor de marido violado, no del honor ni de la dignidad de la mujer. (2005, 73)

Es allí, en una nota a pie de página, en donde vincula intertextualmente Jue. 19 con Os. 2. Dice: “Esta es una durísima historia machista, muy contraria al texto y tema de Oseas, que no entrega a la mujer para salvarse y hacer después la guerra, sino que se entrega él mismo por ella (aunque sea adúltera).” (2005: 73, nota 52). Es más, muestra la violencia y la hipocresía de la fratría de los israelitas que secundan al levita con la guerra y las matanzas de mujeres y niños: “Por defender el honor del levita (¡que ha entregado a su mujer y la ha matado!), hacen la guerra los federados de Israel y matan en venganza de sangre a todos los niños y mujeres de Benjamín, como si tampoco ellos contaran” (2005: 73, nota 52). Así, vemos que

---

<sup>401</sup> Destaco el trabajo de Renita Weems en su libro *Amor maltratado: Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, donde analiza lo que ella llama “La atracción fatal de una metáfora”. Refiriéndose a esta obra dice: “Este proyecto surgió a partir de mi interés por los enigmáticos caminos en los que el amor divino, la compasión, el compromiso y la reconciliación –por otra parte irresistiblemente sentimentales– llegaron a asociarse con la agresión, la infidelidad, la violación y la mutilación de las mujeres” (1997: 13). En su obra, la autora analiza distintas metáforas de los profetas Oseas, Jeremías y Ezequiel.

los acentos de Luis A. Schökel y de Xavier Pikaza al vincular intertextualmente estos dos pasajes bíblicos son muy diversos, diría que hasta opuestos.

#### 4.6.4- *La historia de Rut como hospitalidad no negada (con el libro de Rut)*

La historia de la concubina es tan cruel, tan horrorosa, causa tanto estupor y dolor, que no pueden extrañar los intentos de encontrar alguna respuesta, un poco de luz en medio de tanta oscuridad. Así, ya desde su *Texts of terror*, Phyllis Trible presenta un largo apartado al que titula “Respuestas a la historia”, desarrolladas en seis puntos: “*Del Israel Tribal*. Actos Dos (Jueces 20) y Tres (Jueces 21)”, “*Del Editor de Jueces*”, “*De los Formadores del Canon*”, “*De los Profetas*”, “*Del Resto de las Escrituras*” y “*De los Lectores*” (1984: 82-87). Es evidente, entonces, que la biblista recurre más de una vez a referencias intertextuales para ensayar dichas respuestas. Analizo particularmente la que hace al libro de Rut, porque aparece como intento de respuesta en más de un/a autor/a, probablemente por influencia de este estudio de Trible. Ahora bien, antes de presentar su propuesta, entiendo pertinente señalar que, en los últimos tiempos, las/os biblistas feministas le han dedicado numerosos estudios al libro de Rut,<sup>402</sup> en una suerte de re-descubrimiento de este libro que más de una vez aparecía como insignificante, quizás por contar con sólo cuatro capítulos, pero más probablemente aún, porque sus protagonistas son dos mujeres: Rut, la abuela extranjera –moabita– del rey David (cf. Rut 4,21-22; Mt. 1,5) y su suegra, Noemí.

Hecha esta aclaración, presento entonces la propuesta de Trible en relación a este tema específico de las referencias intertextuales. Es una de sus respuestas, que corresponde a la tercera: “*De los Formadores del Canon*<sup>403</sup>”. Allí compara la

<sup>402</sup> Entre tantos que se pueden nombrar: Estévez, 2001 y 2003; Navarro Puerto, 1995/a; 2000 (cf. “Capítulo IX: *El libro de Rut*, 381-401); 2009/c; 2012/a y 2012/b; Navarro y Bernabé, 1995 (cf. “Capítulo Sexto Rut y Noemí: construir la casa de Israel”, 57-64); Kates y Twersky Reimer (1996); Lopes, 1997 y 2005; Brenner, 1999; Cardoso Pereira, 2001/b: 122-123; Blanco Arellano, 2007; Mansilla, 2008; Marques, 2009; Caero Bustillos, 2008 y 2009; Tezza y Toseli, 2010; Marianno, 2010; Álvarez Benjumea, 2010; Aleixandre, 2011; Guevara Llaguno, 2013; Havea and Lau, 2015.

<sup>403</sup> “Canon” tiene acá un significado preciso. Según Luis A. Schökel “Canónico significa que forma parte del cuerpo o colección oficial de libros sagrados reconocidos por la correspondiente comunidad” (1994: 148). Esto está íntimamente relacionado con lo que se entiende por revelación e inspiración: “Referido a textos sagrados, el adjetivo «revelado» significa que lo ha comunicado directamente Dios o un hombre o grupo escogido; «inspirado» significa que ha sido compuesto por hombres movidos de alguna manera por Dios, por su Espíritu” (1994: 148, comillas del autor). En definitiva, “Canon” significa acá la lista de los libros que son considerados “inspirados” –por lo tanto, “Palabra de Dios”– según judíos y cristianos. Esto implicaba también un orden determinado.

organización del Canon de la BH con la de la BG, y en ambas encuentra una posible respuesta. En cuanto al primero, porque “la historia de Ana sigue inmediatamente a la historia de la concubina (1 Sam. 1,1-2,21)”, destacando que “los personajes masculinos y el narrador resaltan su valor y su fe” (Trible 1984: 84.85). La autora señala entonces una yuxtaposición similar en la BG. Allí es la historia de Rut la que sigue inmediatamente a la de la concubina, siendo ambas historias de hospitalidad. Explica que a través de sus mujeres, todo el pueblo de Belén recibe a la viuda Noemí y su nuera extranjera, a su regreso de Moab. Que ellas gestionan su propia salvación, bajo la bendición de Dios y que Booz colabora proveyéndoles sustento y casándose con Rut. Así, gracias al hijo nacido a Rut se restituye la vida de Noemí tanto como la herencia de su fallecido esposo. Dice Trible: “Dando nombre a ese niño, las mujeres de Belén forjan un nuevo comienzo con los hombres. Y todo esto sucede «En los días en que gobernaban los jueces» (Rut 1,1).” Por eso destaca: “¡Qué contraste en el tratamiento de Rut y Noemí con aquel de la concubina!” (1984: 85).<sup>404</sup> Refiriéndose a ambas narraciones, la de Ana y la de Rut, Trible dice que “La ausencia de misoginia, violencia y venganza en esas dos historias yuxtapuestas, comunican palabras de sanación en los días de los jueces” (1984: 85). Ahora bien, aunque ella afirme que “junto a la concubina, las mujeres de Benjamín, las jóvenes de Yabés de Guibeá y las hijas de Siló, se levantan Ana, Noemí, Rut y las mujeres de Belén”, no deja de recordar que “la presencia de este último grupo no puede borrar el sufrimiento de sus hermanas” (1984: 85). Termino este aporte de Trible resaltando su perspectiva feminista, por lo que destaco una afirmación que hacía al analizar esta historia: “Cuando los benévolos ancianos de Belén amenazan con subsumir las preocupaciones de estas mujeres a las perspectivas masculinas, *las mujeres reclaman su narrativa. Reinterpretan* el lenguaje de un mundo de hombre para preservar la integridad de una historia de mujer” (1984: 85, *mías las cursivas*).

---

En la BH, *1 Samuel* está ubicado inmediatamente después de *Jueces*; en la BG está el libro de *Rut*. Para el tema del Canon, cf.: André, 1985; Sicre, 2000: 53-55 (“¿Cómo se llevó a cabo la selección?”); Andinach 2012: 55-58 (sobre todo el apartado “8. Las Escrituras Canónicas”, con una lista comparativa de los cuatro cánones: de la “Biblia Hebrea”, de las “Iglesias Ortodoxas”, de la “Católica Romana” y de la “Protestante”).

<sup>404</sup> En el párrafo anterior, donde había tratado el orden del Canon de la BH, había terminado con la misma frase: “¡Qué contraste en el tratamiento de Ana con aquel de la concubina!” (1984: 85).

También Mercedes Navarro Puerto, aludiendo al Canon de la BG, intenta una respuesta a la historia de la concubina a partir del libro de *Rut*. En su texto *Los libros de Josué, Jueces y Rut*, ella recomienda leer *Rut* inmediatamente después de *Jueces*, para darse cuenta de la fuerte disparidad entre los dos libros. Dice:

En contraste, el libro de *Rut* es la narración de una historia en ambiente sereno y cotidiano en el que resalta la influencia que las mujeres y su mundo tienen en el curso de la historia. *Si Jueces era, sobre todo, una historia de hombres, Rut sin duda es una historia de mujeres*. Y si en *Jueces* hay líderes fuertes y valientes, en *Rut se quiebra la afirmación masculina estereotípica*: Booz<sup>405</sup> es todo lo contrario. (2003: 37-38, más las cursivas)

Ahora bien, no es éste el único de los estudios donde Navarro Puerto vincula intertextualmente Jue. 19-21 con *Rut*. Concretamente, en la Parte III de *Violencia, sexismo, silencio...*, donde analiza “Cuestiones de contexto, hermenéutica e intertextualidad”, le dedica un apartado al que titula: “El libro de *Rut*: ¿Palabra divina ante el silencio divino en las muertes machistas de *Jueces*?” (2013: 176-177), destacando el contraste entre las imágenes de Yahvé presentes en uno y otro libro. En *Rut* se trata de “una divinidad abierta e inclusiva, de rasgos universalistas, sin por eso perder su estrecha vinculación con su pueblo. El silencio divino no es ausencia, sino una forma diferente de presencia, ajena a la violencia y favorecedora de la cooperación” (2013: 160). Una divinidad con estas características refuerza la identidad a través de la unión y no de la división, integra a los diferentes en lugar de oponer y excluir. Así, contrastando la imagen de la divinidad en los libros de *Josué* y de *Rut*, la autora destaca las construcciones de género cuando afirma que en *Rut* “tal vez se le puede asociar a rasgos social e históricamente relacionados con lo femenino, mientras que en *Jueces* los rasgos de las deidades femeninas, más o menos en la sombra o en las candilejas, se asemejan más a lo que se entiende en general, social e históricamente, como masculino” (2013: 160).

Por otra parte, y ratificando la hermenéutica intertextual, Navarro encuentra en *Rut* un inicio de respuesta a través de unos pactos interculturales, que ella visualiza como “pactos solidarios constructivos”. Concretamente, en el rito de las mujeres en

---

<sup>405</sup> Para una lectura del personaje de Booz en perspectiva de género, cf. Blanco Arellano 2007.

las montañas (Jue. 11,37-38.40) y en el de Siló (Jue. 21,19.21), Navarro descubre una “dimensión inclusiva y universal” que luego será “explícita en la figura de Rut que condensa el pasado, presente y futuro de un pueblo nacido con vocación universal y abocado a los pactos interculturales” (2013: 177).

Por último, la autora dice que los cambios no implican soluciones radicales sino alternativas posibles dentro de la ley, dentro de la realidad cultural de entonces. Esta solución a los conflictos, sin recurrir a métodos violentos y sin resignar la diversidad, “es una alternativa que, lejos de ser fácil y, mucho menos, «romántica» o sentimentaloides, requiere valentía, arrojo e inteligencia (2013: 177). Es más, Navarro señala que dichas alternativas facilitaron una vida mejor no sólo para las mujeres, sino también para los mismos varones.<sup>406</sup> De allí que hable de pactos cooperativos y fecundos, en los que la divinidad se revela en la vida humana, sencilla y cotidiana.

Una vez trabajada esta Hermenéutica de la hermenéutica, en la cual he confrontado una muestra lo más representativa posible de estudios exegéticos sobre el relato de Jueces 19-21 desde un posicionamiento crítico feminista, recojo primero en las Conclusiones de esta Parte II las ideas fundamentales de lo que he trabajado a lo largo de sus dos capítulos, para pasar luego a las Conclusiones de toda la tesis.

---

<sup>406</sup> Cf., por ejemplo, lo que presenta también Navarro Puerto acerca de la presencia positiva de Rut en la vida de Booz, cuando habla de la “inversión del estereotipo” (1995/a: 148-149), pero más aún, cuando trata de los “Discursos en espejo” (1995/a: 158-160).



**Conclusiones de la Parte II:  
Acercas de los posicionamientos hermenéuticos**

La cuestión de *la perspectiva* es el tema central de mi tesis. Como lo he planteado, ésta supone un punto de vista desde donde una/o mira y/o lee un hecho, una obra literaria, cualquier obra de arte, un discurso, una sentencia, una noticia... Supone *un posicionamiento* en y desde el cual una/o se para, se sitúa, para ver, analizar, juzgar, sacar consecuencias, tomar decisiones... Pues bien, ciertas perspectivas fueron y son tomadas como las “verdaderas” y/o “correctas” hasta ser normatizadas, esto es, hasta ser consideradas la norma indiscutible desde la cual se mide toda la realidad sin tener en cuenta las diversidades –culturales, sociales, raciales, de género, etarias, epocales, locales, etc.–, lo cual expresa y causa en definitiva, una esencialización de dicha perspectiva. En cuanto a lo que hace específicamente a las construcciones de género, se puede constatar que en culturas patriarcales, las cuales se han plasmado a lo largo y a lo ancho de la historia y de las geografías, los patrones androcéntricos han primado de tal manera que estos son considerados como lo “objetivo y neutral”, y designan qué es “lo normal”, aunque más de una vez constituyan una perspectiva sexista sesgada. Tanto es así, que ni siquiera se tiene conciencia de que *es* una perspectiva sesgada.

Pues bien, también en la teología en general, en tanto disciplina, como en los estudios bíblicos en particular –la teología bíblica, la exégesis bíblica, la hermenéutica bíblica propiamente–, ha prevalecido un modo de leer la biblia<sup>407</sup> desde una perspectiva patriarcal, lo que marcó no sólo su producción, sino también la historia de su recepción. Al respecto, suenan apropiadas las palabras de Mercedes Navarro Puerto en su memoria autobiográfica:

*Toda mi teología es teología feminista.* Todo mi trabajo se encuentra marcado por la perspectiva de género, ya sea de forma explícita o de modo implícito. Esta perspectiva suele entenderse, en muchos casos, de la siguiente manera: las mujeres hacen una teología sesgada, parcial, precisamente porque se colocan en perspectiva de género, es decir, porque *hacen teología desde su conciencia de mujeres*. Esta comprensión sería adecuada si no tuviera la función de ocultar u oscurecer la otra cara de la afirmación, que ni se ve ni se

---

<sup>407</sup> Vale señalar, por otra parte, que la biblia es una fuente fundamental para cualquier especialidad de la Teología, no sólo para el área bíblica.

explicita, aunque subyace: la extraña creencia de que en definitiva sólo existe un género, el de las mujeres [...] Estas creencias dan como resultado *la percepción de que el mundo de los varones* (acciones, trabajos, resultados de sus investigaciones) *es objetivo y neutral. La teología hecha por ellos es una teología neutra, no parcial, ni sesgada por el género; por tanto objetiva.* Nunca se piensa que llevan las marcas de la masculinidad tal y como ésta se entiende en cada época histórica y en cada cultura. (1999/a: 490, más las cursivas)

Pues bien, en orden a realizar una lectura crítica de algunos estudios que se hicieron a propósito del relato de Jue. 19-21, he trabajado esta Parte II confrontando una serie de análisis exegéticos sobre dicho relato, ubicando los posicionamientos según distintos “tipos” o “modelos paradigmáticos”, que he denominado de esta manera:

A- Estudios androcéntricos/patriarcales. Entre estos:

A.1- *Algunos que invisibilizan absolutamente la violencia contra las mujeres*, esto es, análisis que tratan la cuestión de la violencia en la Biblia, particularmente en el libro de *Jueces*, pero no mencionan nunca aquella violencia, siendo que ésta es más frecuente de lo que pensamos y ése es uno de los libros bíblicos que más narraciones presenta al respecto.

A.2- *Otros que hacen alguna referencia a la violencia contra las mujeres, pero desde una mentalidad falocéntrica sesgada*, aunque más de una vez sus autores<sup>408</sup> no se auto comprendan posicionados desde dicha mentalidad.

B- Estudios con “resabios” androcéntricos/patriarcales. Están abiertos a una hermenéutica de género, que en algunos casos hasta se podría identificar como feminista, por lo que perciben la problemática, pero presentan algunos de aquellos resabios. Así, se podría decir que algunas/os autoras/es “están en proceso” hacia una mirada más amplia, incluyente e inclusiva.

---

<sup>408</sup> Aclaro que todos los estudios que he recabado al analizar comentarios sobre el libro de *Jueces* en general y sobre Jue. 19-21 en particular, y que he calificado de “androcéntricos/patriarcales” –en sus dos modalidades, A.1 y A.2–, fueron realizados por exégetas varones. Mientras los realizaba, más de una vez me pregunté si no había exégetas mujeres que tuviera que ubicarlas también como tales. Yo no las he encontrado, lo que no quiere decir que no existan y que, además, por la enorme actualidad de estos relatos, que ésta siga siendo una deuda para muchas otras que nunca han visibilizado ese texto ni ningún otro de los textos de violencia contra las mujeres en la Biblia, en orden a intentar seriamente un “Nunca más”, “Ni una menos”.

C- Estudios de exégetas feministas, que dan cuenta de la problemática de género y profundizan la cuestión. Lo realizan desde variadas facetas, por lo que se puede hablar de lecturas pioneras, liberacionistas, contextuales, etc., entrecruzando más de una vez estas mismas categorías. Con frecuencia lo hacen, además, desde un planteo teórico/práctico, y en algunos casos con una explícita intención político-militante, buscando conscientemente la actualización del texto bíblico.

Vale aclarar que, si bien como fruto de los análisis realizados en esta Parte de la investigación formulo esta clasificación, tanto los títulos como la organización no coinciden totalmente, dado que los que considero “Estudios androcéntrico-patriarcales” están presentes no sólo en el “II-3: Estudios que invisibilizan la violencia contra las mujeres en la Biblia”, sino que aparecen también en el “II-4: Recepciones «en contrapunto»”.<sup>409</sup>

Más allá de la organización de esta Parte II, al momento de la conclusión quiero destacar algunos temas y autoras/es que entiendo significativos en orden a explicar los posicionamientos antes señalados. En primer lugar, vale subrayar que más de un/a exégeta feminista explícita que se posiciona como tal. Así, por ejemplo, en la introducción de su obra *Texts of terror*, Phyllis Trible afirma que se lleva entre “sus provisiones” para leer estos textos “la perspectiva feminista”. Y aclara: “como crítica de la cultura y la fe, en vista de la misoginia, el feminismo es un movimiento profético, que pronuncia juicios y llama al arrepentimiento” (1984: 3).<sup>410</sup> Por el contrario, en aquellos estudios que he señalado como patriarcales no aparece ningún comentario que suponga alguna postura ideológica, lo que se refleja, entre otras cosas, en un lenguaje más “asépticamente” académico e impersonal, presentado como universal, muchas veces en primera persona del plural, con verbos impersonales,<sup>411</sup> sin ninguna alusión a algo (auto)biográfico o que implique involucramientos personales, dando la sensación que no se dejaban interpelar por los mismos textos y/o la realidad –la realidad pasada, pero, sobre todo, la actual–,

<sup>409</sup> Éste es, además, el motivo por el cual el capítulo 4 es más extenso que el 3.

<sup>410</sup> Entre los textos analizados, otros en los que está explicitado el posicionamiento feministas son: Bal, 1993; Jones-Warsau, 1993 y Kamuf, 1993, tres artículos que fueron recopilados en Brenner, 1993. También: Bal 1988; Exum, 1993; Navarro Puerto, 1996, 2005 y 2013; Cardoso Pereira, 1997/2; Machado, 2002; Mena López, 2012.

<sup>411</sup> “Se dice”, “se habla”, “se afirma”, “se niega”, “se critica”..., como si ellos no dijeran, ni hablaran, ni afirmaran, ni negaran, ni criticaran... nunca nada.

sin proponer cambios y/o reformas a pesar de dichas interpelaciones, o, proponiendo cambios que, en el fondo, dejan todo como está.<sup>412</sup> Entiendo que esto se debe a la pretendida “objetividad” y/o “neutralidad” a la que se refería Mercedes Navarro Puerto en la cita transcrita con anterioridad (1999: 490). Es más, numerosas veces se justifican narraciones que hoy suenan francamente inadmisibles y escandalosas con argumentos casi fundamentalistas,<sup>413</sup> diciendo que la Biblia es “Palabra de Dios” y hay que leerla así como está. Tal es el caso de Georges Auzou, que en relación a Jue. 19-21 afirma taxativamente:

Es verdad que puede parecer desagradable que el libro de los Jueces termine de esta manera sombría y desconcertante. *Nosotros, nada le podemos hacer. La Biblia hay que leerla tal como está ante nuestros ojos. Es la Palabra de Dios. Y Dios no siente náuseas por la conducta de los hombres, ya que puede y sabe convertir la turbia historia humana en una historia de salvación.* (1968: 317, más las cursivas)

Otro claro ejemplo de este posicionamiento es el libro de Armando Levoratti que analicé en II.3.1.1. En ese apartado señalé que en una obra en cuyo título mismo trata expresamente si la Biblia justifica la violencia, y, sin embargo, no se menciona jamás este pasaje que se considera uno de los más cruentos en toda la BH. Indiqué entonces que este cuestionamiento se hace más fuerte aun al considerar que son evidentes las alusiones al estudio de Juan Stam, “La Biblia y la violencia”, donde este autor se refiere no sólo a las guerras para hablar de la violencia en la Biblia, sino también a “acciones estrictamente personales”, entre las que sí nombra explícitamente la del “levita que cortó a su concubina en doce pedazos, Jue. 19” (2005: 314). Que particularmente sea esta referencia al crimen de la concubina lo

---

<sup>412</sup> Ivone Gebara habla del “*mejoralismo*: tendencia a efectuar constantes modificaciones al sistema vigente, sin cambiar, sin embargo, el patrón básico de funcionamiento” (1993/a: 20).

<sup>413</sup> Se lee en el Documento IBI: “La lectura fundamentalista parte del principio de que, siendo la Biblia palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Por «interpretación literal» entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo. Se opone pues al empleo del método histórico crítico, así como de todo otro modo científico para la interpretación de la Escritura” (IBI, I.F). Y después de asumir que “este género de lectura encuentra cada vez más adeptos [...] también entre los católicos”, la PCB afirma que “se enraiza en una ideología que no es bíblica [...] Ella exige una adhesión incondicionada a actitudes doctrinarias rígidas e impone, como fuente única de enseñanza sobre la vida cristiana y la salvación, una lectura de la Biblia que rehúsa todo cuestionamiento y toda investigación crítica” (IBI, I.F).

que Levoratti ha suprimido en su libro resulta expresivo de cómo, desde un posicionamiento patriarcal, muchas veces se termina invisibilizando la violencia contra las mujeres.

He señalado en I-1.2.1 que uno de los modos de la violencia contra las mujeres es su invisibilización, y que uno de los mecanismos para hacerlo es a través del lenguaje sexista (I-1.2.1.1). Pues bien, entre los comentarios exegéticos trabajados se puede ver como un ejemplo de dicho lenguaje sexista el texto de Damien Noël, donde se observa la tergiversación del significado de las palabras, esto es, el no llamar a las cosas por su nombre, ya que la violencia narrada en Jue. 19 –la entrega por traición, la violación masiva, el asesinato y el descuartizamiento de la concubina del levita– se esconde tras un eufemismo como es esta palabra que utiliza el autor: “drama”. Es más, utiliza el mismo mecanismo cuando oculta bajo otra palabra, “doblete”, el rapto de las 200 jóvenes de Siló.

En “II-4: Recepciones «en contrapunto»”, he presentado también entre los diversos posicionamientos hermenéuticos análisis que pueden ser considerados como intermedios entre una perspectiva patriarcal y una feminista, un “intermedio” que de ninguna manera es “el justo medio”, esto es, un equilibrio objetivo, neutral, equidistante, sino que significa más de una vez tensiones, contradicciones, ambigüedades, acentuar por momentos un polo y en otros momentos el otro. Dichas tensiones y ambigüedades pueden suponer tanto un proceso en la concienciación con respecto a la problemática de género, como también una falta de conocimiento sobre determinados temas específicos. Cuando hablo de “proceso”, lo entiendo desde una postura androcéntrica/patriarcal hacia una más amplia, que en algunos casos se podría registrar como feminista. Pues bien, por estar en proceso, más de una vez explicitan y toman posición respecto a temas controvertidos, y esto ya es algo positivo en tanto dichos temas se menciona expresamente, más allá de que una/o pueda coincidir o no con sus afirmaciones. Ya he ubicado el comentario de la BNP en este posicionamiento (cf. II-4.3.4). Se puede incluir también a Federico Pastor y su artículo “Violencia contra la mujer en el Antiguo Testamento”. Señalo algunas frases de este autor donde veo ciertas contradicciones, porque entiendo que en dichas contradicciones se manifiesta este posicionamiento “en proceso”. Afirma, por ejemplo, que “hay que procurar no caer en anacronismos”, señalando que “[l]a

razón básica para plantearse el tema de la violencia de género en el Antiguo Testamento es de tipo teológico y no histórico ni antropológico” (2004: 95-96). Entonces (se) hace una pregunta muy significativa, si se tienen en cuenta las expresiones que utiliza: “*¿Es que la Palabra de Dios es machista o androcéntrica?*” (2004: 97). La respuesta resulta claramente contradictoria, porque, por un lado, alega “[s]abemos que no, pero hay que explicar bastantes cosas”, y, por otro, hace una afirmación tan fuerte como la que sigue: “Dicho claramente: *como en la Biblia hay bastante machismo, sexismo, violencia contra la mujer, etc.*, ello justificaba a los ojos de los judíos y los cristianos unos comportamientos análogos. Y de hecho ha ocurrido, sobre todo en ciertos ambientes” (2004: 97, más las cursivas). Es más, al avanzar en su artículo afirma claramente:

Para decirlo en pocas palabras [...]: todo cuanto supone violencia, vejación, menosprecio de la mujer y de lo femenino, opresión, machismo, androcentrismo, ambiente patriarcal, etc., no debe considerarse perteneciente al núcleo de la revelación bíblica y comunicación de Dios, sino la “envoltura” cultural y transitoria en que dicha revelación se nos ha transmitido. Es, por tanto, algo contingente y desechable cuando el tiempo y las circunstancias lo hacen obsoleto. (2004: 124)

Sin embargo, y a pesar de esta claridad, algunas afirmaciones del autor manifiestan una mirada androcéntrica patriarcal, afirmaciones que, además, asombran sobremanera porque están en franca contradicción con otras del mismo Pastor, y en el mismo artículo. Así, cuando habla de “lo positivo” sobre la mujer (2004: 131-135), insiste en que “en aras a la justicia y honradez y para obtener una visión más equilibrada sobre el tema” (2004: 131), “a fuer de honestidad” (p. 135), quiere “echar un vistazo” sobre otros pasajes “en los que la mujer y lo femenino aparecen *a otra luz*” (2004: 132). Resalto ese “*a otra luz*” porque es allí justamente donde veo la contradicción. Así, sorprende sobremanera que buena parte de “lo positivo” tenga que ver con la valoración de la mujer en su papel de esposa y/o de madre, casi exclusiva y excluyentemente ensalzadas como cualidades femeninas por la cultura patriarcal, cuando antes había afirmado que la Biblia nos presenta “*una visión reduccionista de la mujer, por importante que resulte su papel de esposa y madre...*” (2004: 116, más las cursivas); o que, al referirse a la buena y la mala

mujer diga que “[l]as cualidades positivas (bondad: [Si. 26,] vv. 1.3; valor: v. 2; encanto: v. 11; silencio: v. 12; honradez: v. 15; belleza: vv. 16-18), lo son *en función de su marido*” (2004: 115, *mías las cursivas*); y, más aún, que lo ratifique con una afirmación como ésta: “El texto trata ciertamente de la mujer, pero tal como se ha visto y se ve en muchas sociedades, *es un ser humano para otro, el varón*” (2004: 115, *mías las cursivas*), lo cual supondría que Pastor está ratificando lo que las teorías críticas de género han desenmascarado como construcción de género. Es contradictorio que él mismo afirme explícitamente que “la estima básica de la función femenina de transmisión de la vida” surge del “ambiente patriarcal” en que nace dicha estima (2004: 132) y que, sin embargo, a la hora de especificar “lo positivo” siga enumerando lo que habitualmente se señala desde aquella visión patriarcal. Así, por ejemplo, dice: “Hay mujeres presentadas con luz positiva, pero sobre todo *gracias al amor que sus maridos les tienen*. Así ocurre con Raquel y Jacob o con Ana y Elcaná, padres de Samuel” (2004: 133, *mías las cursivas*).<sup>414</sup> Afirma, además: “Elogios sobre la mujer-esposa encontramos en Sal 128,3-4; Prov. 5,15-20; Si 7,19; 25,8; 26,1-3; 33,27-31; 35,30-31; 36,21-27 y, sobre todo, pues supera la visión puramente conyugal, *aunque siempre en un contexto doméstico y no público*, la conocida «mujer fuerte» o «perfecta casada» de Prov 31,10-31” (2004: 133, *mías las cursivas*). Me pregunto: ¿cómo se entiende que afirme que “supera la visión puramente conyugal” y que después hable de la “perfecta casada”? ¿Cómo puede presentar este texto como el más significativo de los que ha citado –culmina sus ejemplos y lo introduce con un “sobre todo”–, cuando se valora a la mujer sólo por lo que hace en función de su esposo, su casa (la del marido), sus hijos y sus siervos (los de él), y no dice nada como persona valiosa por sí misma? ¿Cómo puede “resumir” todo esto con esta afirmación: “el Antiguo Testamento tiene todas las limitaciones y aun defectos que hemos señalado arriba, que no repetiré ahora. Pero, a fuer de honestidad, hay que reconocer que también hace aportaciones muy serias sobre la dignidad de la mujer, que son reconocidas en el Nuevo Testamento” (2004: 135)? Pues bien, son tales afirmaciones las que

---

<sup>414</sup> Vale recordar, por otra parte, que exégetas feministas han desenmascarado las miradas androcéntricas y narcisistas de Jacob y de Elcaná en su relación con sus respectivas esposas, cosa que Pastor no tiene en cuenta. Cf. Navarro Puerto, 1996: 150; Riba, 2008/c: 3, nota 3.



permiten hablar de contradicciones o ambigüedades en el autor con respecto a las construcciones de género.

Ahora bien, en cuanto a procesos de avance, es particularmente expresivo el cambio de los contenidos tanto respecto del libro de *Jueces* en general, como de los caps. 19-21 en particular, que se puede ver en “8: Jueces” del *Comentario Bíblico San Jerónimo* en su primera versión de 1971 (cf. II-3.2.2) y “8: Jueces” en la versión corregida y aumentada del *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* de 2005. En ambos casos los directores de los *Comentarios* fueron Raymond Brown, Joseph Fitzmeyer y Roland Murphy, pero la primera vez el capítulo sobre “Jueces” fue escrito por John Dominic Crossan, y la segunda por Michael O’Connor. Las diferencias en lo que hace a la perspectiva hermenéutica son significativas, más aún si lo leemos con una mirada crítica feminista. En primer lugar, esto se refleja ya desde los títulos de los dos comentarios, tal como lo señalé en II-4.1, ya que, en lo que hace específicamente a Jue. 19-21, el segundo agrega dos títulos muy expresivos: “Atroci­dad en Guibeá (19,1-30)” y “Violaciones en Yabés de Galaad y en Siló (21,1-25)” (2005: 222 y 223), con lo cual queda claro que en su lectura no ha olvidado ni invisibilizado a las víctimas mujeres. En segundo lugar, por la bibliografía que O’Connor presenta al comienzo de su estudio, donde además de los textos de Luis A. Schökel, George Auzou, Alberto Soggin, José Luis Sicre y otros de corte más clásico, agrega algunas/os autoras/es que escriben claramente en perspectiva de género, cuando no abiertamente feminista, entre ellas/os: el mismo Michael O’Connor, 1987 y también Bal, 1988, Navarro, 1995/a y Tribble, 1984. En tercer lugar, y en cuanto a los contenidos del artículo, hay algunas frases que denotan su sensibilidad para captar y visibilizar la perspectiva feminista. Así, por ejemplo, señala en la Introducción general al libro de Jueces: “Excepto el libro de Rut, cuyos acontecimientos se sitúan en la misma época de Jueces (1,1), no hay otro libro en el AT donde se trate de forma tan exhaustiva el papel que desempeñaban las mujeres en la sociedad” (2005: 204). Por otra parte, en dicha introducción le atribuye a Israel una experiencia fundamental que él califica de “liminal, es decir, de umbral (en latín, *limen*) o de frontera” (2005: 203). Explica entonces que en el libro de *Jueces* se presenta “una creación literaria y una reconstrucción histórica

que están dominadas por la experiencia de la iniciación” (2005: 203). Nombra varios ejemplos, entre los que destaca Jue. 19-21. Afirma:

La expresión más claramente emblemática de la experiencia del umbral y de los peligros que entraña se encuentra en la historia de la concubina del levita. En este relato se quebranta la hospitalidad, que es la condición fundamental para poder vivir pacíficamente (19,23; cf. 4,21; 5,26). Tras una noche de abusos y violaciones, la mujer anónima se arrastra hasta el lugar donde estaba su marido y pone “sus manos en el umbral” (19,27). Este relato tiene gran importancia en el conjunto de la obra, pues sirve de prólogo a la terrible guerra civil con la que finaliza el libro.<sup>415</sup> Además de la mujer aparecen también otros personajes liminales: el levita, que pertenece a la única tribu de Israel que no tuvo parte de la herencia de la tierra, y el anfitrión israelita que vivía como emigrante (19,16) entre los benjaminitas. (2005: 204)

Siguiendo con los contenidos, con respecto a Jue. 19, son varias las frases que denotan la perspectiva feminista de O’Connor. Entre otras destaco:

Puesto que lo que desean es la violación [se está refiriendo a los habitantes de Guibeá], la sustituta que se propone no podrá defenderse. “El dueño de la casa se encargará de regalarles a estas mujeres... El protector masculino se convertirá en un proxeneta” (Trible, *Texts of terror* 74). El anciano invita a sus compatriotas a que violen a las mujeres, e incluso les suplica que “hagan lo que les parezca”, citando el estribillo de 17,6 y 21,25. El anciano fracasa en su intento de pacificación, y el levita les echa a su concubina. (2005: 222).

Y con respecto al cap. 21, además del título que ya mencioné –“Violaciones en Yabés de Galaad y en Siló (21,1-25)”–, de nuevo vemos frases muy expresivas en lo que hacen a una perspectiva feminista. Se refiere a la “descarada hipocresía” de los dirigentes israelitas para “burlar su propio juramento” de no dar sus hijas a los sobrevivientes de Benjamín. Y agrega: “Los benjaminitas raptan a las chicas de Siló que iban solas, sin protección masculina. Con estos dos episodios de violaciones en

---

<sup>415</sup> Vale señalar que O’Connor habla de la importancia del relato en función de explicar la guerra civil, esto es, el segundo “apéndice” (caps. 19-21) –aun con la carga semántica peyorativa que tiene esta expresión–, y no en orden a justificar el paso de los jueces a la monarquía (cf. II.4.2.2).

masa<sup>416</sup> llegan a su clímax las consecuencias de la violación cometida en el cap. 19; la escalada de violencia ha sido arrolladora (cf. Os. 9,9; 10,9)” (2005: 223).

Pues bien, todo esto no estaba ni siquiera insinuado en el *Comentario* de 1971 escrito por John D. Crossan, expresado al estilo “aséptico” al que me referí cuando hablé de la perspectiva patriarcal. Por ejemplo, menciona “el crimen de Guibeá” (1971: 444), al que alude luego como “semejante crimen” y “hundimiento temporal de Benjamín” (1971: 445), pero el crimen al que se refiere, “el delito de haber desobedecido a la alianza” (1971: 444), es tan inespecífico, que la violencia contra la concubina y las demás mujeres queda completamente invisibilizada. Es más, y como ya señalé en II-3.2.2, la expresión que utiliza, “sacrificio”, es por demás equívoca y sería imposible saber a qué se está refiriendo Crossan si nos quedáramos sólo con su comentario, ya que nunca nombra la entrega por traición, violación colectiva durante toda la noche, asesinato y descuartizamiento de la concubina, sino que sólo dice “el visitante [el levita] *sacrifica* a su propia mujer para salvarse a sí mismo y posiblemente también a su huésped” (1971: 445, más las cursivas).

Focalizando ya en lecturas en perspectiva feminista, destaco particularmente dos autoras: Phyllis Trible y Mercedes Navarro Puerto. La primera porque su obra *Texts of terror* puede ser entendida como un texto pionero que marca un antes y un después en la exégesis bíblica, sobre todo en la exégesis propiamente feminista. Tal como fue el planteo realizado en I- 2.6.1 y en I- 2.6.3, este libro de Trible hizo tomar conciencia de que existen en la Biblia narraciones de extrema violencia contra las mujeres. Aun así, vale decir que sigue siendo una deuda que esta toma de conciencia haya quedado muchas veces reducida sólo a especialistas, en la mayoría de los casos teólogos/os y biblistas feministas, y que más de un/a creyente ni siquiera sabe de la existencia de dichas narraciones.<sup>417</sup> Ahora bien, se puede decir que a partir de esta

---

<sup>416</sup> Antes se había referido al rapto de las mujeres solteras que dejaron vivas en Yabés de Galaad.

<sup>417</sup> Puedo mencionar como una experiencia repetida más de una vez, hasta muy recientemente (año 2018), que cuando pregunto si conocen la narración de Jue. 19-21, es común que me responden que no, y cuando la relato –esto es, sucesivamente, la voluntad de ceder la propia hija por parte del hospedero, la traición del levita cuando entrega a su propia mujer a quien usa como escudo humano para salvarse él mismo, la violación masiva de esta mujer anónima toda la noche, el descuartizamiento por parte del mismo levita, la guerra fratricida y la posterior cesión de unas 600 jóvenes vírgenes para ser usadas como vientres–, más de una persona del auditorio me miraban asombrada y hasta espantada, preguntándome si *ésa es* una narración bíblica. Aclaro además que entre los que me preguntaban había algunos teólogos. Confirмо así que es un pasaje de la Escritura absolutamente ignorado –invisibilizado– tanto en la formación teológica como en la liturgia de la Iglesia.

obra de Phyllis Trible, este relato es un pasaje bíblico que no se debería desconocer, fundamentalmente en los estudios bíblicos, pero también en la pastoral y la liturgia de la/s iglesia/s, como un aporte más para fortificar los esfuerzos por superar los mecanismos que sostienen hasta hoy la violencia contra las/s mujer/es.

En cuanto a Mercedes Navarro Puerto, la destaco porque, según mis investigaciones, ella es la autora de lengua española más relevante en los estudios sobre Jue. 19-21.<sup>418</sup> Así, en un extenso período que va desde su estancia en el PIB hasta por lo menos el 2013 en que escribe *Violencia, sexismo, silencio. Inconclusiones en el libro de los Jueces*, le ha dedicado a Jue. 19-21 más de un estudio, ahondando en cada uno de ellos distintos núcleos temáticos. En una referencia autobiográfica ella misma comenta:

No es la primera vez que estudio este texto del libro de los Jueces.<sup>419</sup> Desde que lo descubrí (primer año de especialidad en el PIB de Roma<sup>420</sup>) ya no lo he dejado. Formaba parte del texto obligatorio de traducción en el curso de hebreo bíblico y este ejercicio nos dejó un fuerte impacto a las mujeres que coincidimos entonces. *Casi ninguna de nosotras conocía la historia y eso mismo resultaba un dato altamente significativo.* (2009/a: 178, mías las cursivas)

Además de estas reveladoras palabras por lo que dicen acerca de la invisibilización habitual de este relato bíblico, al punto de ser prácticamente desconocido para todas/os, y de cómo le(s) impactó este texto, particularmente a las mujeres, hace otras aclaraciones: que “no es un texto que se lea en la liturgia, pues,

---

<sup>418</sup> De hecho, ha trabajado este texto a lo largo de muchos años en artículos y/o libros sucesivos. cosa que, por otra parte, ha hecho con otros pasajes bíblicos, como el del relato de la Unción en Betania (Mc. 14,3-8). Al respecto, vienen bien sus propias palabras cuando reflexiona sobre los estudios bíblicos. Dice: “Que la Biblia sea el libro más comentado permite que en ella se encuentre siempre algo nuevo... allí donde dos, tres, cien... han hablado ya para decir cosas diferentes, el espacio está abierto a toda palabra que no recibe los comentarios de los antiguos como un mandato de callar, sino como una invitación para hablar a su vez” (2009/a: 6).

<sup>419</sup> La misma autora cita a *Cuando la Biblia cuenta*, de 2003, y a “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la Hija de Jefté) y 19 (La Mujer del Levita)”, de 2005. Ahora bien, como lo he ido citando a lo largo de esta investigación, lo ha tratado también en otros textos, aún después que escribiera aquella nota en el 2009. Entre ellos en “El libro de los Jueces” de *Los libros de Josué, Jueces y Rut*, de 1995, en “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología”, de 1996, y en el último estudio publicado en el 2013, en donde transcribe corregido y aumentado el estudio anterior, en el título “Jueces 19: asesinato machista” (77-149), por otra parte, el título más extenso del libro que consta de 186 pp.

<sup>420</sup> Terminó su licenciatura en Biblia en el PIB en 1991.

ciertamente, más que a la liturgia y pastoral, pertenece al género de terror y suspense [...] al género duro” (2009/a: 178). Esto lo dice por varios motivos: por la trama y el modo en que la trata el autor del libro; por los hechos que se narran y lo que estos expresan de los seres humanos; por la terrible actualidad de la violencia extrema que continúa desplegándose contra las mujeres. Por todo esto afirma que “sigue siendo un relato importante *al que es preciso volver una y otra vez*” (2009/a: 178, más las cursivas). En cuanto al último motivo que subraya, “la desgraciada actualidad de la magnitud de la violencia ejercida contra las mujeres” (2009/a: 178), éste es un aspecto sobre el que demanda más de una vez en sus estudios,<sup>421</sup> aun sabiendo los conflictos que pueden surgir. Por eso los explicita. En su estudio más reciente sobre el libro de *Jueces* desarrolla estos conflictos, mostrando su enorme complejidad. Por un lado, (se) pregunta a quién se visibiliza y a quién se invisibiliza contando estos relatos de violencia. Dice:

El trabajo exegético se realiza sobre los datos, en este caso masivamente masculinos, que crean el todo con sus silencios, huecos y omisiones. La exégesis feminista pone de relieve estos últimos y busca su sentido en el conjunto, pero a la postre *¿no estará contribuyendo a la visibilidad de los hombres, inclusive los perversos, violadores y asesinos, en lugar de centrarse en la visibilidad de las mujeres? ¡Y qué visibilidad de las mujeres!* (2013: 109, más las cursivas)

Otra arista de esa complejidad es el peligro de terminar victimizando aún más a las víctimas y no permitirles salir de ese lugar. Por eso, si bien reivindica que “una historia como esta ya no puede ser desconocida ni omitida intencionalmente, porque es la historia de una víctima”, también reconoce que “*la hermenéutica feminista, hoy, cuida el tratamiento de las víctimas de modo que darles visibilidad no implique caer en el lodo del victimismo*” (2009/a: 109, más las cursivas). Es que ella está consciente de que el manejo victimista de los medios sirve como un giro de tuerca del patriarcado dado que, entre otros mensajes, infunde miedo a las mujeres ante la amenaza de la agresión física (cf. los planteos de Rita Segato sobre “la pedagogía de la crueldad”: I-1.2.2.3). Por eso, después de detallar y diferenciar la idiosincrasia propia de los asesinatos cometidos por varones y los ejecutados por mujeres, (cf.

---

<sup>421</sup> Cf. 2003: 7; 2005: 28; 2013: 78, 109-111, 147-149, 180.

nota 297) y de mencionar novelas, historias, películas, canciones, noticias periodísticas, que “nos ha familiarizado con rituales truculentos de asesinos de mujeres, que culpabilizan el poder de seducción femenino como poder peligroso”, vuelve a Jue. 21 y afirma:

El mensaje de fondo no es muy distinto del mensaje del narrador deuteronomista de Jueces: esto le pasa a las mujeres por atreverse a ser autónomas, por sus actos de independencia, por salir a la arena pública dejando sus casas, por querer hacer sus vidas por sí y para sí. Y las víctimas, de nuevo, son convertidas en culpables. Nos despojan, así, no sólo de la carne, de la vida, de la energía, sino del derecho a la responsabilidad. (2005: 30)

Por todo esto, reconoce que en los trabajos exegéticos más de una vez una/o se enfrenta a “trampas narrativas”, trampas que hacen que muchas/os biblistas feministas prefieran utilizar otros métodos de acercamiento tales como la reconstrucción histórica, filológica, antropológico cultural, o a través de las evidencias arqueológicas, todos los cuales suponen un “esfuerzo de honesta objetividad”, pero que ella entiende como un intento de evitar más de una vez “el campo minado de las mismas narraciones” (2005: 26-27). Por eso, ya que muchos de los textos bíblicos, como estos del libro de *Jueces*, han sido silenciados constantemente o se los ha trabajado acriticamente, confirmando la perspectiva patriarcal con la cual nacieron y fueron leídos a lo largo de los siglos, la autora propone, en cambio, una lectura crítica, deconstructiva y reconstructiva, superando nuestros temores, para que no “dejemos las historias en manos de los y las narradores del patriarcado. Siempre que dejamos las historias a otros/as estamos siendo cómplices” (2005: 27). Y esto porque “las historias son siempre armas poderosas” (2005: 27).

Otro aspecto fundamental en su estudio sobre estas narraciones, es la insistencia de Navarro Puerto sobre las responsabilidades éticas del/la lector/a. Ella sabe que más de una vez no se encuentran respuestas a tanta violencia. Pero plantea que, por lo menos, no podemos quedar indiferentes ante ella. Más de una vez sólo lograremos preguntar y preguntarnos. Eso ya es un inicio de respuesta. La autora enuncia esto magistralmente en el último párrafo de su libro:

La violencia contra las mujeres que atraviesa el libro de los Jueces, y la violencia contra las mujeres que atraviesa de parte a parte nuestro mundo hoy, evoca el silencio clamoroso de un D\*s<sup>422</sup> que parece ausente y desentendido de tantos horrores. Este silencio generado en el seno de los gritos de las víctimas vivas y de quienes lloran y claman por las víctimas muertas, es pavoroso. *Nos alcanza interrogándonos sobre nuestra complicidad. Deshace todas nuestras racionalizaciones, defensas, coartadas..., y deja nuestra responsabilidad al desnudo*, en el puro interrogante. Pero, no lo olvidemos, la pregunta, el interrogante, es una palabra. Y es que hay silencios y silencios. *Los interrogantes son muy valiosos ante ese silencio que nunca nos protegerá.* (2013: 181, más las cursivas)

Pues bien, llegando al fin de este recorrido que como teóloga feminista he emprendido al haber analizado una muestra abundante de estudios exegéticos sobre Jue. 19-21, es el momento de preguntar qué frutos resultaron. Señalo algunos:

En primer lugar, doy cuenta de una extendida variedad de estudios sobre este pasaje bíblico, entre los cuales juzgo como más amplios y detallados los realizados por biblistas feministas –varones y mujeres, pero sobre todo biblistas mujeres–.

Por otra parte, comparto y asumo que esa lectura crítica feminista no se reduce sólo al ámbito teórico, más allá que pretenda ser lo más fundada y rigurosa posible en dicho ámbito, sino que se plantea necesariamente en sus derivas ético-políticas, más aún cuando el problema planteado –la cuestión de la violencia sexista–, tiene tanta y tan dramática actualidad sobre el cuerpo y la vida de tantas mujeres y de varones “feminizados” por identidad de género, condición social, racial, etc.

Desde esta lectura crítica feminista, asumo también que ya no pueden ser aceptados ciertos estudios que entiendo planteados desde una visión androcéntrica patriarcal, una perspectiva que se expresa sobre todo en la invisibilización (absoluta) del sufrimiento de la/s mujer/es, más aun cuando estas lecturas están planteadas como palabra autorizada sobre un texto que tiene por sí mismo tanta carga semántica normativa, como es el texto bíblico.

Es claro que esta misma lectura crítica no pretende una negación de la riqueza de los estudios exegéticos realizados por varones, cosa que intento mostrar a lo

---

<sup>422</sup> Navarro utiliza la grafía con la que Schüssler se refiere a Dios. Cf. I-2.5.1, nota 165.

largo de mi investigación, pero sí me permite evidenciar que el quehacer feminista ha enriquecido enormemente dichos estudios, sobre todo esbozando preguntas que ni siquiera se habían planteado, evidenciando incoherencias que no se habían notado, denunciando invisibilizaciones y silenciamientos que se habían naturalizado, proponiendo resistencias y nuevas agencias en orden a producir cambios necesarios.

Ahora bien, esta muestra, que pretendió ser lo más amplia posible, me hizo constatar una vez más acerca de cuánto tenemos internalizados esos esquemas patriarcales y, por ende, que más de una vez también nosotras/os, teólogas y teólogos feministas, estamos “en proceso” y precisamos una permanente auto crítica para estar muy atentos ante cualquier prejuicio sexista –más aún si éste se cruza con otros racistas, clasistas, religiosos...– que hayamos internalizado como fruto de las sociedades, culturas, iglesias patriarcales en las que nos hemos socializado y nos movemos.

Por último, realizar estas “recepciones «en contrapunto»”, también permite constatar que el quehacer feminista pone en evidencia las fisuras del patriarcado, para descubrir entre sus grietas las posibilidades de otros significados, algunos que ya estaban pero que no se podían o no se querían ver, o para proponer creativamente otros sentidos que desafían y sostienen nuevas resistencias y nuevas agencias.



**CONCLUSIONES:  
EVALUACIONES Y PROSPECTIVAS.  
ECOS DE JUECES 19-21 DESDE LA REALIDAD ACTUAL**

Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?

*Verdad y método, Hans G. Gadamer.*

Es de conocimiento y aceptación general la afirmación de que el contexto y los textos de la Biblia forman parte del patriarcado, de ese sistema de sexo y género que discrimina a las mujeres. No obstante, tener conocimiento de ello no implica tener conciencia. Esto último, el grado de conciencia, varía grandemente. Además, no es lo mismo saberlo de forma general que comprobarlo, analizarlo, hacerlo visible. Esta es una de las tareas de las estudiosas feministas: poner de relieve sus mecanismos y consecuencias.

*Violencia, sexismo, silencio..., Mercedes Navarro Puerto.*

He transitado un largo camino para poder plasmar esta tesis, y ha llegado el momento de las Conclusiones. Explico primero el porqué del título “Evaluaciones y prospectivas. Ecos de Jueces 19-21 desde la realidad actual”

Las conclusiones suponen siempre una doble mirada: la primera hacia atrás, por decirlo de algún modo, donde una/o recoge los frutos obtenidos. Es a lo que me refiero cuando hablo de *Evaluaciones*. Ahora bien, en este caso algunos de esos frutos son muy claros y ya han sido enunciados detalladamente en las conclusiones de la Parte I y de la Parte II respectivamente, pero otros recién comienzan a dar resultados insipientes, cuando no apenas a esbozarse. Por eso también está la mirada hacia adelante, lo que llamo *Prospectivas*, donde explico preguntas que fueron surgiendo, cuestiones que quedan abiertas para seguir investigando, nuevas líneas que se abren para indagar, dialogar, trabajar, ahondar, discutir...

Hablo, además, de *ecos*. ¿Por qué? En “El nacimiento de un cuento”, después de narrar lo arduo que fue para ella escribir un relato, la escritora argentina Liliana Heker señala: “Cuando estoy inventando un cuento, lo invento siempre: en el colectivo, y mientras camino por la calle, y antes de dormirme, y aun cuando duermo...” (Heker, 1991). Sin pretensiones de originalidad, puedo decir que ésta fue también mi experiencia con este trabajo de tesis, y que, justamente, de las vivencias transitadas en la vida cotidiana, nacieron estas evaluaciones y

prospectivas: de los *ecos* que la realidad desafiaba, cuestionaba, planteaba, señalaba a la teoría, y, en un camino de ida y vuelta, de lo que la teoría posibilitaba como preguntas e intentos de respuesta a la realidad, muchas veces muy claras, convencidas y convincentes, y muchas otras sólo a modo de “balbuceos” en tanto se empiezan a proponer algunas palabras, pero en ocasiones todavía no están seguras, afianzadas, totalmente logradas.

Por último, ¿por qué *desde la realidad actual*? Porque la tesis fue planteada y realizada desde un posicionamiento feminista, lo que supone teoría y praxis, academia y militancia. De allí que la investigación no podía ni debía estar separada de la realidad en la que estamos inmersos, donde “los feminicidios nuestros de cada día” siguen golpeándonos tanto a nivel global como local –en Argentina muere asesinada/o cada 30 horas una mujer o un/a niño/a o un varón, éstas/os por feminicidio vinculado<sup>423</sup> y donde los otros modos de violencia contra las mujeres continúan expresándose de múltiples maneras.

### El camino recorrido

Las conclusiones son también una oportunidad para dar cuenta del camino recorrido. Pues bien, en la Parte I comencé por un *marco teórico*, y lo hice para poder reconocer y mostrar los posicionamientos hermenéuticos a los que luego iba a referirme en la Parte II al comparar los estudios exegeticos sobre Jue. 19-21.

Dado que el tema a tratar era tanto la invisibilización como la visibilización de la violencia contra las mujeres, vi necesario presentar en el primer capítulo del marco teórico diversos estudios sobre el patriarcado, señalando que hay un entronque entre esta organización socio-cultural-política-económica-jurídica-mediática-religiosa y dicha violencia, en tanto necesariamente el patriarcado genera

---

<sup>423</sup> En febrero de 2018, el Observatorio de Femicidios del Defensor del Pueblo de la Nación informó que en Argentina en 2017 se produjeron 292 femicidios, de los cuales 31 fueron vinculados y 5 de personas trans (cf. Télam, 2018). La provincia con mayor cantidad de casos fue Buenos Aires con un total de 119, seguida por Córdoba con 26 casos, Santa Fe y Salta con 24 y Santiago del Estero con 19. Destaco que, como ya afirmé una vez: “Hasta acá, pareciera que son sólo números fríos para engrosar estadísticas macabras. Pero cuando, en el Informe 2010 de esta ONG, nos encontramos entre otros datos con los nombres de las víctimas, se nos hace evidente que, antes que «casos», ell\*s son/fueron personas con rostros, historias, proyectos, sueños, penas, alegrías, familias, amig\*s... como cualquiera de nosotr\*s. Entonces, sí ratifico lo que vienen afirmando l\*s especialistas en el tema: que el feminicidio no es un crimen pasional o consecuencia de un momento de locura de una persona desequilibrada, sino que *tiene una matriz cultural: se trata de la manifestación más extrema de una cultura patriarcal androcéntrica*” (Riba, 2013: 37).

y sostiene la violencia contra las mujeres. Lo hice sobre todo desde los estudios de género y las teorías feministas, porque entiendo que ellos/as posibilitaron y posibilitan tomar conciencia de la existencia de dicha violencia, nombrarla, describirla, desenmascarar y desentrañar sus mecanismos y buscar caminos de prevención y superación. En ese orden focalicé, por una parte, en la invisibilización como un modo particular de violencia, y por otra en las expresiones más crueles de esa violencia: la violación, el feminicidio y el femi-geno-cidio. Hice esta focalización, no porque no existan otras manifestaciones de violencia contra las mujeres, sino porque el texto bíblico a partir del cual se realizaron los estudios exegéticos comparados en la Parte II presentaban de una manera u otra todas y cada una de aquellas modalidades específicas. Destaco que, a medida que ahondaba en la investigación, confirmé más de una vez la impresionante actualidad de Jue. 19-21, aunque, como ya lo afirmé, nos separen tanta distancia en el tiempo y en la geografía. Esta actualidad fue uno de los motivos por el cual decidí trabajar comentarios exegéticos sobre esa narración, como lo señalé en la Introducción.

Una vez desarrollado este primer capítulo, expuse sobre las teologías feministas en general y la hermenéutica bíblica feminista en particular. Sacar a la luz y poner de relieve ideas centrales acerca de sus orígenes, su historia, sus presupuestos, su talante crítico, qué supone este quehacer propuesto y vivenciado como una apuesta sororal, fue el marco necesario para mostrar que los estudios exegéticos sobre Jue. 19-21 planteados desde un posicionamiento feminista eran muy distintos a los planteados desde una hermenéutica patriarcal, y entender, además, de dónde surgen estas diferencias a veces tan profundas. Destaco que algunos de los temas fueron tratados en ambos capítulos de esta Parte I, como espejándose mutuamente de alguna manera, y sumando, y enriqueciéndose desde las distintas perspectivas vitales y diversos espacios disciplinarios con que eran analizados. Tal es el caso del tema de la invisibilización como violencia y el de la sororidad como experiencia e inicio de respuesta. Es más, éste fue otro modo de mostrar que es posible permear las fronteras entre las teorías de género y los estudios feministas, por un lado, y las teologías feministas, por otro.

Para terminar de dar cuenta del camino recorrido, señalo que en la Parte II, que es donde ha quedado plasmado lo que propongo ya desde el título mismo de esta

tesis, esto es, hacer “Una lectura en clave feminista a propósito de la interpretación de un relato del libro de Jueces”, apliqué este marco teórico comparando, más aún, confrontando, diversos estudios sobre la narración de la violación, asesinato y descuartizamiento de la concubina del levita y las consecuencias que se produjeron a partir de la manipulación que el propio levita provocó en la reunión de la confederación de las tribus de Israel, y lo que decidieron los ancianos de dichas tribus. Fui mostrando entonces perspectivas muy distintas, hasta opuestas, en el tratamiento de este pasaje bíblico, sobre todo focalizando en *la invisibilización* o, por el contrario, en *la visibilización de la violencia contra las mujeres*, tal como proponía en la primera parte del título. Entiendo que éste ha sido el aporte más rico de mi trabajo porque en los estudios bíblicos son permanentes los análisis exegéticos, sumando y comparando dichos análisis, pero es muy raro que se haga dicha comparación señalando los posicionamientos hermenéuticos que los provocan y sustentan. Pues bien, dichos posicionamientos se reflejan a través de las marcas que fueron dejando sus autoras/es en el tratamiento del texto. Es lo que explico a continuación.

### Los posicionamientos hermenéuticos y sus marcas

Ha quedado claro que un concepto fundamental para entender en qué consistió esto que he llamado “hermenéutica de la hermenéutica”, es el concepto de *posicionamiento*, de allí que fuese tan repetido a lo largo de esta tesis. Tal como lo he ido expresando de distintas maneras, los posicionamientos –me refiero también al mío propio, obviamente<sup>424</sup> suponen conocimientos previos, convicciones, posturas asumidas, perspectivas diversas, en definitiva, “prejuicios” en el sentido que Hans Georg Gadamer le da a este término.<sup>425</sup> Me refiero, entre otras cosas, a aquellos horizontes de comprensión en los que todas/os y cada una/o nos basamos y de los que partimos cuando nos relacionamos con la realidad, sea cual fuere, para desentrañarla, conocerla, explicarla, resolver cuestiones, tomar decisiones... Interpretamos a partir de preconceptos y en referencia a una comunidad de

<sup>424</sup> Desde el título mismo de la tesis afirmo explícitamente que hago “Una lectura en clave feminista”, y en el de la Parte II que la “Hermenéutica de la hermenéutica” se realiza “desde un posicionamiento crítico feminista”. Por otra parte, expliqué este posicionamiento en la Introducción.

<sup>425</sup> En su obra *Verdad y método* afirma: “«Prejuicio» no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positiva o negativamente” (1993<sup>5</sup>: 337).

aprendizaje y comprensión. Es más, como a veces nos basamos en conocimientos o perspectivas que pueden ser sesgadas, se hace necesaria una permanente (auto) crítica.<sup>426</sup> Se puede decir, entonces, que cuando una/o se enfrenta a un texto no lo hace desde un vacío neutral, sino que proyecta en él su subjetividad, su historia, sus conocimientos previos, su propia situación existencial. Entiendo que esto es lo que le ocurrió a cada una/o de las/os autoras/es que comentaron Jue. 19-21 cuando se enfrentaron a dicho texto bíblico. Es más, esto es lo que también me sucedió a mí misma al analizar y comparar sus respectivos estudios exegéticos.

Para mostrar esos posicionamientos, una idea clave fue la de las *marcas*, esto es, esas señales que han quedado en los comentarios analizados en la Parte II, a veces como huellas muy nítidas, claras, evidentes, otras como indicios apenas perceptibles, pero que, de un modo u otro, fueron los rastros que me permitieron descubrir, señalar, comparar, visibilizar, las perspectivas hermenéuticas desde las cuales las/os autoras/es examinaron el texto bíblico y a las que hice referencia en las conclusiones de aquella Parte. A medida que avanzaba en la investigación e iba encontrando esas marcas, se hacía cada vez más necesario ordenarlas de alguna manera para facilitar su comparación. Así fue cómo surgieron los dos capítulos con sus respectivos apartados. Precisamente, aquellas marcas quedaron expresadas como temas nucleares, temas que fueron reflejados en los títulos respectivos –entre otros, “Acerca de los títulos”, “Los personajes: focalización de los mismos”, “Las traducciones”– y en torno a los cuales fui agrupando y confrontando los estudios exegéticos analizados. Dichos temas me fueron proporcionados de alguna manera por los mismos comentarios exegéticos, más allá que se podrían haber propuesto otros para expresar aquellas marcas. Es más, tengo claro que algunos de éstos sólo pueden ser utilizados para un determinado tipo de texto y no para otros.<sup>427</sup>

Más allá de esto, lo que importa destacar como aporte de esta tesis es el ejercicio en sí mismo, esto es, interpretar lo que otras/os ya han interpretado a

---

<sup>426</sup> Es para destacar lo que afirma Gadamer al respecto. Aun cuando él reivindica los “prejuicios legítimos”, dado el “modo de ser finito e histórico del hombre”, los distingue de “todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica” (1993: 344; cf. el epígrafe de estas Conclusiones). Ésta es una tarea fundamental para el autor.

<sup>427</sup> Por ejemplo, lo que presento en “4.3- Los personajes: focalización de los mismos”, es un tema que puede servir si se hace exégesis de un texto narrativo, pero al que no se podría recurrir para trabajar uno jurídico.

propósito de un texto.<sup>428</sup> Considero muy productiva la comparación de esos estudios exegéticos, porque al cotejarlos y hasta confrontarlos se visibilizan y se hacen más significativas las consecuencias que suponen los diversos posicionamientos hermenéuticos, sobre todo en sus derivas socio-culturales, políticas y aun religiosas.

Ahora bien, si se puede hablar del horizonte de comprensión como lugar hermenéutico desde el cual una/o mira la realidad y se rescata lo que Gadamer plantea acerca de asumir el prejuicio en cuanto pre comprensión, entiendo actitudes muy diferentes las de muchas/os teólogas/os y/o biblistas feministas, que no sólo están conscientes de sus propios prejuicios, si no que los reivindican y visibilizan, aclarando qué les supone leer un texto desde una perspectiva feminista, y las actitudes de los que caracterizo como teólogas/os y biblistas patriarcales. El hecho de no haber encontrado ningún exégeta de los que he caracterizado como tales que haya explicitado su propio posicionamiento (me) demuestra que sigue vigente una conciencia de que existe una lectura que es objetiva y neutral y, por ende, que puede y hasta debe ser universalizada como la verdadera sin plantearse siquiera la consideración de que esa lectura *puede ser* y de hecho *es* una lectura que tiene señales de construcciones de género androcéntricas y patriarcales. Descubrir y señalar esas marcas específicas y explicar distintos aspectos de las mismas me permitió, entre otras cosas, desenmascarar la pretendida objetividad y universalidad de las posturas patriarcales, un prejuicio “ilegítimo”, que por tanto es preciso denunciar y superar.<sup>429</sup> Vale señalar que dichos prejuicios son asumidos, expresados y defendidos también por muchas mujeres.

### Inicios de respuestas

Son muchas/os las/os autoras/es feministas trabajados para esta tesis que, desde sus respectivas disciplinas, cuando no en un diálogo interdisciplinario, exponen diversas alternativas como respuestas al flagelo de la violencia contra las mujeres. Señalo unas pocas autoras y sólo algunos de sus escritos.

---

<sup>428</sup> Hago notar que, cuando en la Introducción trato el “Objeto de la investigación”, respondo a una doble pregunta: la primera, por qué elegí estudios exegéticos sobre un texto bíblico, y la segunda, por qué ese texto específico, el relato de Jue. 19-21.

<sup>429</sup> Puedo narrar como experiencia repetida, aún reciente, que más de una vez me han hecho la pregunta de si no “perdía objetividad” y, por ende, “validez” y “solidez”, en mis estudios y propuestas teológicas al posicionarme explícitamente en perspectiva feminista.

En su último libro, y ya desde su mismo título, Rita Segato propone distintos modos de resistencias. Así, ante la constatación de que “[n]os han robado el tiempo, y con el tiempo el arte y el placer de conversar”, afirma que “podemos recuperar todavía algo de su creativa incerteza” (2018: 9-10), con lo que *la conversación*, que puede aparecer tan trivial, es recuperada en su enorme potencia. La rescato acá de un modo particular porque es un medio fundamental para crear el espacio y la experiencia de la sororidad. Por otra parte, ante la pedagogía de la crueldad actual, en todas sus manifestaciones y con todas sus implicancias (cf. 2018: 11-15), la autora nos propone esto que ha dado en llamar las *contra-pedagogías de la crueldad*. Señala en primer lugar una “*contra-pedagogía del patriarcado*” que se opone a lo que ella entiende como característico del orden patriarcal, esto es, el “mandato de masculinidad, corporativismo masculino, baja empatía, crueldad, insensibilidad, distanciamiento, tecnocracia, formalidad, universalidad, desarraigo, desensibilización, limitada vincularidad” (2018: 15). En segundo lugar, habla de *rescatar la experiencia histórica de las mujeres*, sobre todo en lo que hace a otro modo de pensar y actuar colectivamente. Habla entonces de una “politicidad en clave femenina”. Señalo sólo algunos de sus rasgos: es una “política del arraigo espacial y comunitario; [...] pragmática y orientada por las contingencias y no principista en su moralidad; próxima y no burocrática; [...] y sobre todo solucionadora de problemas y preservadora de la vida en lo cotidiano” (2018: 15-16). Lo que propone en tercer lugar muestra cómo el patriarcado victimiza también a los varones, dado “el mandato de la masculinidad y la nefasta estructura corporativa de la fraternidad masculina” (2018: 16), aunque ellos no puedan identificar muchas veces el sufrimiento que esto les provoca, porque es una violencia de género dentro del mismo género masculino. Por eso se necesita que ellos mismos tomen conciencia de la necesidad de cambiar. Constata: “*Muchos hombres hoy se están retirando del pacto corporativo*, marcando un camino que va a transformar la sociedad” (2018: 16).

Otra de las autoras trabajadas, Elizabeth Johnson, habla de *la importancia de las memorias y narraciones (auto) biográfica*, personal o colectivas, que parten de experiencias de lo cotidiano, y que pueden servir para procesos de sanación y de resistencia. Afirma: “Las comunidades de memoria que nos vinculan con el pasado,



nos vuelven también hacia el futuro como comunidades de esperanza...” (2004: 44), refiriéndose a diversos tipos de comunidades: étnicas y raciales, religiosas, nacionales, etc... Para esta teóloga el resurgir de *las praxis de memoria de las mujeres* es un fenómeno muy importante: “En una explosión de estudios críticos, las mujeres aparecen comprometidas en nuevos esfuerzos para recobrar la memoria perdida de aquellas que vivieron en épocas pasadas, como alimento para sus espíritus hambrientos y como un factor elocuente a la hora de formar comunidades de resistencia al patriarcado en todas sus formas” (2004: 50). Asumo esta propuesta de Johnson y destaco cuántas autoras, aun proviniedo de divesos ámbitos disciplinarios, hablan de gestos similares, muchas veces repetidos a modos de rituales y gestos donde se actualizan memorias y se expresan diversas maneras de resistencia.<sup>430</sup> Desde esta red que las sostiene sororalmente es donde ellas se empoderan, haciendo muchas veces de su lucha una causa política. Por otra parte, frecuentemente esos rituales también tienen un enorme poder sanador, justamente por el sostén sororal al que me estoy refiriendo. Entre estos gestos, destaca por su frecuencia y su expresividad pública el de las marchas, que se replican globalmente,<sup>431</sup> y que en nuestro país tiene una tradición histórica especialmente rica y significativa (cf. Riba, 2011: 77-81; 2016, 243-253).

Por último, y aunque ya lo he anticipado en los dos párrafos anteriores, no puedo dejar de mencionar como una respuesta muy potente lo que suponen *las experiencias de sororidad*, cada una única e irrepetible, pero a su vez replicadas a lo largo y a lo ancho del planeta, experiencias que se plasman en ámbitos teóricos/académicos, muchas veces en diálogos interdisciplinarios, como también en diversos espacios donde se prioriza la militancia, en muchos seculares como en

---

<sup>430</sup> Del ámbito teológico destaco lo que expresan en distintos escritos Elisabeth Schüssler Fiorenza (1996/a: 110-134; 2004: 236-245), Elizabeth Johnson (2004: 197-223. 227-239), Sara Fliess (cf. 2005), Graciela Dibo (cf. 2013). Puedo ratificar esto, además, desde mi propia experiencia como animadora de los “Talleres bíblicos *Leyendo la Biblia en clave de mujer/es*”, realizados sucesivamente en la UCC desde agosto de 2008 a noviembre de 2011 y de otros espacios y experiencias similares, muchas veces con carácter ecuménico y/o interreligioso.

<sup>431</sup> Sólo a modo de ejemplo, señalo las “Marchas #Ni un menos”, que comenzaron en Argentina y se replicaron en Uruguay, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Venezuela, Chile, Paraguay y España; la “Marcha de la Esperanza” de mujeres israelíes y palestinas que en octubre de 2016 caminaron dos semanas hasta la residencia del presidente de Israel, Benjamín Netanyahu, para exigir el reinicio de las negociaciones de los gobiernos israelita y palestino por la paz sde las futuras generaciones; las “Marchas de mujeres” realizadas el 21 de enero de 2017, en numerosas ciudades de Estados Unidos y replicadas en muchas más en todos los continentes, al día siguiente que asumiera como presidente Donald Trump, en oposición a su misoginia, sexismo, racismo...

otros específicamente teológicos. Señalo particularmente su fuerza empoderante como también, frecuentemente, su capacidad sanante. Rescato el símbolo del tapiz como una expresión particularmente rica de esta experiencia, sobre todo cuando es realizado no individualmente sino por un grupo o algún colectivo.<sup>432</sup>

### Cuestiones abiertas

Dije al comienzo de estas Conclusiones que en las Prospectivas explicitaría algunas preguntas que (me) fueron surgiendo, temas y problemas que quedaron abiertos para seguir trabajando, dialogando, ahondando, discutiendo, investigando. Pues bien, lo hago teniendo como referencia la imagen del *eco* que aparece en el título de estas Conclusiones. Si *el eco* hace pensar en ese fenómeno acústico que devuelve un sonido, una voz, una palabra que no se resigna a sonar una sola vez, sino que vuelve una y otra vez, puedo decir que esa fue una experiencia reiterada en la elaboración de esta tesis con algunas ideas que (me) aparecían de manera repetida, haciéndose notar como un tema clave, digno de atención y reflexión. Señalo dos de esos temas, sabiendo que, como es obvio, no son los únicos que quedan pendientes. Para presentarlos, en un primer momento transcribo cierto párrafo de algunos de los textos leídos a propósito de esta investigación, párrafo en donde encuentro de forma sintética esa idea que resuena reiteradamente. Luego relaciono dicho texto con algún tema que de una manera u otra ha sido habilitado en el transcurrir de la producción de esta tesis. Por último, sintetizo en ciertas preguntas lo que queda como cuestión abierta para seguir trabajando.

La primera cuestión la relaciono con lo que Rita Segato propone cuando distingue entre la dualidad, a la que ve propia del patriarcado de bajo impacto, y el binarismo, que entiende como característico del patriarcado moderno/capitalista. Dice que, aunque haya jerarquías, la primera permite la pluralidad; por el contrario, el binarismo imposibilita lo diverso (cf. 2016/c: 112). Por eso habla de la estructura binaria como estructura del Uno (cf. 2016/d: 168). Afirma: “Mientras en la dualidad la relación es la complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa –y no complementa– el otro. Cuando uno de estos términos se torna

---

<sup>432</sup> A modo de ejemplo de esta sororidad sanante, destaco las memorias de las mujeres de Mamuján (Colombia), plasmadas en sus tapices. Cf. “Mampuján. Crónica de un desplazamiento”: [https://www.youtube.com/watch?v=9v\\_rsVojQt8](https://www.youtube.com/watch?v=9v_rsVojQt8).

«universal», es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto” (2016: 118). Pues bien, leer expresiones tales como “*estructura del Uno*” (mías las cursivas), “un término *suplementa* –y no complementa– el otro” (mías las cursivas), el Uno es “universal, canónico, «neutral»” y el otro “resto, sobra, anomalía, margen” (2016/c: 121), me llevó a pensar más de una vez en la estructura jerárquica de la Iglesia católica, plasmada entre otras cosas en el Magisterio ejercido por el Papa y los obispos. Hago esta afirmación en base a su (auto) comprensión de que a ellos le cabe la misión de custodiar, interpretar y transmitir la palabra de Dios, el “depósito de la fe” (cf. DV 10), de que la institución eclesial se expresa a través de sus palabras –documentos, enseñanzas, discursos...–, de ser “voz de los que no tienen voz” –lo que puede tener un fundamento muy honesto como es el de asumir la misión profética, tal como leemos en el libro de los Prov. 31,8–,<sup>433</sup> pero que sin embargo puede llevar a dejar sin voz a las/os que, de hecho, la poseen y la ejercen en otros ámbitos que no sea el de la misma Iglesia, o que, si no la poseen y la ejercen aún, pueden llegar a hacerlo en un proceso de empoderamiento.<sup>434</sup> De allí que las preguntas que expresan esta *primera cuestión abierta* son: ¿qué supone esta “estructura del Uno” para una institución como la Iglesia católica? En lo que respecta al lugar de las mujeres, ¿qué supone esto en una institución patriarcal como es la Iglesia católica, que reconoce de palabra la igual dignidad de varones y mujeres, que intenta dar señales de apertura y cambio,<sup>435</sup> pero que, por el contrario, da la sensación que cambia algunas cosas para que todo quede sin cambiar? Sobre todo, y esto es fundamental para mis estudios, ¿qué desafíos le plantea dicha estructura a las teologías feministas? ¿Qué temas privilegiamos? ¿Cómo lo hacemos?

---

<sup>433</sup> Esta conciencia fue muy fuerte en los obispos de América Latina en la década de los ‘70, como fruto de lo que plantearon en la *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín* acerca de la “Justicia” y la “Paz”, los dos primeros apartados de lo que hace a la “PROMOCIÓN HUMANA”, la Parte I de los *Documentos Finales* (cf. Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968).

<sup>434</sup> Con lo cual surge la pregunta de cómo se posiciona ese mismo Magisterio frente a esos procesos de empoderamiento, si los acompaña y promueve o, por el contrario, los obstruye.

<sup>435</sup> A modo de ejemplo, sólo uno, refiero a la creación por parte del Papa Francisco de la Comisión de estudio sobre el diaconado de las mujeres, en agosto de 2016.

Una segunda cuestión abierta me surgió, entre otros textos, de leer el primer párrafo del artículo de Federico Pastor, “Violencia contra la mujer en el Antiguo Testamento”:

Voy a utilizar la expresión “violencia contra la mujer” en lugar de la de “violencia de género”, que está más de moda. Considero que la primera es más exacta, más precisa y menos ambigua que la segunda, aun cuando, por razones que ignoro, esta última se haya extendido más [...] En efecto, en pura teoría semántica –aunque en la práctica no sea así– “violencia de género” también incluye, al menos, la ejercida por las mujeres contra los hombres y, apurando la expresión, la que cualquier género ejerce. Evidentemente, no se emplea en ese sentido, y se entiende lo suficiente, pero ello no es razón para traducir, emplear y difundir una expresión que puede mejorarse. (2004: 95).

Más allá de lo que este autor afirma en su artículo, numerosas veces se ha explicado desde el feminismo que la violencia de género supone una situación en la que las mujeres son ubicadas en una posición de subordinación en el binomio de la desigualdad estructural que crea el patriarcado, por lo que no se puede confundir los actos de violencia que ellas puedan ejercer en contra de algún varón con ésta que nombramos específicamente como “de género”, porque ellos se sitúan en el lado privilegiado de aquel binomio patriarcal, como tampoco se puede decir, por ejemplo, que las personas blancas sufren violencia racista, dada su condición racial. Pues bien, sin negar que es claro que el patriarcado también oprime a los varones, y, por ende, puede producirles y de hecho les produce mucho sufrimiento, planteo estas preguntas como cuestión abierta para seguir investigando: ¿dónde nos situamos con nuestros privilegios y nuestras opresiones –sociales, raciales, heterosexuales, etc.–? ¿Cómo tomar conciencia y desenmascarar los mecanismos que posibilitan esas estructuras de privilegio y, a su vez, esos sufrimientos? ¿Cómo nombrarlos? Dejo constancia que tengo conciencia que para responder estas preguntas debo escuchar en primer lugar a los grupos subalternos que ya han trabajado muchos de estos temas y que ya los han ido resolviendo, por lo menos intelectualmente, cuando no también en la praxis política.

Palabras finales: “in-conclusiones”, “apuestas”, “confesiones”

Estas “cuestiones abiertas” y otras que se me fueron presentando a lo largo de la producción de esta tesis me permiten asumir una expresión de Mercedes Navarro Puerto, una de las autoras que, como ha quedado evidenciado en esta investigación, reconozco como una referente en los estudios bíblicos feministas. Es una expresión que entiendo particularmente significativa para terminar este trabajo. Me refiero a “in-conclusiones”, dado que, llegado a este punto, afirmo que veo necesario seguir ahondando de una manera u otra acerca del tema de la violencia contra las mujeres, o mejor, dicho en positivo, acerca del *derecho de las mujeres a una vida libre de violencia*. Entiendo necesario seguir aportando sobre éste y otros temas que nos desafían desde la realidad actual, haciéndolo también desde la/s teología/s feminista/s en general y la hermenéutica bíblica en particular. Entiendo, además, y sigo “apostando” a ello, que tiene que ser necesariamente una producción colectiva y en diálogo interdisciplinario, con apertura ecuménica e interreligiosa.

Por último, no puedo dejar de “confesar” –en el sentido teológico del término: declaración pública de aquello que creemos y esperamos (cf. 1 Pe. 3,15)– que todo el quehacer teológico feminista que me supuso esta tesis lo he realizado sororalmente, esto es, dialogando, preguntando, discutiendo, acordando, sospechando, desafiando, resistiendo, soñando... con muchas mujeres, creyentes y no creyentes, y con varios varones abiertos al compañerismo, quizás por estar abiertos al género y a los feminismos. Con algunas/os lo hice cara a cara, con otras/os a través de sus obras. Sí puedo “confesar” también que fue un quehacer realizado con enorme alegría y esperanza porque me sostiene y reclama la memoria de las madres y abuelas, esas “awichas” antepasadas, y la realidad presente y futura de mi esposo y compañero, mis hijas, mi nieta y mis nietos, convencida que vale la pena, porque sé que “otro mundo es posible”, lo espero, lo deseo, lo sueño.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Aclaraciones previas: 1ª) Los textos de algunas autoras a las que he citado más de una vez aparecen unas veces con un solo apellido y otras con dos. En estos casos escribo entre corchetes el segundo apellido en la primera referencia bibliográfica. Ejemplo: Bernabé [Ubieta], Carmen. 2ª) En caso de presentar obras individuales y colectivas del/la mismo/a autor/a, refiero las individuales en primer lugar y luego las colectivas.

AAVV (1988). *Mujeres, Teología y Pastoral. III Encuentro Ecuménico*, Buenos Aires: s.d.

Abadie, Philippe (2005). *El libro de los Jueces*. Estella: Verbo Divino.

Aguirre, Rafael (1987). La mujer en el cristianismo primitivo. En *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, (pp. 165-197). Bilbao: Desclée De Brouwer.

Alario Carmen, Mercedes Bengoechea, Eulalia Lledó, Ana Vargas y colaboradoras (s.d.). *Nombra. En femenino y en masculino*. Madrid: NOMBRA <<http://www.inmujer.gob.es/areasTematicas/educacion/publicaciones/serieLenguaje/docs/nombra.pdf>>

Albizu, José Luis (2009). Prólogo. En Norbert Lohfink. *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento* (pp 7-9). Bilbao: Desclée de Brower.

Aleixandre, Dolores (2011). Buscadoras de un nombre: memoria de Noemí. En *Reseña Bíblica*, 71, 4-10.

Almada, Samuel (2008). Hacer justicia en los límites de la anarquía. La profecía del libro de los Jueces. En *RIBLA*, 60, 34-46.

Álvarez Benjumea, Olga Lucía (2010). “El libro de Rut bordado a mano. En *RIBLA*, 67, pp. 48-55.

Andiñach, Pablo (1997). *Cantar de los Cantares. El fuego y la ternura*. Buenos Aires: Lumen.

----- (2012). *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino.

André, Paul (1985). *La inspiración y el canon de las Escrituras. Cuadernos Bíblicos*, 49. Estella: Verbo Divino.

Anzaldúa, Gloria (1998). La Prieta. En Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds), *Esta [sic] puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp 157-168). San Francisco: Ism Press. <<https://we.riseup.net/assets/168533/este+puente+mi+espalda.pdf>>

Aquino, María Pilar (1988). Mujer e Iglesia. Participación de la mujer en la nueva presencia de la Iglesia. En María Pilar Aquino (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, (pp. 94-101). Madrid: Biblia y Fe.

----- (2001). La teología feminista: horizontes de esperanza. En Tamayo y Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana...*, o.c., (pp. 95-113).

Aquino, María Pilar y María José Rosado-Nunes (eds.) (2007). *Feminist Intercultural Theology*. New York: Maryknoll.

Arnal Dich, Luis (1968). *Biblia comentada*. Madrid: BAC.

Asociación Civil La Casa del Encuentro (2013). *Por ellas... 5 años de Informes de Femicidios. Observatorio de Femicidios en Argentina "Adriana Marisel Zambrano"*. Buenos Aires: La Casa del Encuentro.

Atwood, Margaret (2017<sup>4</sup>) *El cuento de la criada*. Barcelona: Salamandra. Versión bilingüe: <<https://pdfmaze.com/pdf-atwood-m-the-handmaids-tale.html>>

Auzou, George (1968). *La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*. Madrid: FAX.

Azcuy, Virginia (coord.) (2001/a). *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida. Proyecto, 39*.

----- (2001/b). El lugar teológico de las mujeres. En *Proyecto, 39*, 11-34.

----- (2001/c) Reencontrar a María como Modelo. Interpelación feminista a la mariología actual. En *Proyecto, 39*, 163-185

----- (2003/a). Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método. En Carlos Schickendantz (ed), *Mujeres, género y sexualidad, una mirada interdisciplinar*, (pp. 193-232). Córdoba: EDUCC.

----- (2003/b). Teología en las encrucijadas. En Marcelo González y Carlos Schickendantz (eds), *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, (pp. 31-45). Córdoba: EDUCC.

----- (2004/a). "Entreveros biográficos como lugares teológicos. Aportes para un *ethos* de mutualidad eclesial y social". En J. Wolf, B. Saviano, M. Eckholt,



M. Heimbach-Steins (eds.), *Historias de la vida, historias de la fe. Teólogas latinoamericanas y alemanas en diálogo* (pp. 15-29). <<http://www.die-wolfsburg.de/pdf/scriptspanisch.pdf>>

----- (coord.) (2004/b). *En la encrucijada del género. Conversaciones entre Teología y disciplinas*. En *Proyecto*, 45.

----- (2005/a). Hacia una nueva imaginación. Sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia. En *Teología*, 88, 537-556.

----- (2005/b). Teología e inequidad de género: Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas. En Nancy Bedford, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi (eds.): *Puntos de encuentro. Producciones del foro sobre teología y género*, (pp. 37-63). Buenos Aires: Isedet.

----- (2007). El lugar de la teología feminista. Algunas perspectivas para un diálogo en el contexto argentino. En Carlos Schickendantz (ed), *Feminismo, género e instituciones. Cuerpos que importan, discursos que (de)construyen*, (pp. 211-236). Córdoba: EDUCC.

----- (2012). Exégesis y teología en la encrucijada. Teología feminista e interpretación feminista de la Biblia: una aproximación. En *Teología y vida*, 53:1-2, 163-192.

----- (2016/a). La Iglesia en voces de mujeres. Mapas y claves para una eclesiología inclusiva. En Azcuy, Bedford y García Bachmann. *Teología feminista a tres voces*, o.c., (pp. 171-207).

----- (2016/b). Hablar rectamente de María. Mapas y perspectivas de mariología feminista. En Azcuy, Bedford y García Bachmann. *Teología feminista a tres voces*, o.c., (pp. 209-250).

Azcuy, Virginia, Gabriela Di Renzo y Celina Lértora Mendoza (coords.) (2007). *Diccionario de Obras de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Colección *Mujeres haciendo teología 1*. Buenos Aires: San Pablo.

Azcuy, Virginia R., M. Marcela Mazzini y Nancy Raimondo (coords.) (2008). *Antología de textos de Autoras, en América Latina, el Caribe y EEUU*, Colección *Mujeres haciendo teología 2*. Buenos Aires: San Pablo.

Azcuy, Virginia R. Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza (coords.) (2009/a). *Estudio de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Colección *Mujeres haciendo teología* 3. Buenos Aires: San Pablo.

Azcuy, Virginia, Miguel Ángel López y Lucía Riba (coords.) (2009/b). “*Con las alas del alma...*” *Ecos del I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Anatéllei*, 22.

Azcuy, Virginia R., Nancy E. Bedford y Marta Palacio (coords.) (2013). *Mujeres haciendo teologías. 10 años de Teologanda. Proyecto*, 63-64.

Azcuy, Virginia R., Nancy E. Bedford y Mercedes L. García Bachmann (2016). *Teología feminista a tres voces*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Bal, Mieke (1988). *Death and Dissymmetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

----- (1993). A Body of Writing: Judges 19. En Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, (pp. 208-230). Sheffield: Sheffield Press.

Bara Bancel, Silvia (2015). “La gracia del beso”: Libertad y creatividad de las místicas medievales. En Carmen Picó (ed.), *Resistencia y creatividad: Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, (pp. 133-159). Estella: Verbo Divino.

Barrancos, Dora (2010). *Mujeres en la Sociedad Argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Barrionuevo, María Antonia y Lucía Riba (2008). Elsa Tamez. En Azcuy, Virginia R., M. Marcela Mazzini y Nancy Raimondo (coords.). *Antología de textos de Autoras...*, (pp. 481-509), o.c.

Bartra, Eli (2012). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Evelardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, (pp. 39-65). México: UNAM.

Baubérot, Jean (2000). La mujer protestante. En Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las Mujeres, 4: El siglo XIX*, (pp. 241-258). Madrid: Taurus.

Beauchamp, Paul y Denis Vasse (1992). *La violencia en la Biblia, CB 76*, Estella: Verbo Divino.

Beauvoir, Simone de (2007). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.

Becerra Melo, Susana (2011). *El cuerpo de la mujer violada y desplazada. Un lugar en donde acontece la revelación-salvación de Dios. Una mirada de género*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. <<https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/.../BecerraMeloSusana2011.pdf?...1>>

Bedford, Nancy (2001). Dar razón de la fe que hay en nosotras. Elementos del feminismo como mediación socio-analítica para la teología latinoamericana. En *Proyecto*, 39, 145-161.

----- (2003). Teología por el camino del seguimiento de Jesús. En Marcelo González y Carlos Schickendantz (eds), *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, (pp. 47-61). Córdoba: EDUCC.

----- (2008). Creando Espacios. Las teologías feministas latinas y latinoamericanas en el umbral de la interculturalidad. En María Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes (eds), *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, (pp. 93-117). Dabar: México.

----- (2009/a). La espiritualidad cristiana desde una perspectiva de género. En *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*, (pp. 59-86). Buenos Aires: Kairós.

----- (2009/b). Hacia una cristología saludable para mujeres pertinaces. En *La porfía de la resurrección...*, o.c., (pp. 87-114).

----- (2009/c). Otra vez la cristología. En *La porfía de la resurrección...*, o.c., (pp. 115-156).

----- (2009/d). La cotidianeidad desde el feminismo teológico. En *La porfía de la resurrección...*, o.c., (pp. 19-55). Esta Parte I del libro de Bedford contiene estos títulos: Ni balas, ni vómitos (pp. 21-27); Andar en bici y escribir poesías (pp. 29-35); El diccionario (pp. 37-41); Plantar una huerta en Babilonia (pp. 43-48); Aniversario triste (pp. 49-55).

----- (2009/e). La cristología *womanist*. En Azcuy, García Bachmann y Lértora Mendoza (coords.), *Estudio de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, (pp. 195-211).

----- (2013/a). La subjetividad teológica en movimiento. Hacia una ecología teológica feminista de la migración. En *Proyecto*, 63-64, 215-234.

----- (2013/b). Sexualidad y género desde una perspectiva teológica. En Lucía Riba y Eduardo Mattio (eds.), *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*, (pp. 159-180). Córdoba: EDUCC.

----- (2014). La teología feminista en la misión de la Iglesia. En *Anatélei*, 32, pp. 19-31.

----- (2016). De cara al feminicidio: un camino crítico de resistencia no-violenta para la antropología teológica. En Azcuy, Bedford y García Bachmann. *Teología feminista a tres voces*, o.c., (39-64).

----- (2018, en proceso de edición). The Flight to Egypt: Toward a Protestant Mariology in Migration. En Efraín Agosto y Jacqueline Hidalgo (eds.), *Latinxs, the Bible and Migration*. Palgrave: Macmillan. Este texto corresponde al aporte de la autora en el panel sobre “Vulnerabilidad urbana y migración” que se realizó el 31 de marzo de 2016 en el Segundo Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas (Buenos Aires).

Bedford, Nancy, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi (eds.) (2005). *Puntos de encuentro: Producciones del foro sobre teología y género*. Buenos Aires: ISEDET.

Bedford, Nancy y Marisa Strizzi (eds.) (2006). *El mundo palpita. Producciones del foro sobre teología y género*. Buenos Aires: ISEDET.

Benedicto XVI (2010). *Exhortación Apostólica Post-Sinodal Verbum Domini sobre la Palabra de Dios en la Vida y la Misión de la Iglesia*. <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html)>

Bengoechea, Mercedes (2012/a). Cómo el lenguaje construye el poder. Mujeres & Cia. <<http://mujeresycia.com/sociedad/tendencias/7253-mercedes-bengoechea-y-c-mo-el-lenguaje-construye-el-poder>>

----- (2012/b). *La RAE y el lenguaje no sexista*. <<https://www.youtube.com/watch?v=Uvbd3UvwDzg>>

----- (2012/c). La sociedad cambia, la Academia, no. En *El País*, 7 de marzo de 2012. <[https://elpais.com/elpais/2012/03/07/mujeres/1331101860\\_133110.html](https://elpais.com/elpais/2012/03/07/mujeres/1331101860_133110.html)>

Bernabé [Ubieta], Carmen (1994). La mujer en el judaísmo bíblico. En *Ephemerides Mariologicae*, XLIV, 99-124.

----- (1994<sup>3</sup>). *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*. Estella, Verbo Divino,

----- (1999). ¿Mujeres teólogas en la comunidad joánica? En *Reseña bíblica*, 24, 43-51.

Berquist, Jon L. (1992) *Reclaiming Her Story: The Witness of Women in the Old Testament*. St. Louis: Chalice Press.

Beth Bugg, Laura (2004). Glosario. En Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Los caminos de la Sabiduría*, o.c., (pp. 271-282).

Bingemer [Lucchetti], María Clara (1988). Mujer y Cristología. Jesucristo y la salvación de la mujer. En María Pilar Aquino (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, (pp. 80-93). Madrid: Biblia y Fe.

----- (2001). "Teología: saboreando las razones de mi fe". En Tamayo y Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana...*, o.c., (pp. 337-352).

Bingemer [Lucchetti], María Clara y otras (1986). Encuentro Latinoamericano de Teología desde la perspectiva de la Mujer: Documento Final. En *El rostro femenino de la Teología*, (pp. 205-208). San José de Costa Rica: DEI.

Bird, Phyllis Ann (1982). *The Bible as the Church's Book*. Philadelphia: Westminster Press.

----- (1994). *Feminism and the Bible. A critical and Constructive Encounter*, Winnipeg: Manitoba.

----- (1998). What makes Feminist Reading Feminist? A qualified Answer. En Harold Washington, Susan Lochrie Graham y Pamela Thimmes (eds.), *Escaping Eden. New Feminist Perspectives on the Bible*, (pp. 124-134). Sheffield: New York University Press.

Blanco Arellano, Lucio R. (2007:1). Booz... Hacia una masculinidad de donación. En *RIBLA*, 56: *Re-imaginando las Masculinidades*, pp. 38-50

Blazquez Graf, Norma (2012). Epistemología feminista: Temas centrales. En Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, (pp. 21-38). México: UNAM.

Bosch, Esperanza, Victoria Ferrer, Virginia Ferreiro y Capilla Navarro (2013). *La violencia contra las mujeres: El amor como coartada*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

----- (2000<sup>2</sup>). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bourdin, Jean-Claude (2010). La invisibilidad social como violencia. En *Universitas Philosophica*, 54, 15-33. <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnphilosophica/article/view/11060>>

Brancher, Mercedes (1997). De los ojos de Agar a los ojos de Dios. Génesis 16,1-16. En *RIBLA*, 25, 11-27.

Brenner, Athalya (ed.) (1993). *A Feminist Companion to Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

----- (ed.) (1998). *Genesis, The Feminist Companion to the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

----- (ed.) (1999). *Ruth and Esther. The Feminist Companion to the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Brown, Raymond (1983). *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*. Salamanca: Sígueme.

----- (2002). *Introducción al Nuevo Testamento. 1. Cuestiones preliminares. Evangelios y obras conexas*. Madrid: Trotta.

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.

----- (2006/a). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

----- (2006/b). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires - Barcelona - México: Paidós.

----- (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

----- (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. En *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 4/3, 321-336.

----- (2017/a). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2017/b). Política de género y el derecho a aparecer. En *Cuerpos aliados y lucha política...*, o.c, (pp. 31-70).

----- (2017/c). Cuerpos en alianza y la política de la calle. En *Cuerpos aliados y lucha política...*, o.c, (pp. 71-101).

Butler, Judith y Athena Athanasiou (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Caero Bustillos, Bernardeth (2008). Una extranjera llamada Rut. En *Actas del 1º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas*. Buenos Aires: Teologanda-Agenda (publicada en soporte electrónico).

----- (2009). Una mujer después del exilio. Reflexión teológica a partir del libro de Rut. En *Anatéllei*, 22, 65-79.

Canseco, Alberto [Beto] (2013). Seducid\*s y abandonad\*s. Una reflexión ética a partir de las múltiples desposesiones en la experiencia de seducción. En En Lucía Riba y Eduardo Mattio (eds.), *Cuerpos, historicidad y religión: Reflexiones para una cultura postsecular*, (pp. 121-138). Córdoba: ECUCC.

----- (2017/a). *Eroticidades precarias: La ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.

----- (2017/b). Reconoceme. Experiencia sexual y reconocimiento. En María Victortia Dahbar, Alberto (beto) Canseco y Emma Song (eds.), *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. Córdoba: Sexualidades Doctas.

Caputti, Jane and Diana Russell (1990). Femicide: Speaking the Unspeakable. En *Ms. [Magazine]*, september-october.

Caputi, Jane y Diana Russell (2006). Femicidio: Sexismo terrorista contra las mujeres. En Diana Russell y Jill Radford (eds.), *Femicidio. La política del asesinato de las mujeres* (pp. 53-69). México: UNAM.

Cardoso [Pereira], Nancy (1997). Presentación: Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación. En *RIBLA*, 25, 5-10. Este texto recoge el Documento Final del Primer Encuentro Latinoamericano de Mujeres Biblistas, Bogotá, Colombia, en febrero de 1995.

----- (2001/a). Introducción. Sagrados cuerpos. En *RIBLA*, 38, 5-9.

----- (2001/b). De ojos bien abiertos. Erotismo en las novelas bíblicas. En *RIBLA*, 38, 118-128.

----- (2009). La sombra de mi techo. Acogida, espiritualidad y Pastoral. En *RIBLA*, 63, 73-80.

Carlson Brown, Joanne y Rebecca Parker (1994). ¿Tanto amó Dios al mundo? En Ress, Seibert-Cuadra y Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra...*, o.c., (pp. 333-361).

Carraquer Pedrós y de la Red Vega (1999). *Madres del desierto (Antropología-prehistoria-Historia)*. *Matrología, T. I*. Burgos: Monte Carmelo.

Castro, Lucila (2008). Obispas. En *La Nación*, 24/7/2008. <<http://www.lanacion.com.ar/1032977-obispas>>

Cavalcanti, Teresa (1988). Produzindo teología no feminino plural. A propósito do III Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da mulher. En *Perspectiva Teológica*, 52, 359-370.

Céspedes, Geraldina (2008). Ecofeminismo desde la opción por los pobres. En *Actas del XII Congreso Justicia y Paz* (1-20). Vigo (España). <<https://es.scribd.com/document/248570451/Ecofeminismo-Desde-La-Opcion-Por-Los-Pobres-Geraldina-Cespedes>>

Chittister, Joan (2003/a). “*Odres nuevos*” *Antología de una visión espiritual*. Bilbao: Sal Terrae.

----- (2003/b). Conversión. ¿Por qué persevero?, en *Odres Nuevos...*, o.c. (pp. 99-103).

Cohen, Stanley (2015) [1972]. *Demonios populares y pánicos morales. Desviación y reacción entre medios, política e instituciones*. Barcelona: Gedisa. Original: *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. London: MacGibbon and Kee Ltd.

CONADEP, (2006<sup>8</sup>). *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Eudeba.

Concilio Vaticano II (1964). Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia. <[http://www.vatican.va/archive/histcouncils/iiivaticancouncil/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/histcouncils/iiivaticancouncil/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)>



----- (1965). Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la Revelación de Dios. <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html)>

----- (1965). Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)>

----- (1965). Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre el Apostolado de los Laicos. <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vaticancouncil/documents/vat-ii\\_decree\\_19651118\\_apostolicam-actuositatem\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vaticancouncil/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html)>

----- (1965). Mensaje del Concilio a las mujeres. <[https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651208\\_epilogo-concilio-donne.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html)>

Condren, Mary (1994). Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriarcado. En Mary Judith Ress, Ute Seibert Cuadra y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (209-235), Santiago de Chile: Sello Azul.

Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (1968). *Medellín. Documentos Finales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. <[http://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Medellin.pdf](http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf)>

----- (2007) *Aparecida. Documento Conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. <<http://www.vidanuevadigital.com/documento/documento-de-aparecida-v-conferencia-general-del-celam-2007/>>

Congreso de la Nación Argentina (2009). *Ley de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales*, N° 26485, <<http://www.sipi.siteal.iipe.unesco.org/normativas/597/ley-no-264852009-ley-de-proteccion-integral-para-prevenir-sancionar-erradicar-la>>

Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos (2006). *Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, <[www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf)>

Conti, Cristina (2010). Junia, la apóstol transexuada (Rom 16:7). En *Lupa Protestante*, <<http://www.lupaprotestante.com/index.php?option=comcontent&>

[view=article&id=2266:junia-la-apostol-transexuada-rom-167&catid=13&Itemid=129>](#)

Copelon, Rhonda (1997). Terror íntimo: la violencia doméstica entendida como tortura. En Rebecca Cook (ed.), *Derechos humanos de la mujer. Perspectivas nacionales e internacionales*. Bogotá: Profamilia.

Croatto, J. Severino (1994). *Hermenéutica Bíblica. Un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*. Buenos Aires: Lumen.

Crossan, John D. (1971). Jueces. En Raymond Brown, Joseph Fitzmyer y Roland Murphy (directores). *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, Tomo I, (pp. 415-448). Madrid: Cristiandad.

Dahbar, María Victoria, Alberto (beto) Canseco y Emma Song (2017). *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. Córdoba: Sexualidades Doctas.

Daich, Deborah (2013). De pánicos sexuales y sus legados represivos. En *Zona Franca. Revista del Centro de Estudios Interdisciplinario sobre Mujeres*, 22, 31-40.

Daly, Mary (1975<sup>2</sup>). *The Church and the Second Sex*. New York - Hagerstown - San Francisco - London: Harper Colophon Boox - Harper & Row Publishers.

----- (1994/a). El cristianismo; una historia de contradicciones. En Ress, Seibert-Cuadra y Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra...*, o.c., (pp. 61-96).

----- (1994/b) Después de la muerte de Dios Padre: La liberación de las mujeres y la transformación de la conciencia cristiana. En Ress, Seibert-Cuadra y Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra...*, o.c., (pp. 97-105).

----- (1994/c). El salto cualitativo más allá de la religión patriarcal. En Ress, Seibert-Cuadra y Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra...*, o.c., (pp. 107-125).

----- (1994/d). The Spiritual Revolution: Women's Liberation as Theological Re-education. En: Lois K. Daly (ed.), *feminist Theological Ethics. A Reader*, (pp. 121-134). Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

da Silva, Fernando Cândido (2008). Por un Mesías queer. Ausencias y encaminamientos poféticos. En Juan Marco Vaggione (comp.), *Diversidad Sexual y Religión*, (pp. 125-138). Córdoba: CDD.

D'Auria, María Teresa, María Josefina Llach y Nancy V. Raimondo (2001). Homenaje a María Teresa Porcile. En *Proyecto*, 39, 35-41.

De Miguel, Pilar (2003). Los movimientos de mujeres y la teología feminista: Una visión panorámica desde nuestro contexto. En *Cuadernos de Pastoral del IDTP, Xirimi*, 12. <<http://www.ciudademujeres.com> > Laicismo / Religión >Teología Feminista>

del Río Mena (coord.) (2009). *Género y Teología*. En *Erasmus*, XI/2.

Dermience, Alice (2004). Teología de la Mujer y teología feminista, en Carlos Schickendantz (ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, (pp. 247-278). Córdoba: EDUCC.

Derrida, Jacques (1977). *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos. *Positions*. Chicago: University of Chicago.

Dibo, Graciela (2013). Mujeres sin espejos y hermenéutica bíblica feminista. La mujer que fue enderezada (Lc. 3,10-17). En *Proyecto*, 63-64, 191-213.

Domínguez Morano, Carlos (1998). Celibato, género y poder. En Carmen Bernabé (directora), *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, (pp. 109-130). Estella: Verbo Divino.

Dworkin, Andrea (1981). *Pornography: Men Possessing Women*. New York: Plume.

Eckholt, Margit (comp.) (2001). *Erasmus, III/1: Género y Teología*.

Edenburg, Cynthia (2016). *Dismembering the Whole: Composition and Purpose of Judges 19-21*. Atlanta: SBL Press.

Engels, Friedrich (2007). *El origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. Córdoba: Universitas Libros.

Épiney-Burgard, Georgette y Émilie Zum Brunn (1998). *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós.

Equipo Internacional (2008). *La Biblia de nuestro Pueblo. Biblia del Peregrino América Latina*. Bilbao, España - Quezon City, Filipinas: Ediciones Mensajero / Pastoral Bible Foundation. Texto: Luis Alonso Schökel. Adaptación del texto y comentarios: Equipo Internacional.

Escribano Cárcel, Montserrat (2015). Neuroteología: un conocimiento cordialmente transformador y sinápticamente revolucionario. En Picó, Carmen

(ed.), *Resistencia y creatividad: Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas* (pp. 161-186). Estella: Verbo Divino.

Espinosa-Miñoso, Yuderkys (2007<sup>2</sup>). Heterosexualidad obligatoria. En Susana B. Gamba (coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, (pp.170-173). Buenos Aires: Biblos.

Estévez [López], Elisa (1993). Iglesia. En Mercedes Navarro (Directora), *10 mujeres escriben Teología*, (pp. 167-198), Estella: Verbo Divino.

----- (1994). La mujer en la tradición del discípulo amado. En *RIBLA*, 17, 97-98.

----- (1997). Las grandes ausentes. Las memorias de las esclavas en los orígenes de Israel. En Gómez-Acebo, Isabel (ed.), *Relectura del Génesis...*, o.c., (pp. 221-266).

----- (2001). Función socio-histórica y teológica del libro de Rut. En *Miscelánea Comillas*, 59, 685-707.

----- (2003). Un alegato a favor del mestizaje: el libro de Rut. En *Reseña Bíblica*, 40, 23-31.

Exum, Cheryl (1993). *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. Sheffield: JSOT Press.

----- (1994). You Shall Let Every Daughter Live: A study of Exodus 1.8-2.10. En *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, (pp. 37-61). Sheffield: Athalya Brenner

Eynikel, Erik (2005). Judges 19-21, An "Appendix:" Rape, Murder, War and Abduction. En *Communio Viatorum*, 47, 101-115.

Fabris, Rinaldo (1992). *La opción por los pobres en la Biblia*. Estella: Verbo Divino.

Facio, Alda y Lorena Fries (1999). Feminismo, género y patriarcado. En AAVV: *Género y Derecho*, (pp. 6-38). Santiago de Chile: La Morada/Corporación de Desarrollo de la Mujer.

Faggioli, Massimo (2017). El Vaticano II y las mujeres en la Iglesia. Períodos conciliar y posconciliar en el catolicismo moderno. En *La onda larga del Vaticano II. Por un nuevo Posconcilio*, (pp. 263-265). Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Farley, Margaret (1999). Teología feminista y Bioética. En Ann Loades (ed.), *Teología feminista*, (pp. 326-348). Bilbao, Desclée de Brower.

Femenías, María Luisa y Paula Soza Rossi (2009). Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres, *Sociologías*, 21, 42-65.

----- (2010). Significado de los “textos sobre las mujeres” en los relatos sobre los progenitores. En Navarro Puerto y Fischer (eds.), *La Torah*, o.c. (pp. 209-262).

Fischer, Irmtraud, Mercedes Navarro Puerto, Jorunn Økland y Adriana Valerio (2010). Introducción General: Mujeres, Biblia e Historia de la recepción. Un proyecto internacional de teología desde una perspectiva de género. En Navarro Puerto y Fischer (eds.), *La Torah*, o.c. (pp. 15-41).

Fliess, Sara Elena (2005). Cuerpos maltratados, manantiales de vida nueva. En Marcela Solá (comp.), *Mujeres ante la crisis: sobre la resiliencia espiritual*, (pp. 219-235). Buenos Aires: Lumen.

Forni, Floreal, Máximo Lanzetta y Estela Coppié Zabala (1998). “Religión y modernidad en las creencias religiosas de los jóvenes universitarios”. En: *CIAS*, 474, 295-311.

Furst, Renata (2007). *De Josué a Crónicas*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Gadamer, Hans Georg (1993<sup>5</sup>). *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme: Salamanca.

Gago, Verónica y Raquel Gutiérrez (2014). Prólogo. En *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (pp. 5-13). Puebla: Pez en el árbol.

García Bachmann, Mercedes (2001). El impacto del análisis de género en la exégesis bíblica. Algunas reflexiones. En *Proyecto*, 39, 43-57.

----- (2003). Abriendo picadas: la ordenación y la carrera académica como partes de una utopía. En Marcelo González y Carlos Schickendantz (eds.), *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, (pp. 165-174). Córdoba: EDUCC.

----- (2005). Consecuencia no es castigo Consideraciones sobre la “Señora Lot” (Génesis 19). En Bedford, García Bachmann y Strizzi (eds). *Puntos de encuentro...*, o.c., (pp. 65-86).

----- (2009). Cuando la teología se soltó el pelo. Beatriz Melano: la primera teóloga en el Río de la Plata (f 2004). En Azcuy, García Bachmann y Lértora Mendoza (coords.). *Estudio de Autoras...*, o.c., (pp. 493-498).

----- (2010). Miriam. Figura política de primer plano en el Éxodo. En Navarro Puerto y Fischer (eds.), *La Torah*, o.c., (pp. 337-378).

----- (2013). Lectura bíblica feminista: haciendo camino, dejando huella. En *Proyecto*, 63-64, 85-111.

----- (2016/a). Leer el Antiguo Testamento en clave feminista. Mapas sobre teólogas biblistas feministas en América Latina. En Azcuy, Bedford y García Bachmann. *Teología feminista a tres voces*, o.c., (pp. 39-64).

----- (2016/b). Para entender el papel de la profetisa Miriam. La construcción simbólica del “castigo” en Números 11-12. En Azcuy, Bedford y García Bachmann. *Teología feminista a tres voces*, o.c., (pp. 65-101).

----- (2018). Jueces 19:1–21:25. La apoteosis de la violencia de género. En *Judges*, Wisdom Commentary Series, vol. 7, (pp. 211-243). Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

Gargallo, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Buenos Aires: América Libre-Chichimora.

Gebara, Ivone (1986). La mujer hace teología. Un ensayo para la reflexión. En María Clara Bingemer y otras, *El Rostro Femenino de la Teología*, (pp. 11-23).

----- (1987). La opción por el pobre como opción por la mujer pobre. En *Concilium*, 214, 463-472.

----- (1993/a). Ellas están llegando. En: *Nueva Tierra*, 22, 20-26.

----- (1993/b). Construyendo nuestras teologías feministas. En *Tópicos*, 90, 71-124.

----- (1993/c). Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano. En José Comblin, José Ignacio González Faus y Jon Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, (pp. 199-213). Madrid: Trotta.

----- (1995/a). *Teología a ritmo de mujer*. Madrid: San Pablo.

----- (1995/b). El gemido de la creación y nuestros gemidos. En *RIBLA*, 21, 35-45.

----- (1998/a). *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo: Doble clic.

----- (1998/b). *Antropología Religiosa. Lenguaje y Mitos*. Buenos Aires: CDD.

----- (1999). ¿Quién es el “Jesús liberador” que buscamos? En Juan José Tamayo Acosta (dir.), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, (pp. 149-188). Estella: Verbo Divino.

----- (2000). Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos. *Alternativas*, 16/17, 173-185.

----- (2001/a). Itinerario teológico. Una breve introducción. En Tamayo y Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana...*, o.c., (pp. 229-239).

----- (2001/b). La danza de Eros o el deseo del Ser. En *RIBLA*, 38, 10-13.

----- (2002/a). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta.

----- (2002/b). *La sed de sentido: Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Montevideo: Doble clic.

----- (2002/c). 10 años de Con-spirando. *Con-spirando*, 40, 3-14.

----- (2003). Ecofeminism: A Latin American Perspective. *Cross Current*, 53, 93-103.

Gebara, Ivone y María Clara Bingemer (1988). *María, mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*. Madrid: Paulinas.

Geoffroy de Vendôme (†1132). *Epistola XXIV*. En Migne, Jacques Paul (1844 a 1855). *Documenta Catholica Omnia [Patrología Latina –PL–]*, Volumen 157, 0033-0212. París. <<http://books.google.com/books?id=su8QAAAAYAAJ>>

Gienini, Olga (2001). Un memorial femenino. Una relectura de Jc 11,29-40. En *Proyecto*, 39, 233-247.

Gómez-Acebo, Isabel (1996). El cuerpo de la mujer y la tierra. En Mercedes Navarro (Directora), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, (pp. 99-136). Estella: Verbo Divino.

----- (1997/a). *Relectura del Génesis: En clave de mujer*. Madrid: Desclée de Brower. [Éste es el primer volumen de la Colección *En clave de mujer*].

----- (1997/b). Un jurado femenino declara a Eva: No culpable. En Gómez-Acebo, Isabel (ed.), *Relectura del Génesis...*, o.c., (pp. 17-70).

----- (ed.) (1999). *María, mujer mediterránea: En clave de mujer*. Madrid: Desclée de Brower.

----- (ed.) (2007). *María Magdalena: de Apóstol a Prostituta y Amante*. Madrid: Desclée de Brouwer.

Goode, Erich y Nachman Ben-Yehuda (2009<sup>2</sup>). *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. New Jersey, USA: Wiley-Blackwell

Guevara Llaguno, Miren Junkal (2013). Rut y Noemí reclaman su vida y su memoria. En Nuria Caduch-Benages y Christ M. Maier (eds.), *Los Escritos y otros libros sapienciales*, (pp. 247-263). Estella: Verbo Divino.

Gur-Klein, Thalia (2003). Sexual Hospitality in the Hebrew Bible? En *lectio difficilior*, 2, 1-34. <<http://www.lectio.unibe.ch>>

----- (2014). *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible? Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations (Gender, Theology and Spirituality)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gutiérrez, Gustavo (1990<sup>14</sup> revisada y aumentada). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.

Hackett, Jo Ann (2004). Violence and Women's Lives in the Book of Judges. En *Interpretation*, 58:4, 356-364.

Halkes, Catharina (1989). La violación de la Madre Tierra. Ecología y Patriarcado. En *Concilium*, 226: *La maternidad: experiencia, institución y teología*, 425-435.

Halperin, Paula y omar acha [sic] (2000). Prólogo: Historia de las mujeres e Historia de género. En omar acha y Paula Halperin (comps.), *Cuerpos, géneros, identidades. Estudios de Historia de género en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Haraway, Donna (1995). "Género" para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra. En Donna Haraway, *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: horas y HORAS.



Harding, Sandra (2012). ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista. En Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Evelardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, (pp. 39-65). México: UNAM.

Harrison, Beberly Wildung (1999). La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños, (pp. 267-294). En Ann Loades (ed.), *Teología feminista*, (pp. 261-266). Bilbao, Desclée de Brower.

Haskins, Susan (1996). *María Magdalena: Mito y Metáfora*. Barcelona: Herder.

Havea, Jione and Peter H. W. Lau (eds.) (2015). *Reading Ruth in Asia*. Atlanta: SBL Press.

Heker, Liliana (1991). El nacimiento de un cuento. En *Clarín*, Suplemento *Cultura y Nación*, 12 de septiembre.

Hendel, Liliana (2017). *Violencia de género. Las mentiras del patriarcado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Hercovich, Inés (1997). *El enigma sexual de la violación*. Buenos Aires: Biblos.

Isasi-Díaz, Ada María (2004). *En la lucha = In the struggle: elaborating a mujerista theology*. Minneapolis: Fortress Press.

Jenni, Ernst y Claus Westermann (1978 Tomo I; 1985 Tomo II). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad.

Jones-Warsau, Koala (1993). Toward a Womanist Hermeneutic: A Reading of Judges 19-21. En Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, (pp. 172-186). Sheffield: Sheffield Press.

Johnson, Elizabeth (1991). La masculinidad de Cristo. En *Concilium*, 238, pp. 489-499.

----- (2002/a). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder.

----- (2002/b). *The Church Women Want: Catholic Women in Dialogue*. New York: The Crossroad Publishing Company.

----- (2003). *La cristología, hoy: Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Santander: Sal Terrae.

----- (2004). *Amigos de Dios y Profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*. Barcelona: Herder.

----- (2005). *Verdadera hermana nuestra: Teología de María en la comunión de los santos*. Barcelona: Herder.

Juan XXIII (1963). Encíclica *Pacem in Terris* sobre la Paz entre los Pueblos. Recuperado de <[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)>

Juan Pablo II (1980). Encíclica *Dives in Misericordia* sobre la divina misericordia. <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html)>

Kamuf, Peggy (1993). Author of a Crime. En Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, (pp. 187-207). Sheffield: Sheffield Press.

Karlsen Seim, Turid (2011). Las mujeres y las negociaciones sobre el género en el evangelio de Juan. En Mercedes Navarro y Marinella Perroni (eds.), *Los Evangelios. Narraciones e historia*, (pp. 223-251). Estella: Verbo Divino.

Kates, Judith A. and Gail Twersky Reimer (eds.) (1996). *Reading Ruth. Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*. New York: Ballantine Books.

Keefe, Alice (1993). Rapes of Women/Wars of Men. En *Semeia*, 61, 79-97.

Kehl, Medard (1996). *La Iglesia. Eclesiología católica*. Salamanca: Sígueme.

Kimber Buell, Denise (2015). Cánones no cerrados. En Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *La Exégesis feminista del siglo XX*. Estella: Verbo Divino.

King, Karen (1998). Canonización y marginación: María de Magdala. En *Concilium*, 276, 379-389.

Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger. *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujos)* (s/d). <<http://www.espanol.free-ebooks.net/ebook/Malleus-Maleficarum/pdf/view>>

Küng, Hans (2011<sup>2</sup>). *La mujer en el cristianismo*. Madrid: Trotta.

Lagarde, Marcela [y de los Ríos] (1989). Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista. En *Memoria*, 28, pp. 24-46.

----- (1996). El género. La perspectiva de género Género y feminismo. En *Desarrollo humano y democracia*, (pp. 13-38). Madrid: Horas y HORAS.

----- (1997<sup>3</sup>). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.

----- (2006/a). Pacto entre mujeres. Sororidad. <[http://www.lrmcidii.org/wp-content/uploads/2012/01/pactoentremujeres\\_sororidad.pdf](http://www.lrmcidii.org/wp-content/uploads/2012/01/pactoentremujeres_sororidad.pdf)>

----- (2006/b). Presentación a la edición en español. En Diana E. Russell y Roberta A. Harmes (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global* (pp. 11-14). México: CEIICH-UNAM.

----- (2009<sup>2</sup>/a). Sororidad. En Susana Gamba (coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, (pp. 305-311). Buenos Aires: Biblos.

----- (2009/b). El castellano, una lengua de caballeros. <<https://zapateando2.wordpress.com/2009/02/06/el-castellano-una-lengua-de-caballeros/>>

----- (2012/a). La construcción de las humanas. Identidad de género y derechos humanos. En *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*, (pp. 15-41) México: Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México.

----- (2012/b). Ética feminista, derechos humanos y diversidades. En *El feminismo en mi vida...*, o.c., (pp. 447-457).

----- (2012/c). Enemistad y sororidad entre mujeres: hacia una nueva cultura feminista. En *El feminismo en mi vida...*, o.c., (pp. 461-491).

----- (2012/d). Sororidad. En *El feminismo en mi vida...*, o.c., (pp. 543-554).

----- (2012/e). Sinergia feminista por los derechos humanos de las mujeres. En *El feminismo en mi vida...*, o.c., (pp. 593-610).

Lanoir, Corinne (2008). Jueces. En Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, (pp. 264-276). Bilbao: Desclée de Brower.

Lanoir, Corinne y Violeta Rocha (1992). La mujer sacrificada: Reflexiones sobre mujeres y violencia a partir de Jueces 19. En *Xiloi*, 10, 49-62.

Lasine, Stuart (1984). Guest and host in Judges 19: Lot's Hospitality in an inverted World. En *Journal for the Study of the Old Testament*, 29, 37-59.

Le Goff, Jacques (1991<sup>2</sup>). Introducción. El hombre medieval. En Jacques Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, (pp. 9-44). Madrid: Alianza.

Lehmann, Karl (2006). Teología y cuestiones de género. En Carlos Schickendantz (ed.), *Mujeres, identidad y ciudadanía. Ensayos sobre género y sexualidad*, (pp. 211-236). Córdoba: EDUCC.

León, Trinidad (1993). Sacramentos. En Mercedes Navarro (directora.), *10 mujeres escriben Teología*, (pp. 339-383). Estella: Verbo Divino.

Lerner, Gerda (1990). *La Creación del Patriarcado*. Barcelona: Crítica.

Lévi-Strauss, Claude (1974). La Familia. En Lévi-Strauss, Claude y otros, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.

----- (1993). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

Levoratti, Armando (director) (2005). *Comentario Bíblico Latinoamericano, Antiguo Testamento. Vol. I Pentateuco y textos narrativos*. Navarra: Verbo Divino.

----- (2011): *¿La Biblia justifica la violencia? Una lectura clave de Josué y los Jueces*, Buenos Aires: Guadalupe.

Libson, Micaela C. (2009). La diversidad en las familias: un estudio social sobre parentalidad gay y lesbiana. Informe en el marco del Concurso de Proyectos de Investigación sobre Discriminación. Buenos Aires: INADI. <<http://inadi.gob.ar/wp-content/uploads/2010/04/LibsonLa-diversidad-en-las-familias.pdf>>

Loades, Ann (1997). *Teología Feminista*. Bilbao: Desclée de Brower.

Lohfink, Norbert (1990). *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclée de Brower.

Lopes, Mercedes (1997). Alianza por la vida. Una relectura de Rut a partir de las culturas. En *RIBLA*, 26, 96-101.

----- (2005). El libro de Rut. En *RIBLA*, 52, 69-78.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Machado, Daisy (2002). The unnamed woman. Justice, feminists, and the undocumented woman. En María Pilar Aquino, Daisy Machado y Jeanette Rodríguez (eds), *A reader in Latina Feminist Theology. Religion and Justice*, (pp. 161-176). Texas: University of Texas Press.

Maduro, Otto (2005). Hacer teología para hacer posible un mundo distinto. Una invitación autocrítica latinoamericana. En *Documentos de los Comités Oscar Romero*, 36, Zaragoza.

Maffía, Diana (2011). Violencia y lenguaje: de la palabra del amo a la toma de la palabra. En Ministerio Público de la Defensa, *Discriminación y Género. Las Formas de la Violencia*, (pp. 67-72). CABA: Defensoría General de la Nación.

Mafico, Temba (1999). Jueces. En William Farmer (dir., con la colaboración de Armando J. Levoratti, Sean McEvenue y David L. Dungan), *Comentario Bíblico Internacional*, (pp. 502-517). Estella: Verbo Divino.

Mallimaci, Fortunato (dir.) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Mansilla, Sandra Nancy (2008). Orfá y Ruth: Alas y Raíces. Un acercamiento exegético y hermenéutico feminista a la narrativa del libro de Ruth en contextos de migración. En *Actas del Primer Congreso de teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadanía*, Buenos Aires, 25 al 27 de marzo de 2008, (publicadas en soporte electrónico).

Marchal, Joseph A. (2015). Estudios *queer* y estudios críticos de la masculinidad en los estudios bíblicos feministas. En Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *La exégesis feminista en el siglo XX*, (pp. 281-300). Estella: Verbo Divino.

Mardones, José M. (1999). Modernidad. En José M. Mardones (Director), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*, (pp. 389-412). Estella: Verbo Divino.

Marguerat, Daniel e Yvan Bourquin (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae.

Marianno, Lília Dias (2005), “¡Qué alegría! – La palabra de Yahweh también vino a la mujer – Un análisis ecofeminista de Génesis 16. En *RIBLA*, 50, 49-52.

----- (2010). Suegra y nuera: ¿compañeras? Viudas y estrategias sobreviviendo al hambre (Rut). En *RIBLA*, 66, 79-87.

Marques, Maria Antônia (2009). Los caminos de sobrevivencia. Una lectura del libro de Rut. En *RIBLA*, 63, 68-74.

Martínez Ruiz, Carlos (2003). La formación del discurso sobre el género en Occidente. En Carlos Schickendantz (ed.), *Mujeres, género y sexualidad: una mirada interdisciplinar*, (pp. 155-191). Córdoba: EDUCC.

----- (2004). *Eros y Natura*. El discurso “cristiano” del placer. En Carlos Schickendantz (ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, (pp. 173-226). Córdoba: EDUCC.

Mattio, Eduardo (2006). Género, identidad y ciudadanía. Hacia una subversión de nuestra ontología política. En Carlos Schickendantz (ed.), *Mujeres, identidad y ciudadanía. Ensayos sobre género y sexualidad*, (pp. 105-134). Córdoba: EDUCC.

----- (2012). ¿De qué hablamos cuando hablamos de género? Una introducción conceptual. En José Manuel Morán Faúndes, María Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione (eds.), *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*, (pp. 85-103). Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad, UNC.

Mayes, Andrew D. (1974). *Israel in the Period of the Judges*, London: SCM.

Mc Enroy, Carmel E. (1996). *Guests in their own House. The women of Vatican II*. New York: Crossroad Publishing Company.

Mc Fague, Sallie (1993). *The Body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press.

----- (1997). *Super, Natural Christians: How we should love nature*. Minneapolis: Fortress Press.

----- (1999). La ética de Dios como Madre, Amante y Amigo. En Ann Loades (ed.), *Teología feminista*, (pp. 349-375). Bilbao: Desclée de Brower.

----- (2001). *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Pueril*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Mc Kenzie, John (1972). *El mundo de los Jueces*. Bilbao: Mensajero.

Meana Suárez, Teresa (2002). *Porque las palabras no se las lleva el viento... Por un uso no sexista de la lengua*. Valencia: Ayuntamiento de Quart de Poblet. <[http://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/teresa\\_meana/sexismo\\_lenguaje.pdf](http://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/teresa_meana/sexismo_lenguaje.pdf)>

----- (2010). Toda lengua es política. En *Página 12*, 14 de Mayo de 2010. <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5712-2010-05-14.html>>

----- (2016). *El lenguaje como territorio de poder*. III Jornadas de Debate Feminista. Montevideo, del 4 al 6 de julio. <<https://www.youtube.com/watch?v=2pqFzCrzpB8>>

Mena López, Maricel (2009). Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces. En *RIBLA*, 63, 54-65.

----- (2012). Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebraica y en la actualidad. En *Teología y Sociedad*, 10, 47-69.

Millán, Mágina (s.d). Del pensamiento de la diferencia a la disolución de la jerarquía: lo masculino / femenino en Françoise Héritier. s.d. <<https://es.scribd.com/document/282215197/Del-Pensamiento-de-La-Diferencia-a-La-Disolucion-de-La-Jerarquia>>

----- (2011). De la “economía política del sexo” al “género”: los retos heurísticos del feminismo contemporáneo, en *Discurso, Teoría y Análisis*, 31, 75-93. <[https://www.iis.unam.mx/pdfs/DISCURSO%2031%20IMPRESA .pdf](https://www.iis.unam.mx/pdfs/DISCURSO%2031%20IMPRESA.pdf)>

Mohanty, Chandra Talpade (2008). Bajo los Ojos de Occidente: academia feminista y discurso colonial. En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, (pp. 117-162). Madrid: Cátedra.

Moitel, Pierre (1997). *Relatos del Evangelio*. Navarra: Verbo Divino.

Monfort, Flor (2011). Callejón sin salida. En *Las Doce*, suplemento de *Página 12*. <<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-6342-2011-02-18.html>>

Muñoz Mayor, María Jesús (1998/a). Presencia testimonial de las mujeres en la Iglesia (s. I-IV). En Isabel Gómez Acebo, *Mujeres que se atrevieron: En clave de mujer*, (pp. 19-76). Bilbao: Desclée de Brower.

----- (1998/b). Beguinas. Esas otras mujeres del Medioevo. En Isabel Gómez Acebo, *Mujeres que se atrevieron: En clave de mujer*, (pp. 115-156). Bilbao: Desclée de Brower.

Navarro [Puerto], Mercedes (1987). *María, la mujer. Ensayo psicológico-bíblico*. Madrid: Claretianas.

----- (1991). El Dios de Israel: un padre materno. En *Ephemerides mariologicae*, 41, 37-83.

----- (1993/a). *Barro y aliento: Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3*. Madrid: San Pablo.

- (1993/b). Pecado. En Mercedes Navarro (dir.), *10 mujeres escriben Teología*. Estella: Verbo Divino, (pp. 259-298).
- (1995/a). *Los libros de Josué, Jueces y Rut*. Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva.
- (1995/b). Buscando desesperadamente a María. La recuperación feminista de la mariología. En *Ephemerides Mariologicae*, 45, 457-482.
- (1995/c). Agar: la mentalidad libre (Gn. 16 y 21). En Mercedes Navarro y Carmen Bernabé, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, (pp. 13-22). Madrid, Claretianas.
- (1995/d). Femenino plural: las mujeres del Éxodo (Ex 1-2). En Mercedes Navarro y Carmen Bernabé, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, (pp. 31-40). Madrid, Claretianas.
- (1995/e). La sirofenicia y las fronteras (Mc. 7,24-31). En Mercedes Navarro y Carmen Bernabé, *Distintas y distinguidas...*, o.c., (pp. 87-92).
- (1996). Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología. En Mercedes Navarro (Directora), *Para comprender el cuerpo de la mujer*, (pp. 137-186). *Una perspectiva bíblica y ética*. Estella: Verbo Divino.
- (1997/a). Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes. En Gómez-Acebo, Isabel (ed.), *Relectura del Génesis...*, o.c., (pp. 155-219).
- (1997/b). Psicología y narraciones bíblicas: perspectivas metodológicas. En *Temas de Psicología (V) Homenaje al Profesor Antonio Vázquez*, (pp. 317-343). Salamanca: Publicaciones UPSA.
- (1999/a). Desde la vida, inclusivamente. En José Bosch (ed.), *Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, (pp. 479-498). Estella: Verbo Divino.
- (1999/b). El símbolo de María en la perspectiva de la psicología de la religión, en Isabel Gómez Acebo (ed.): *María, mujer mediterránea*, (pp. 127-200). Bilbao: Desclée de Brower.
- (2000/a). Narraciones Bíblicas. En José M. Sánchez Caro (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, (pp. 379-477). Estella: Verbo Divino.



----- (2000/b). La exégesis bíblica del Nuevo Testamento: con acento extranjero. En *Sal Terrae*, 88, 643-654.

----- (2003). *Cuando la Biblia cuenta. Claves de la narrativa bíblica*. Madrid: PPC.

----- (2005): El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la Hija de Jefté) y 19 (La Mujer del Levita). En Mercedes Arriaga y José Manuel Estévez (eds.), *Cuerpos de mujeres en sus (Con)textos*, Sevilla: Arcibel, 227-243.  
<<http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/elsacrificiodelcuerpofemenino>>

----- (2006). *Marcos*. Estella: Verbo Divino.

----- (2009/a). *La exégesis y Hermenéutica Feminista de la Biblia*. Córdoba: Parresía.

----- (2009/b). Génesis 22: Lectura e interpretación feminista. En *La exégesis y Hermenéutica Feminista de la Biblia*, (pp. 100-117), o.c.

----- (2009/c). Rut: Historia de una Emigrante. En *La exégesis y Hermenéutica Feminista de la Biblia*, (pp. 219-242), o.c.

----- (2010). A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto. En Mercedes Navarro Puerto, e Irmtraud Fischer (eds.). *La Torah*, (pp. 209-262). Estella: Verbo Divino.

----- (coord.) (2012/a). *Reseña Bíblica, 71: El libro de Rut*.

----- (2012/b). Rut, un libro subversivo. En *Reseña Bíblica, 71*, pp. 11-20.

----- (2013). *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*. Estella: Verbo Divino.

Navarro, Mercedes y Carmen Bernabé (2005). *Distintas y Distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*. Madrid: Claretianas.

Navarro Puerto, Mercedes e Irmtraud Fischer (eds.) (2010). *La Torah*, Tomo 1 de la Colección *La Biblia y las mujeres*. Estella: Verbo Divino.

Navarro, Mercedes y Marinella Perroni (eds.) (2011). *Los Evangelios: Narraciones e historia*, Tomo 4 de la Colección *La Biblia y las mujeres*. Estella: Verbo Divino.

Navia [Velasco], Carmiña (2001). Teología desde la vida. En Tamayo y Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana...*, o.c., (pp. 389-396).

----- (2003). Violencia Sexual, una mirada teológica, de la muerte a la vida. En *Alternativas*, 26, 161-188.

Newsom, Carol A., Sharon H. Ringe y Jacqueline E. Lapsley (eds.) (2012<sup>3</sup>). *Women's Bible Commentary. Twentieth Anniversary Edition. Revised and Updated*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Noël, Damien (1999). *Los orígenes de Israel*. Estella: Verbo Divino.

Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano” (2013). *POR ELLAS... 5 años de Informes de Femicidios*. Buenos Aires: Asociación Civil La casa del Encuentro.

O’Connor, Michael (1986). “The Women in the Book of Judges”. En *Hebrew Annual Review*, 10, 277-293.

----- (2005). Jueces. En Raymond Brown, Joseph Fitzmyer y Roland Murphy (dirs.). *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, (pp. 203-223). Estella: Verbo Divino.

OEA (1994). *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer, Belém do Pará* <[http://www.unicef.org/.../ar\\_insumos\\_ConvencionBelem.pdf](http://www.unicef.org/.../ar_insumos_ConvencionBelem.pdf)>

ONU (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. <[http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR\\_booklet\\_SP\\_web.pdf](http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf)>

----- (1979). *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* –CEDAW por su sigla en inglés: *Convention for Elimination of Discrimination Against Women*–. <<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm>>

Oria, Piera (2009<sup>2</sup>). Affidamento. En Susana Gamba (coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, (pp. 18-19). Buenos Aires: Biblos.

Ortega, Ofelia (2001). Encuentros y visiones. En Tamayo y Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana...*, o.c., (pp. 415-428).

Page, Ruth (1997). *The Woman's Bible* de Elizabeth Cady Stanton. En Ann Loades, (ed.), *Teología Feminista*, (pp. 35-44). Bilbao: Desclée de Brower.

Pagels, Elaine (1994). Adán, Eva y la serpiente. Introducción. En Ress, Seibert-Cuadra y Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra...*, o.c., (279-289).

PAR –Periodistas de Argentina en Red para una comunicación no sexista– (2010<sup>2</sup>). *Decálogo para el tratamiento periodístico de la violencia contra las mujeres. Versión 2010*. Buenos Aires: PAR-UNIFEM-CDD.

Paredes, Julieta (2014<sup>2</sup>). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo. <file:///C:/Users/Usuario/Documents/Seminario%20de%20G%C3%A9nero%20Filosof%C3%ADa%202017/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>

Parmentier, Élizabéth (2005). Relaciones entre las teologías feministas y las teologías clásicas. En Carlos Schickendantz (ed.), *Cultura, género y homosexualidad. Estudios interdisciplinarios*, (pp. 129-153). Córdoba: EDUCC.

Pastor, Federico (2004). Violencia contra la mujer en el Antiguo Testamento. En Esperanza Bautista (Directora), *10 palabras clave sobre violencia de género*, (pp. 95-138). Estella: Verbo Divino.

Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. Barcelona-México: Anthropos-UAM.

Perrot, Michelle (2008). *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Pesch, Otto (1992). *TOMÁS DE AQUINO: Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona: Herder.

Pikaza, Xavier (2005). *Violencia y religión en la historia de Occidente*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Pineda Madrid, Nancy (2016). Femicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo. En *Teología*, 119, 189-207. <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/femicidiointerrogacion-cuerpo-cristo.pdf>>

Pontificia Comisión Bíblica (1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. <<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/biblica/InterpretacionBibliaIglesia1993.pdf>>

Porcile Santiso, María Teresa (1993<sup>3</sup>). *La mujer, espacio de Salvación: misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*. Montevideo (Uruguay): Trilce.

----- (2000). *Con ojos de mujer. Lo femenino en la teología y la espiritualidad contemporáneas*. Buenos Aires: Claretianas.

Preato, Dennis (2015). Junia, una apóstol mujer. Resolviendo los asuntos interpretativos de Romanos 16:7, <<http://www.escogidasparaservir.com/junia-una-mujer-apostol/>>

Pressler, Carolyn (1999). Sanar y transformar: estudios bíblicos feministas. En William R. Farmer (dir.). *Comentario Bíblico Internacional, Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Estella: Verbo Divino.

----- (2002). *Joshua, Judges, and Ruth*. London: Westminster John Knox Press.

Primavesi, Anne (1994). Poder jerárquico y poder ecológico. En Mary Judith Ress, Ute Seibert Cuadra y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (455-480), Santiago de Chile: Sello Azul.

Pui-lan, Kwok (2002). Feminist theology as intercultural discourse. En Susan F. Parsons (ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. New York: Cambridge.

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. En Bonilla, Heraclio. *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, (pp. 437-450). FLACSO: Santafé de Bogotá.

----- (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO.

----- (2014). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, (pp.758-775). Buenos Aires: CLACSO.

Radford, Jill (2006). “Introducción” en Russell, Diana y Jill Radford (eds.). *Feminicidio. La política del asesinato de mujeres* 33-52. UNAM: México.

Radford Ruether, Rosemary (1983). *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston.

----- (1994/a). *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York: Harper San Francisco.

----- (1994/b). Hacia una teocosmología ecofeminista. En Ress, Seibert-Cuadra y Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra...*, o.c., (507-517).

----- (1996). *Women Healing Earth: This World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. New York: Orbis Books.

----- (1997). Liberar a la Cristología del Patriarcado. En Ann Loades (ed.), *Teología feminista*. Bilbao: Desclée de Brower.

----- (2002). Reflexión sobre la creación y la destrucción: una nueva valoración del cuerpo en el ecofeminismo. En *Concilium*, 295, 55-66.

----- (2005). *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Ratzinger, Joseph (1993). Nota al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica: *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Recuperado de <[http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo20/files/PCB\\_interpretacion.pdf](http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo20/files/PCB_interpretacion.pdf)>

Raimondo, Nancy y otras (2008). “Liturgia de las «Awichas»” en *Liturgia de la Palabra. Homenaje a Teólogas Pioneras*. Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadanía. Buenos Aires, 25 al 27 de Marzo, (sd).

----- (2009). Teología con rostro de mujer. Una aproximación al pensamiento de María Teresa Porcile Santiso. En Virginia R. Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza (eds.), *Estudio de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, (pp. 295-318). Buenos Aires: San Pablo.

----- (2013). Recuperación del caminar de las mujeres en América Latina y el Caribe. Una mirada histórica-teológica (1975-2005). En *Proyecto*, 63-64, 65-84.

Real Academia Española –RAE– (2014<sup>23a</sup>). *Diccionario de la lengua española –DLE–*. <<http://www.rae.es/obras-academicas/diccionarios/diccionario-de-la-lengua-espanola>>

Reis, Pamela (2006). The Levite’s Concubine: New Light on a Dark Story. En *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 20, 125-146.

Ress, Mary Judith (1998). Las fuentes del ecofeminismo: una genealogía. En *Con-spirando*, 23, 3-8.

Ress, Mary Judith, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup (eds.) (1994). *Del cielo a la tierra: Una antología de textos feministas*, (pp. 97-105). Santiago de Chile: Sello Azul.

Riba [de Allione], Lucía (1998). Dios es padre, más aún, es madre: reflexiones sobre la imagen femenina de Dios en el Antiguo Testamento. En *Anatélei*, *Anuario*, 43-57.

----- (2000). Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad. En *Anatélei*, 4, 25-45. Publicado también en (2001) *Proyecto*, 39, 99-123. Citado en la “Bibliografía en castellano” del libro de Hans Küng, *La mujer en el cristianismo*, Trotta, Madrid, 2011, 135-142, 141. <<http://servicioskoinonia.org/relat/285.htm>>

----- (2003/a). Jesús y las mujeres. Las mujeres y Jesús. En Carlos Schickendantz (ed.), *Mujeres, género y sexualidad, una mirada interdisciplinar*, (pp. 115-153). Córdoba: EDUCC.

----- (2003/b). Hablar de Dios y a Dios en clave de mujer, en Carlos Schickendantz (ed.), *Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio*, EDUCC, Córdoba, 221-232.

----- (2004/a). Cuerpos de mujeres y violencia. Una lectura desde la Biblia. En Carlos Schickendantz (ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, (pp. 153-172). Córdoba, EDUCC.

----- (2004/b). Canto a la vida que no se ve. Hacia una hermenéutica incluyente e inclusiva. En *Anatélei*, 11, 31-45.

----- (2005). La perspectiva de género en la teología latinoamericana. En Carlos Schickendantz (ed.), *Cultura, género y homosexualidad: Estudios interdisciplinarios*, (pp. 155-181). Córdoba: EDUCC.

----- (2008/a). Teología de la Liberación y Modernidad: continuidad y crítica-superación. En *Anatélei*, 20, número monográfico de homenaje-memoria a Medellín, 45-61.

----- (2008/b). ¿Sumisa o revolucionaria? La imagen de la mujer en las cartas de Eloísa. En Carlos Schickendantz (ed.), *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismos*, (pp. 167-199). Córdoba: EDUCC. Publicado también en la *Colección Religión, Género y Sexualidad* dirigida por Juan Marco Vaggione, Tomo 2, Ma. Angélica Peñas Defago y Ma. Candelaria Sgró Ruata (comps.), *Género y Religión. Pluralismos y disidencias religiosas*, CDD-CEA, Córdoba, 2009, 83-116.

----- (2009/a). Desde la vida y para la vida. Teología feminista de la liberación según Elsa Támez. En Virginia R. Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza (coordinadoras): *Estudio de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, (pp. (429-450). Buenos Aires: San Pablo.

----- (2009/b). Feminismos versus *Kyriarcado*. Posicionamientos hermenéuticos a propósito de un texto bíblico. En *Erasmus*, XI: 2, 171-189.

----- (2011). Lamentable actualidad: el caso María Soledad Morales leído en perspectiva de género. En *Cuadernos de Teología*, 30, pp. 71-84. <<http://publicaciones.isedet.edu.ar/ojs>>

----- (2013). El feminicidio como dispositivo de control del patriarcado. Una reflexión a propósito de la cacería de brujas. En Lucía Riba y Eduardo Mattio (eds.), *Cuerpos, historicidad y religión: Reflexiones para una cultura postsecular*, (pp. 35-60). Córdoba: ECUCC.

----- (2015). “La violencia contra las mujeres y las religiones. A propósito de *La violencia y lo sagrado* de René Girard”. En *Documentos de Trabajo Año 1*, n° 5, Córdoba: CEA. <<https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/1833>>

----- (2016) Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal. En *Franciscanum*, Vol. LVIII, 165, Bogotá, Colombia, 225-262. <<http://dx.doi.org/10.21500/01201468.2189>>

----- (2017). ¿Justificación de la transición hacia la monarquía o violencia machista? La recepción de la narración sobre el crimen de la concubina del levita (Jue. 19) desde la crítica feminista. En *RIBLA*, 75, 119-136.

Rich, Adrienne (1985). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”. En *Nosotras que nos queremos tanto*, 3, 5-34. <<http://www.mpisano.cl/psn/wp-content/uploads/2014/08/Heterosexualidad-obligatoria-y-existencia-lesbiana-Adrienne-Rich-1980.pdf>>

Rizzante, Ana María y Sandro Gallazzi (2002). Y violaron, también su memoria. En *RIBLA*, 41: *Las mujeres y la violencia sexista*, 17-28.

Rocco, Diana y Nelly Ritchie (2001). 1969-1998: Tres décadas de caminata Teológica desde la Perspectiva de la Mujer. Una aproximación histórica- crítica. En Facultad Evangélica de Teología. Corporación Comunidad Teológica Evangélica

de Chile, *Teología desde la perspectiva de la mujer en contexto latinoamericano. Balances y perspectivas en el umbral del s. XXI*. Encuentro Latinoamericano de Teólogas y Lideresas. Santiago, 12/3/1999.

Rocha, Violeta (2001). Género y Biblia. Una perspectiva latinoamericana. En Tamayo y Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana...*, o.c., (pp. 501-517).

Rosolino, Guillermo (2006). Jesús-Sophia de Dios, praxis y comunidad de liberación. Repensar la tradición cristológica desde la crítica feminista. En Carlos Schickendantz (ed.), *Mujeres, identidad y ciudadanía. Ensayos sobre género y sexualidad*, (pp. 149-174). Córdoba: EDUCC.

Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. En *Nueva Antropología*, Vol. VIII, 30, México, 95-145. <<http://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nuevaantropologia/article/view/15478/13814>>

----- (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, (pp. 113-190). Madrid: Revolución. <https://es.scribd.com/document/245040450/Gayle-Rubin-Reflexionando-Sobre-El-Sexo-Notas-Para-Una-Teoria-Radical-de-La-Sexualidad>

Ruiz, Margarita (2001). El desafío de la realidad se constituye en lugar teológico. En Tamayo y Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana...*, o.c., (pp. 519-542).

Russell, Diana E. (2006). Definición de feminicidio y conceptos relacionados. En Diana E. Russell y Roberta A. Harmes (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global* (pp. 73-96). México: CEIICH-UNAM.

Russell, Diana y Jill Radford (eds.) (2006). *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*. México: CEIICH-UNAM.

Russell, Letty (1976). *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press.

----- (1985). *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia: The Westminster Press.



----- (2004). *La Iglesia como comunidad inclusiva: Una interpretación feminista de la Iglesia*. San José de Costa Rica-Bs. As: SEBILA-ISEDET. *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church*. Louisville/Kentucky: Westminster/John Knox Press

Sánchez, Edesio (2005). Jueces. En Armando Levoratti (dir., con la colaboración de Pablo R. Andiñach, Lucía Victoria Hernández Cardona y Humberto Jiménez Gómez), *Comentario Bíblico Latinoamericano, Antiguo Testamento. Vol. I Pentateuco y textos narrativos*, (pp. 633-661). Estella: Verbo Divino.

Saramago, José (2001). El factor Dios. *El País*, 18 de septiembre. <[http://elpais.com/diario/2001/09/18/opinion/1000764007\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2001/09/18/opinion/1000764007_850215.html)>

Sarna, Nahum (1966). *Understanding Genesis. Heritage of Biblical Israel*. New York: Jewish Theological Seminary of America.

Scaiola. Donatella (2010). Torah y canon: problemáticas y perspectivas. En Navarro Puerto, Mercedes e Irmtraud Fischer (eds.) (2010). *La Torah*, (pp. 149-165). Estella: Verbo Divino.

Schaberg, Jane (2008) *La resurrección de María Magdalena: Leyendas, apócrifos y Testamento cristiano*. Estella: Verbo Divino,

Schickendantz, Carlos (2001). Modernidad, humanismo y religión. Reflexiones acerca del lenguaje sobre Dios. En Carlos Schickendantz. *¿Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica*. Buenos Aires: Agape-Proyecto.

----- (2005). *Una Universidad de inspiración cristiana*. Cuaderno EXTM 2, Córdoba: EDUCC.

----- (2006). Los “signos de los tiempos” actuales desde una perspectiva latinoamericana. En José Beozzo, Peter Hünermann y Carlos Schickendantz, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes: signos de los tiempos en América Latina*. Córdoba: EDUCC.

Schneiders, Sandra (1986). *Women and the Word: The Gender of God in the New Testament and the Spirituality of Women*. New York: Paulist.

Schökel, Luis Alonso (1966). *La Palabra inspirada: La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Barcelona: Herder.

----- (1973). *Josué y Jueces*. Madrid: Cristiandad. Esto fue publicado nuevamente con muy pocas variantes en la *Biblia del peregrino. Tomo I: Antiguo Testamento (Prosa)*, cf. 1996/a.

----- (1986). *Hermenéutica de la Palabra I: Hermenéutica bíblica*. Madrid: Cristiandad.

----- (1994). *Apuntes de Hermenéutica*. Madrid: Trotta.

----- (1996), *Biblia del peregrino. Tomo I: Antiguo Testamento (Prosa). Edición de Estudio*. Bilbao–Estella: EGA–Mensajero–Verbo Divino. <https://www.iberlibro.com/.../biblia-del-peregrino-tomo-i-antiguo-testamento-prosa/>

----- (1997<sup>2/a</sup>), *Biblia del peregrino. Tomo II: Antiguo Testamento (Poesía). Edición de Estudio*. Bilbao–Estella: EGA–Mensajero–Verbo Divino. <<http://www.bibliascaticas.net/d/biblias/docs/BPE3.pdf>>

----- (1997<sup>2/b</sup>), *Biblia del peregrino. Tomo III: Nuevo Testamento. Edición de Estudio*. Bilbao–Estella: EGA–Mensajero–Verbo Divino. <https://oratiopura.files.wordpress.com/2017/06/alonso-schokel-biblia-del-peregrino-nt-3.pdf>

Schökel, Luis Alonso y Juan Mateos (1975). *Nueva Biblia Española*. Madrid: Cristiandad.

Schönsteiner, Judith y María Eugenia Valdés (2018). ¿Cuándo hablarán las mujeres víctimas de abusos en la Iglesia? En *El mostrador*, 28 de abril. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2018/04/28/cuando-hablaran-las-mujeres-victimas-de-abusos-en-la-iglesia/>

Schottroff, Willy (1978). זכר *zkr Recordar*. En Jenni, Ernst y Claus Westermann (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, (pp. 710-725). Madrid: Cristiandad.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1985). Romper el silencio, lograr un rostro visible. En *Concilium*, 202, 301-320. <sup>2</sup>

----- (1989). *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao: Desclée de Brower.

----- (1993/a). *Discipleship of Equals. Ekklesiology*. New York: Crossroad.

- (ed.) (1993/b). *Searching the Scriptures. A Feminist Introduction and Commentary (I)*. New York: Crossroad.
- (ed.) (1994/a). *Searching the Scriptures. A Feminist Introduction and Commentary (II)*. New York: Crossroad.
- (1994/b). Mujer-Iglesia: el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista. En Ress, Seibert-Cuadra y Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra...*, o.c., (239-256).
- (1995, Tenth Anniversary Edition). *Bread Not Stone The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- (1996/a). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de Interpretación bíblica*. Madrid, Trotta.
- (ed.) (1996/b). *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- (1997). Misioneras, apóstoles, colaboradoras: Romanos 16 y la primitive historia Cristiana de las mujeres. En Ann Loades (ed.), *Teología Feminista*, (pp. 88-106). Bilbao: Desclée de Brower.
- (1998). *Sharing Her Word Feminist Biblical Interpretation in Context*. Boston: Beacon Press.
- (1999). *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress.
- (2000). *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Madrid: Trotta.
- (2003). *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*. Buenos Aires: Lumen-Isedet.
- (2004). *Los caminos de la Sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae.
- (2008). Reafirmación del conocimiento bíblico feminista/womanista. En Carlos Schickendantz (ed.), *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismos*, (pp. 201-217). Córdoba: EDUCC.
- (ed.) (2015/a). *La exégesis feminista en el siglo XX*, tomo 20 de la Colección *La Biblia y las mujeres*. Estella: Verbo Divino.

----- (2015/b). Entre la investigación y el movimiento social: estudios feministas de la Biblia en el siglo XX. En *La exégesis feminista en el siglo XX*, tomo 20 de la Colección *La Biblia y las mujeres*, (pp. 15-32). Estella: Verbo Divino.

Schwantes, Milton (2001). Palabras junto a la fuente. Lindas palabras en lugares escondidos: Anotaciones sobre Génesis 16,1-16. En *RIBLA*, 39, 10-19.

Scott, Joan W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, (pp. 265-302). México: PUEG. <[http://fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/derechos\\_economicos\\_sociales\\_culturales\\_genero/El%20Genero%20Una%20Categor%C3%ADa%20Util%20para%20el%20An%C3%A1lisis%20Hist%C3%B3rico.pdf](http://fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/derechos_economicos_sociales_culturales_genero/El%20Genero%20Una%20Categor%C3%ADa%20Util%20para%20el%20An%C3%A1lisis%20Hist%C3%B3rico.pdf)>

Segato, Rita Laura (2003/a). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

----- (2003/b). Introducción. En Rita Laura Segato. *Las estructuras elementales de la violencia...*, (pp. 13-19).

----- (2003/c). La estructura de género y el mandato de violación. En Rita Laura Segato. *Las estructuras elementales de la violencia...*, (pp. 21-53).

----- (2003/d). El género en la antropología y más allá de ella. En Rita Laura Segato. *Las estructuras elementales de la violencia...*, (pp. 55-84).

----- (2003/e). La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del Derecho. En Rita Laura Segato. *Las estructuras elementales de la violencia...*, (pp. 107-130).

----- (2003/f). Los principios de la violencia. En Rita Laura Segato. *Las estructuras elementales de la violencia...*, (pp. 253-261).

----- (2004/2005/2016): Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez (*Nova versão*). En *Série Antropología*, 362, 1-20. <[https://www.forosalud.org.pe/territorio\\_soberania.pdf](https://www.forosalud.org.pe/territorio_soberania.pdf)> Sin el epílogo, este artículo fue publicado también en Femenías, María Luisa (2005): *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, volumen 2, Buenos Aires: Catálogos, 175-200. Y nuevamente con el Epílogo en *La guerra contra las mujeres*, o.c., 33-56

----- (2006). Qué es un feminicidio. Notas para un debate emergente. En *Serie Antropología*, 401, Brasilia. <[vsites.unb.br/ics/dan/Serie401empdf.pdf](http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie401empdf.pdf), 1-11>.

----- (2009): La guerra en el cuerpo, entrevista de Roxana Sandá. En *Las 12 de Página 12*, 17 de Julio. <[www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5041-2009-07-7.html](http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5041-2009-07-7.html)>

----- (2010/a): Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho. En Rosa-Linda Fregoso y Cynthia Bejarano (eds.): *Feminicidio en América Latina*, México, UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres, 249-278. <<http://www.feminicidio.net/sites/default/files/femigenocidio.pdf>> Publicado también en (2016). *La guerra contra las mujeres...*, (pp. 127-152), o.c.

----- (2010/b). Las mujeres nunca han sufrido tanta violencia doméstica como en la modernidad, entrevista de Mariana Carvajal. En *Página 12*, 8 de febrero <<https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-139835-2010-02-08.html>>

----- (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (comp.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, (pp. 17-48). Buenos Aires: Godot.

----- (2014/a). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. En *Estudios Feministas*, 22/2, 1-29. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200012>>

----- (2014/b). La Perspectiva de la Colonialidad del Poder. En Zulma Palermo y Pablo Quintero, *Aníbal Quijano. Textos de Fundación*, (10-43). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

----- (2014/c). La nueva elocuencia del poder. Una conversación con Rita Segato. Por el Instituto de Investigación y experimentación Política. En *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (pp. 77-114). Puebla: Pez en el árbol.

----- (2014/d). Mujer y cuerpo bajo control. En *Ñ*, 8 de febrero, 8-9. <[https://www.clarin.com/ideas/rita-segato-mujer-cuerpo-control\\_0\\_S1cTT1iDQg.html](https://www.clarin.com/ideas/rita-segato-mujer-cuerpo-control_0_S1cTT1iDQg.html)>

----- (2015/a). La pedagogía de la crueldad. Entrevista de Verónica Gago a Rita Segato. En *Las 12 de Página 12*, 29 de mayo. <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>>

----- (2015<sup>2</sup>/b). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo

----- (2016/a). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños. <[https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45\\_segato\\_web.pdf](https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf)>

----- (2016/b). Patriarcado: Del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital. En *La guerra contra las mujeres*, (pp. 91-107), o.c.

----- (2016/c). Colonialidad y patriarcado moderno. En *La guerra contra las mujeres*, (pp. 109-126), o.c.

----- (2016/d). Cinco debates feministas. Temas para una reflexión divergente sobre la violencia contra las mujeres. En *La guerra contra las mujeres* (pp. 153-175), o.c.

----- (2017). La primera víctima del mandato de masculinidad es el hombre. En *La Capital*, 22 de agosto. <<https://adjustable.global.ssl.fastly.net/popunder/?visitorexchange=15b50aad8d776>>.

----- (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. CABA: Prometeo.  
Sicre, José Luis (1992). *Profetismo en Israel*. Estella: Verbo Divino.

----- (2000<sup>7</sup>). *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino.

----- (2002). La violencia en el Antiguo Testamento. En *Revista Bíblica*, año 64, 3-4, 137-160.

Siebert-Hommes, Jopie (2010). Las salvadoras del liberador de Israel. Doce “hijas” en Éxodo 1 y 2. En Mercedes Navarro e Irmtraud Fischer (eds.), *La Torah*, (pp. 305-321). Estella: Verbo Divino.

Singh, Priscila (2005). *Las Iglesias dicen “No” a la Violencia contra la Mujer: Plan de acción para las iglesias*. Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida.

Ska, Jean-Louis, Jean Pierre Sonnet y André Wénin (2001). *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino.

Soggin, Alberto (1981). *Judges: A Commentary*. London: SCM Press.

Soldevilla, Alicia y Alejandra Domínguez (coords.) (2014). *Violencia de género. Una realidad en la Universidad*. Córdoba: Escuela de Trabajo Social. UNC.

Soto Varela, Carme [sic] (2015). Una apuesta por la resignificación de la memoria de las mujeres en la Biblia. En Picó, Carmen (ed.), *Resistencia y creatividad: Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas* (pp. 97-113). Estella: Verbo Divino.

Speiser, Ephraim A. (1964). *The Anchor Bible: Genesis*. New York: Garden City.

Spretnak, Charlene (1994). Lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en el cuerpo personal. En Mary Judith Ress, Ute Seibert Cuadra y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (481-505), Santiago de Chile: Sello Azul.

Stam, Juan (2005). La Biblia y la violencia. En Armando Levoratti (dir., con la colaboración de Pablo R. Andiñach, Lucía Victoria Hernández Cardona y Humberto Jiménez Gómez), *Comentario Bíblico Latinoamericano, Antiguo Testamento. Vol. I Pentateuco y textos narrativos*, (pp. 313-327). Estella: Verbo Divino,

Stenzel, Eileen (1994). María Goretti, violación y política de canonizaciones. En *Concilium*, 252, 145-156.

Stoebe, Hans Joachim (1985). מִחֶרֶם **Tener misericordia**. En Jenni, Ernst y Claus Westermann (eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo II, (pp. 957-965). Madrid: Cristiandad.

Szpek, Heidi (2007). The Levite's Concubine: The Story That Never Was. En *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, 5/1, 1-10.

Tamayo, Juan José (2001). Cambio de paradigma teológico en América Latina. En Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana: Cuando vida y pensamiento son inseparables...*, (pp.11-52). Estella: Verbo Divino.

Tamayo, Juan José y Juan Bosch (2001) (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*. Estella: Verbo Divino.

Tamez, Elsa (1983). La mujer que complicó la historia de la salvación: el relato de Agar leído desde América Latina. En *Vida y pensamiento*, 3, 19-30. Publicado también en (1986) *Christus*, 595, 51-69; en portugués en (1985 y 1987<sup>2</sup>) *Estudos Bíblicos*, 7, 56-72; en inglés en (1986) *Cross Currents*, 36, 129-139.

----- (1985). *Un nuevo acercamiento al Cantar de los Cantares. Los juegos del erotismo del texto*. (Tesis de Licenciatura en Literatura y Lingüística inédita). Universidad Nacional de San José de Costa Rica.

----- (1986/a). *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José de Costa Rica: DEI.

----- (ed.) (1986/b). *El rostro femenino de la teología*. San José de Costa Rica: DEI.

----- (1989). *Las mujeres toman la palabra. En diálogo con teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José de Costa Rica: DEI.

----- (1998/a; 2004). Hermenéutica feminista latinoamericana: Una mirada retrospectiva. En Ana María Tependino y María Pilar Aquino (eds.), *Entre la indignación y la esperanza: Teología feminista latinoamericana*. Bogotá: Indo-American Press, (pp. 41-60). Publicado otra vez con correcciones en el 2004 en Sylvia Marcos (ed.), *Religión y género*, (pp. 43-65). Madrid: Trotta.

----- (1998/b). La vida de las mujeres como texto sagrado. En *Concilium*, 276, 83-92.

----- (2001/a). Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares. En *RIBLA*, 38, 57-68.

----- (2001/b). Descubriendo rostros distintos de Dios. En Tamayo y Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana...*, (pp. 647-659).

----- (2002). 1 Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas. En *Concilium*, 294, 57-66.

----- (2005/a). *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*. Santander: Sal Terrae.



----- (2005/b) La estrategia retórica de I Timoteo 2.9-3.1a. En AAVV, *Ecce Mulier. Homenaje a Irene Foulkes*, (pp.325-339). San José de Costa Rica: SEBILA.

----- (2006). Visibilidad, exclusión y control de las mujeres en la Primera carta a Timoteo. En *RIBLA*, 35, 35-40.

----- (2007). 1 Timoteo: ¡qué problema! En J. Van Osdol (org.): *Mujer ¡levántate!*, (pp.73-94). Buenos Aires: CLAI.

----- (2009). El liderazgo de la mujer en el Nuevo Testamento. En *Anatéllei*, 22, 49-64.

----- (2015). Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe. En Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.): *La exégesis feminista en el siglo XX*, (pp. 51-67). Estella: Verbo Divino.

Taschl-Erber, Andrea (2011). María de Magdala, ¿primera apóstol? En Mercedes Navarro y Marinella Perroni (eds.), *Los Evangelios. Narraciones e historias*, (pp. 433-454). Estella: Verbo Divino.

Télam (2018). La Argentina mantiene alta la cifra de femicidios con 292 casos en 2017. Sociedad. Informe del 14 de febrero de 2018. < <https://http://www.telam.com.ar/notas/201802/250407-argentina-casos-femicidios-2017-observatorio-de-femicidios-informe.html> >

Tependino, Ana María (1998). La mujer y la teología en América Latina. Antecedentes Históricos. En Ana María Tependino y María Pilar Aquino (eds.). *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana*, (pp.13-40). Bogotá: Indo-American Press.

----- (1999). ¿Quién dicen las mujeres que soy yo? En Juan José Tamayo Acosta, *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, (pp. 415-452). Estella: Verbo Divino.

Tependino, Ana María y María Pilar Aquino (eds.) (1998). *Entre la indignación y la esperanza: Teología feminista latinoamericana*. Bogotá: Indo-American Press.

Tertuliano († 220). *De cultu foeminarum*. En Migne, Jacques Paul (1844 a 1855). *Documenta Catholica Omnia [Patrología Latina –PL–]*, Vol. 157, 1303-

1334 A. París. <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0160-0220,\\_Tertullianus,\\_De\\_Cultu\\_Foeminarum,MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0160-0220,_Tertullianus,_De_Cultu_Foeminarum,MLT.pdf)>

Tezza, Maristela y Cecilia Toseli (2010). Rut: una introducción. En *RIBLA*, 67, pp. 37-47.

Trible, Phyllis (1973). Depatriarchalizing in Biblical Interpretation. En *Journal of the American Academy of Religion*, 41:1, 30-48.

----- (1978). *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.

----- (1984). *Texts of terror*, Philadelphia: Fortress Press.

----- (1997). Hermenéutica feminista y Estudios Bíblicos. En Ann Loades (ed.), *Teología Feminista*, (pp. 45-51). Bilbao: Desclée de Brower.

Ukaski, Mónica (2013). Violencia conyugal y discursos teológicos. En *Proyecto*, 63-64, 281-234.

Vaggione, Juan Marco (2008). ¿Por qué una colección sobre religión, género y sexualidad. En Juan Marco Vaggione (comp.), *Diversidad Sexual y Religión*, (pp.9-16). Córdoba: CDD.

----- (2013). La religión y la política en el tiempo de los derechos sexuales y reproductivos. En Lucía Riba y Eduardo Mattio (eds.), *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*, (pp. 181-201). Córdoba: EDUCC.

Valerio, Adriana (2012). *Madri del Concilio. Veintitré Donne al Vaticano II*. Roma: Carocci Editore.

Vogt, Kari (1985). Convertirse en varón. Aspecto de una antropología cristiana primitiva. En *Concilium*, 202, 383-397.

Weems, Renita J. (1997). *Amor maltratado: Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. Bilbao: Desclée de Brower.

Williams, Delores S. (2006<sup>11</sup>). *Sisters in thr Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*. New York: Maryknoll.

Wittig, Monique (2006/a). El pensamiento heterosexual. En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, (pp. 45-57). Barcelona: Egales. <<http://www.caladona.org/grups/uploads/2014/02/monique-wittig-el-pensamiento-heterosexual.pdf>>

----- (2006/b). No se nace mujer. En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, (pp. 31-43). Barcelona: Egales. <<http://www.caladona.org/grups/uploads/2014/02/monique-wittig-el-pensamiento-heterosexual.pdf> >

Wolff, Hans W. (1975). *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme.

Woo, Merle (1998). Carta a amá. En Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds), *Esta [sic] puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp 157-168). San Francisco: Ism Press. <<https://we.riseup.net/assets/168533/este+puente+mi+espalda.pdf>>

Zurutuza, Cristina (2011). Violencia sexual(izada) en el marco del terrorismo de Estado: una mirada de género. En *Brujas*, 37, 81-95.

**APÉNDICE:**  
**COPIA DE JUECES 19-21 SEGÚN LA VERSIÓN**  
**DE LA *BIBLIA DE NUESTRO PUEBLO***

Se sabe que el Primer Testamento se escribió en su mayor parte en lengua hebrea<sup>1</sup> y que se lee habitualmente traducida a otras lenguas,<sup>2</sup> contando con numerosas versiones en cada una de éstas. De hecho, las/os exégetas trabajados para la Parte II utilizaron diversas versiones. Hay que tener en cuenta, además, que muchos de los libros y artículos trabajados para dicha Parte fueron escritos en inglés, y que, por ende, se referían a versiones inglesas.

Pues bien, la copia de los últimos capítulos de Jueces que presento en este Apéndice se hace según *La Biblia de Nuestro Pueblo*. En la “Presentación”, el Equipo Internacional responsable de esta versión declara que ésta se hizo en base a *La Biblia del Peregrino*,<sup>3</sup> cuya traducción del original estuvo a cargo de Luis Alonso Schökel.

Destaco dos elementos que se señalan en esta “Presentación”. Por un lado, que esta versión de la Biblia fue realizada especialmente para nuestro continente. Por eso dicen que “la traducción de textos originales se ha acomodado al español latinoamericano, adoptando sus giros y modismos más peculiares”, sin perder de vista, claro está, los últimos avances exegéticos, por lo cual en algunos casos se ha afinado la traducción. En segundo lugar, que se ha pensado como destinatarios no a un público especializado, sino “a la mayoría de los creyentes”, por eso, los comentarios añadidos al texto bíblico se han hecho “con la intención de acercar a la comprensión del lector el sentido de cada libro en su totalidad, el contexto en que fueron escritos, el hilo narrativo y el mensaje que el autor quiere transmitir” (cf. Equipo internacional, 2008: 9).

Señalo, además, un aspecto que veo significativo: el modo como fue titulada. Esta versión de la Biblia se llama: *La Biblia de nuestro Pueblo*, nombre que, según la Presentación, fue sugerido por Pedro Casaldáliga, obispo (emérito) de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, un referente fundamental de la Iglesia de los pobres y de la teología de la liberación en nuestro Continente. El subtítulo de esta versión es *Biblia del Peregrino América Latina*. El hecho de que no tenga ninguna preposición que indique “de”, “desde”, “en”, “para”... América Latina produce incomodidad al

<sup>1</sup> Sobre las lenguas originales –hebreo, arameo y griego–, cf. Sicre, 2000: 56-57.

<sup>2</sup> Para las traducciones y versiones más antiguas –TM, los LXX, *targumim*, *Vetus latina*, la primera en español: Casiodoro de Reina/Cipriano de Valera– cf. Andiñach, 2012: 49-55.

<sup>3</sup> Versión de estudio, que consta de tres tomos, *I: Antiguo Testamento (Prosa)* (cf. Schökel, 1996), *II: Antiguo Testamento (Poesía)* (cf. Schökel, 1997/a), *III: Nuevo Testamento* (cf. Schökel, 1997/b).

momento de nombrarla, pero a su vez provoca interrogantes que motivan, ya que deja abiertas todas esas posibilidades.

Elegí esta versión por varios motivos. En primer lugar, porque la traducción al español es muy cuidada, basada en la tarea de Schökel, exégeta reconocido mundialmente como especialista en la materia.<sup>4</sup> Por otra parte, porque es una versión bastante reciente y está actualizada con respecto a los avances exegeticos. En tercer lugar, porque es una versión para Latinoamérica, lo cual es importante para mí desde mi posicionamiento teológico (cf. la Introducción). Por último, cosa que se puede relacionar también con dicho posicionamiento, porque en el Equipo Internacional participan cuatro mujeres como colaboradoras, número que puede aparecer como proporcionalmente menor con respecto a la totalidad –30 personas, incluyendo los dos directores–, pero que no deja de ser significativo a la hora de encarar una versión de la Biblia, tarea que supuso algunos ajustes de la traducción y los comentarios.

A continuación, copio el texto.

---

<sup>4</sup> No era la primera vez que encaró una tarea de traducción de los textos originales de la Biblia. En la “Presentación” de la *Nueva Biblia Española*, Schökel y Juan Mateos, quienes tuvieron a cargo la traducción, decían: “Es «nueva» esta traducción porque aplica por primera vez, de modo reflejo y sistemático, los principios formulados por la moderna lingüística y la nueva estilística, o deducidos de su práctica” (cf. Schökel y Mateos, 1975).

<sup>7</sup> Los cinco hombres se pusieron en camino y llegaron a Lais. Observaron a la gente que vivía en aquel lugar: era gente confiada, como suelen ser los fenicios; vivían tranquilos y seguros, nadie cometía acciones ignominiosas y estaban bien abastecidos. Sidón les quedaba lejos y no tenían relaciones con los sirios.

<sup>8</sup> Los exploradores volvieron a Sorá y Estaol, donde estaban sus hermanos, que les preguntaron:

—Hermanos, ¿qué noticias traen?

<sup>9</sup> Respondieron:

—¡Vamos, marchemos contra ellos! Hemos visto aquel país, y es de lo mejor. ¿Por qué se quedan quietos? No duden en marchar allá a apoderarse del país; <sup>10</sup> que se van a encontrar con una gente confiada, unos terrenos espaciosos que Dios les da, un sitio donde no escasean los productos del campo.

<sup>11</sup> Entonces emigraron de Sorá y Estaol seiscientos hombres armados de la tribu de Dan. <sup>12</sup> Subieron y acamparon cerca de Quiriat Yearim de Judá; por eso aquel sitio se llama hasta hoy Majné Dan. Queda a poniente de Quiriat Yearim. <sup>13</sup> Desde allí pasaron la montaña de Efraín y llegaron cerca de la casa de Micá.

<sup>14</sup> Los cinco exploradores del país dijeron a sus hermanos:

—Sepan que en esta casa hay un efod, unos ídolos familiares y una estatua de metal fundido. Ustedes verán lo que tienen que hacer.

<sup>15</sup> Se desviaron hacia allá, llegaron a casa del levita y lo saludaron. <sup>16</sup> Los seiscientos danitas armados se quedaron en guardia junto al portal de entrada, <sup>17</sup> y los cinco exploradores del país se adelantaron y se metieron dentro a tomar la estatua, el efod, los ídolos familiares y al sacerdote, mientras los seiscientos hombres armados estaban en guardia junto al portal de entrada. <sup>18</sup> Se metieron en la casa y tomaron la estatua de metal, el efod e ídolos familiares, pero el sacerdote les dijo:

—¿Qué están haciendo?

<sup>19</sup> Le contestaron:

—¡Cállate y ven con nosotros! Queremos que nos sirvas como sacerdote y que seas como un padre para nosotros. ¿Qué te con-

viene más: ser sacerdote en casa de un particular o sacerdote de una tribu y un clan israelita?

<sup>20</sup> Al sacerdote le gustó. Recogió el efod, los ídolos familiares y la estatua de metal y se fue con ellos. <sup>21</sup> Empezaron la marcha, colocando al frente a las mujeres, los niños, el ganado y sus enseres. <sup>22</sup> Iban ya lejos de la casa, cuando Micá y los que estaban junto a la casa, dando la alarma, los persiguieron de cerca. <sup>23</sup> Como venían gritando, los danitas miraron atrás y preguntaron a Micá:

—¿Qué te pasa, que has dado la alarma?

<sup>24</sup> Micá contestó:

—Me han robado mi dios, que me había hecho, y mi sacerdote y se van sin dejarme nada, ¿y todavía se atreven a preguntarme qué me pasa?

<sup>25</sup> Los danitas le contestaron:

—¡No nos levantes la voz! No sea que algunos de los nuestros pierdan la paciencia y te ataquen, y acaben perdiendo la vida tanto tú como tus familiares.

<sup>26</sup> Y siguieron su camino. Micá tuvo miedo, porque eran más fuertes ellos, y se volvió a casa.

<sup>27</sup> Los danitas, con el ídolo que había hecho Micá y con el sacerdote que tenía, fueron a Lais, a aquella gente tranquila y confiada. Los pasaron a cuchillo e incendiaron la ciudad. <sup>28</sup> No hubo quien los librara, porque estaban lejos de Sidón y no tenían relaciones con los sirios. Estaba situada en el valle que llaman Bet-Rejob. La reconstruyeron y se instalaron en ella, <sup>29</sup> llamándola Dan, en recuerdo del patriarca hijo de Israel. Antiguamente se llamaba Lais.

<sup>30</sup> Los danitas erigieron la estatua. Y Jonatán, hijo de Guersón, hijo de Moisés, con sus hijos, fueron sacerdotes de la tribu de Dan hasta el destierro. <sup>31</sup> Todo el tiempo que estuvo el templo de Dios en Siló tuvieron instalada entre ellos la estatua de Micá.

#### El crimen de Guibeá

(Cn 19)

**19** <sup>1</sup> En aquel tiempo no había rey en Israel. En la serranía de Efraín vivía un levita que tenía una concubina de Belén de Judá. <sup>2</sup> Ella le fue infiel y se marchó a casa de su padre, a Belén de Judá, y estuvo allí cuatro meses. <sup>3</sup> Su marido se puso

en camino tras ella, a ver si la convencía para que volviese. Llevó consigo un criado y un par de burros. Llegó a casa de su suegro, y al verlo, el padre de la chica salió todo contento a recibirlo. <sup>4</sup> Su suegro, el padre de la chica, lo retuvo, y el levita se quedó con él tres días, comiendo, bebiendo y durmiendo allí. <sup>5</sup> Al cuarto día madrugó y se preparó para marchar. Pero el padre de la chica le dijo:

–Repara antes tus fuerzas, prueba un bocadillo y luego te irás.

<sup>6</sup> Se sentaron a comer y beber juntos. Después el padre de la chica dijo al yerno: –Anda, quédate otro día, que te sentará bien.

<sup>7</sup> El levita se disponía a marchar; pero su suegro le insistió tanto, que cambió de parecer y se quedó allí.

<sup>8</sup> A la mañana del quinto día madrugó para marchar, y el padre de la chica le dijo: –Anda, repón fuerzas.

Y se entretuvieron comiendo juntos, hasta avanzado el día.

<sup>9</sup> Cuando el levita se levantó para marchar con su concubina y el criado, el suegro, el padre de la chica, le dijo:

–Mira, ya se hace tarde; pasa aquí la noche, que te sentará bien; mañana madrugás y haces el camino a casa. <sup>10</sup> Pero el levita no quiso quedarse y emprendió el viaje; así llegó frente a Jebús –o sea, Jerusalén–. Iba con los dos burros aparejados, la concubina y el criado. <sup>11</sup> Llegaron cerca de Jebús al atardecer, y le dice el criado a su amo:

–Podemos desviarnos hacia esa ciudad de los jebuseos y hacer noche en ella.

<sup>12</sup> Pero el amo le respondió:

–No vamos a ir a una ciudad de extranjeros, de gente no israelita. Seguiremos hasta Guibeá.

<sup>13</sup> Y añadió:

–Vamos a acercarnos a uno de esos lugares, y pasaremos la noche en Guibeá o en Ramá.

<sup>14</sup> Siguieron su camino, y cuando el sol se ponía llegaron a Guibeá de Benjamín.

<sup>15</sup> Se dirigieron allá para entrar a pasar la noche. El levita entró en el pueblo y se instaló en la plaza, pero nadie los invitó a su casa a pasar la noche.

<sup>16</sup> Ya de tarde llegó un viejo de su labranza. Era oriundo de la sierra de Efraín, y, por tanto, emigrante también él en Guibeá. Los del pueblo eran benjaminitas.

<sup>17</sup> El viejo alzó los ojos y vio al viajero en la plaza del pueblo. Le preguntó:

–¿Adónde vas y de dónde vienes?

<sup>18</sup> Le respondió:

–Vamos de paso, desde Belén de Judá hasta la serranía de Efraín; yo soy de allí y vuelvo de Belén a mi casa; pero nadie me invita a la suya, <sup>19</sup> y eso que traigo paja y forraje para los burros, y tengo comida para mí, para tu servidora y para el criado que acompaña a tu servidor. No nos falta nada.

<sup>20</sup> El viejo le dijo:

–¡Sé bienvenido! Yo me haré cargo de todo lo que necesites. No voy a permitir que pases la noche en la plaza.

**19,1-21 El crimen de Guibeá.** Con la historia del levita y su concubina, entramos a un mundo de terror. La indignación de Guibeá está rodeada de misterio y ambigüedad. Dios permanece en silencio en toda la historia. En esta narración no hay intervención divina para salvar a la concubina, como en el caso de Lot (Gn 19,8), posiblemente porque la protagonista es una mujer. No aparece ningún mensajero celestial como en el caso de Gedeón (6,12) y de la madre de Sansón (13,3); tampoco aparece ningún ángel (2,1-5) o profeta (6,7-10) que hablen a favor de la pobre muchacha. Dios no suplica ni argumenta (10,11-14), ni envía a un salvador (3,9). Parece que Dios hubiese encontrado en el sacrificio de la concubina la mejor manera de castigar a todo el pueblo por su idolatría.

En las sociedades nómadas la hospitalidad hacia los extranjeros era una obligación sagrada. La historia de

Lot y del anciano de Guibeá constituye una evidencia clara de lo importante que era la protección del huésped. Lot prefirió ofrecer a sus hijas vírgenes a los sodomitas (Gn 19,8), y el anciano de Guibeá hará lo mismo para poder salvar el honor de su huésped. La historia del levita hace eco, casi literalmente, de la historia de Lot (Gn 19,1-9), con algunas diferencias. Muchas personas han querido encontrar tanto en la historia de Sodoma, como en esta historia una condenación a la «homosexualidad». Debemos evitar el anacronismo al interpretar la Biblia. La palabra homosexual aparece recién en el s. XIX. En estas dos historias el verdadero crimen es la inhospitalidad, violencia y agresión fálica contra los extranjeros. En ambas historias, el falo sirve como arma de agresión que establece la relación de dominio y sumisión, prácticas muy usadas en las guerras.



<sup>21</sup> Lo metió en su casa, dio de comer a los burros, los viajeros se lavaron los pies y se pusieron a cenar.

#### La tragedia

<sup>22</sup> Estaban pasando un momento agradable cuando los del pueblo, unos perversos, rodearon la casa, y golpeando la puerta, gritaron al viejo, dueño de la casa:

–Saca al hombre que ha entrado en tu casa, para que nos aprovechemos de él.

<sup>23</sup> El dueño de la casa salió afuera y les rogó:

–Por favor, hermanos, por favor, no hagan una barbaridad con ese hombre, porque ese hombre es mi huésped; ¡no cometan tal infamia! <sup>24</sup> Miren, están mi hija y su concubina; las voy a sacar para que abusen de ellas y hagan con ellas lo que quieran; pero a ese hombre no se les ocurra hacerle tal infamia.

<sup>25</sup> Como no querían hacerle caso, el levita tomó a su mujer y la sacó afuera. Ellos se aprovecharon de ella y la maltrataron toda la noche hasta la madrugada; cuando amanecía la soltaron.

<sup>26</sup> Al rayar el día volvió la mujer y se desplomó ante la puerta de la casa donde se había hospedado su marido; allí quedó hasta que clareó.

<sup>27</sup> Su marido se levantó a la mañana, abrió la puerta de la casa, y salía ya para seguir el viaje, cuando encontró a la concubina caída a la puerta de la casa, las manos sobre el umbral. <sup>28</sup> Le dijo:

–Levántate, vamos.

Pero no respondía. Entonces la recogió, la cargó sobre el burro y emprendió el viaje hacia su pueblo.

<sup>29</sup> Cuando llegó a su casa, agarró un cuchillo, tomó el cadáver de su concubina, lo despedazó en doce trozos y los envió por todo Israel.

<sup>30</sup> Cuantos lo vieron comentaban:

–Nunca ocurrió ni se vio cosa igual desde el día en que salieron los israelitas de Egipto hasta hoy. Reflexionen, deliberen y decidan.

#### La guerra

**20** <sup>1</sup> Todos los israelitas, desde Dan hasta Berseba, incluido el país de Galaad, fueron como un solo hombre a reunirse en asamblea ante el Señor en Mispá.

<sup>2</sup> Asistieron a la asamblea del pueblo de Dios los dignatarios del pueblo y todas las tribus de Israel: cuatrocientos mil soldados armados de espada.

<sup>3</sup> Los benjaminitas se enteraron de que los israelitas habían ido a Mispá. Los israelitas empezaron:

–Ustedes dirán cómo se cometió ese crimen.

<sup>4</sup> El levita, marido de la que había sido asesinada, respondió:

–Mi mujer y yo llegamos a Guibeá de Benjamín para pasar la noche. <sup>5</sup> Los del pueblo se levantaron contra mí, rodearon la casa de noche intentando matarme, y abusaron de mi mujer hasta hacerla morir.

**19,22-30 La tragedia.** La infortunada mujer es violada durante toda la noche hasta que amanece (25). En toda el relato ella ha permanecido en silencio. Se habla sobre ella, se negocia con su cuerpo, no sabemos si ella quería volver con su marido; su padre y el levita deciden por ella. Ahora, se encuentra más sola que nunca; abandonada por su padre, traicionada por su marido y violada por algunos hombres violentos de la ciudad. La triste historia termina cuando la mujer cae en las manos del levita, en el umbral de la puerta de la casa (27). En este punto el lector se puede preguntar quién es peor, ¿la gente perversa que viola durante toda la noche a la concubina? O, ¿el «desmemoriado» levita que actúa como si nada hubiese pasado con su concubina? La actitud del levita es imperdonable, la sacrifica una vez y la vuelve a sacrificar al querer olvidar el evento de la noche anterior, cuando emerge de la casa de su anfitrión por la mañana. Y le dice las más escalofriantes palabras: «Le-

vántate, vamos» (19,28) como si nada hubiese pasado. ¿Está muerta la mujer? La versión de los LXX oficialmente anuncia que la mujer está muerta; el texto hebreo es más ambivalente al respecto. Cuando el levita entra en casa, toma el cuchillo y descuartiza a la mujer en doce partes, quien, al parecer, se encuentra aún con vida. La anónima concubina, que durante toda la historia ha sido silenciada, ahora «habla» a través de su desmembrado cuerpo a todo Israel, pero su mensaje sigue siendo el de su opresor, porque el levita manipula y malinterpreta la heroica muerte de la mujer.

**20,1-48 La guerra.** La maldad del levita se vuelve aún más obvia cuando deliberadamente miente y manipula la muerte de su concubina para su propio interés, frente a los hijos de Israel que se reúnen en Mispá. Claro está que el levita omite decir que su negligencia y su maldad fueron las verdaderas causantes de la muerte de la concubina. En primer lugar,

<sup>6</sup>Entonces tomé a la concubina, la despedacé y envié los trozos por toda la herencia de Israel, porque se había cometido un crimen infame en Israel. <sup>7</sup>Todos ustedes son israelitas: deliberen y tomen una decisión.

<sup>8</sup>Todo el pueblo se puso en pie como un solo hombre, diciendo:

–Ninguno de nosotros marchará a su tienda ni se volverá a su casa. <sup>9</sup>Ahora vamos a actuar así contra Guibeá: sortearemos los que han de atacarla; <sup>10</sup>de todas las tribus de Israel tomaremos diez hombres de cada cien, cien de cada mil, mil de cada diez mil, para encargarse de los víveres del ejército que irá contra Guibeá de Benjamín a castigar como se merece esa infamia que han cometido en Israel.

<sup>11</sup>Todos los israelitas, como un solo hombre, se reunieron contra la ciudad.

<sup>12</sup>Entonces las tribus israelitas mandaron emisarios a la tribu de Benjamín a decirles:

–¿Qué explicación dan del crimen que se ha cometido entre ustedes? <sup>13</sup>Entreguen a esos perversos de Guibeá, para que los matemos y así se borre este crimen de en medio de Israel.

Pero los de Benjamín no quisieron hacer caso de sus hermanos los israelitas.

<sup>14</sup>Desde sus ciudades se congregaron en Guibeá para ir a la guerra contra los israelitas. <sup>15</sup>De las ciudades de Benjamín se alistaron aquel día veintiséis mil hombres armados de espada, sin contar a los vecinos de Guibeá. <sup>16</sup>En todo aquel ejército se alistaron setecientos zurdos, hombres que manejaban tan bien la honda, que podían darle con la piedra a un cabello, sin fallar el tiro.

<sup>17</sup>Los israelitas, excluidos los benjaminitas, alistaron cuatrocientos mil hombres armados de espada, todos ellos gente aguerrida. <sup>18</sup>Se pusieron en camino hacia Betel y consultaron a Dios:

–¿Quién de nosotros será el primero en subir a luchar contra los benjaminitas?

El Señor respondió:

–Judá será el primero.

<sup>19</sup>Los israelitas se levantaron temprano y acamparon frente a Guibeá. <sup>20</sup>Salieron al combate contra Benjamín y formaron frente a Guibeá. <sup>21</sup>Pero los benjaminitas salieron de Guibeá y dejaron tendidos en tierra aquel día a veinte mil israelitas.

<sup>22</sup>Los israelitas fueron a Betel a llorar ante el Señor hasta la tarde. Le consultaron:

–¿Volvemos a presentar batalla a nuestro hermano Benjamín?

El Señor respondió:

–Suban a atacarlo.

<sup>22</sup>Entonces se rehicieron, volvieron a formar en orden de batalla en el mismo sitio que el día anterior y <sup>24</sup>se acercaron a los de Benjamín aquel segundo día. <sup>25</sup>Pero los de Benjamín salieron a su encuentro desde Guibeá aquel segundo día y dejaron tendidos en tierra otros dieciocho mil israelitas armados de espada.

<sup>26</sup>Entonces subieron a Betel todos los israelitas, todo el ejército, a llorar allí, sentados ante el Señor. Ayunaron aquel día hasta la tarde, ofrecieron al Señor holocaustos y sacrificios de comunión <sup>27</sup>y le consultaron porque en aquella época estaba allí el arca de la alianza <sup>28</sup>y oficiaba Fineés, hijo de Eleazar, hijo de Aarón:

–¿Volvemos a salir al combate contra nuestro hermano Benjamín, o desistimos?

El Señor respondió:

–Ataquen, que mañana se lo entregaré.

<sup>29</sup>Entonces pusieron emboscadas en torno a Guibeá <sup>30</sup>y marcharon contra Benjamín el tercer día, formando frente a Guibeá como las otras veces.

<sup>31</sup>Los benjaminitas salieron a su encuentro, alejándose del pueblo, y como las

no dice que tuvo la oportunidad de pasar la noche en otra ciudad (19,11). En segundo, tampoco les comenta que él era el objeto de la violencia fálica de algunos hombres de Guibeá (19,22). En tercer lugar, bajo ningún concepto les informa que él fue quien empujó a la concubina fuera de la casa. Por último, el levita omite contar que encontró a la concubina en el umbral de la puerta, posiblemente aún con vida, pero, en lugar de ayudarla, terminó matándola para mover al pueblo entero a mostrar solidaridad con su deshon-

rada persona. El levita manipula maquiavélicamente los hechos logrando su propósito. La «indignación» que ha sufrido el levita demanda la solidaridad de todo Israel. Por esta razón, aun Dios toma partido por la causa del levita contra la gente impía de Guibeá. Dios es el que vence a Benjamín (35). El Dios de Israel reaparece, en medio del caos, para salvar a las pocas personas justas que luchan por erradicar de la comunidad la falta de respeto a las leyes de la hospitalidad.



otras veces, empezaron a destrozar y herir por los caminos, el que sube a Betel y el que va a Gabaón. Así mataron en campo abierto a unos treinta israelitas,<sup>32</sup> y comentaron:

–Ya están derrotados, como el primer día.

Pero es que los israelitas habían convenido:

–Emprenderemos la huida para alejarlos de la ciudad hacia los caminos.

<sup>33</sup> El grueso del ejército se reorganizó en Baal-Tamar. Los que estaban emboscados salieron de sus posiciones desde el claro de Guibeá.

<sup>34</sup> Diez mil hombres selectos de Israel llegaron delante de Guibeá, y se entabló un combate reñido, sin que los benjaminitas se dieran cuenta de que el desastre se les echaba encima. <sup>35</sup> El Señor los castigó ante Israel: aquel día los israelitas hicieron a Benjamín veinticinco mil cien bajas, todos soldados armados de espada.

<sup>36</sup> Los benjaminitas se vieron derrotados. Los israelitas retrocedieron ante Benjamín, contando con la emboscada que habían tendido contra Guibeá. <sup>37</sup> Los de la emboscada asaltaron Guibeá rápidamente; fueron y pasaron a cuchillo a toda la población.

<sup>38</sup> Los israelitas habían convenido con los de la emboscada en que, cuando hicieran subir una humareda desde el pueblo, <sup>39</sup> ellos presentarían batalla.

Los de Benjamín lograron matar a unos treinta israelitas, con lo que se confiaron, y comentaron:

–Ya están derrotados, como en el primer combate.

<sup>40</sup> Pero en aquel momento empezó a subir la humareda desde el pueblo. Los benjaminitas miraron atrás y vieron que el pueblo entero subía en llamas al cielo;

<sup>41</sup> entonces los israelitas presentaron batalla, y los de Benjamín quedaron aterrorizados viendo que el desastre se les echaba encima, <sup>42</sup> y huyeron ante los israelitas, camino del desierto, con el enemigo pisándoles los talones.

Los que habían arrasado el pueblo les cortaron el paso y <sup>43</sup> los dividieron, persiguiéndolos sin descanso; los persiguieron hasta llegar frente a Guibeá, al oriente. <sup>44</sup> Las bajas de Benjamín fueron dieciocho mil hombres, todos soldados.

<sup>45</sup> En su huida se dirigieron hacia el desierto, a Sela Harrimón; pero los israelitas dieron alcance a cinco mil por los caminos, los persiguieron de cerca, hasta Guideán, y les mataron dos mil hombres. <sup>46</sup> Las bajas de Benjamín aquel día fueron veinticinco mil hombres armados de espada, todos gente de guerra. <sup>47</sup> En su huida, seiscientos hombres se dirigieron hacia el desierto, a Sela Harrimón, y allí estuvieron cuatro meses.

<sup>48</sup> Los israelitas se volvieron contra los de Benjamín. Los pasaron a cuchillo, desde las personas hasta el ganado y todo lo que encontraban; todas las ciudades que encontraron las incendiaron.

#### La paz

**21** <sup>1</sup> Los israelitas habían hecho este juramento en Mispá:

–Ninguno de nosotros dará su hija en matrimonio a un benjaminita.

<sup>2</sup> Fueron a Betel y estuvieron allí sentados ante Dios hasta la tarde, gritando y llorando inconsolables, <sup>3</sup> y decían:

–¿Por qué, Señor, Dios de Israel, ha pasado esto en Israel, que ha desaparecido hoy una tribu de Israel?

<sup>4</sup> Al día siguiente madrugaron, construyeron allí un altar y ofrecieron holocaustos y sacrificios de comunión. <sup>5</sup> Después preguntaron:

**21,1-25 La paz.** En vez de cantar y bailar después de la victoria, los israelitas se reúnen por última vez en Betel, donde vuelven a llorar amargamente (2). Los israelitas no se reúnen a dar las gracias a Dios por la victoria, sino para quejarse de que una tribu se ha desgajado hoy de Israel (7). Con grito abierto, los israelitas le preguntan a Dios: ¿Por qué, Señor, Dios de Israel, ha pasado esto en Israel? (3). La amnesia que sufre Israel no tiene límite. No quieren reconocer que

fueron ellos mismos los que hicieron desaparecer a la tribu de Benjamín. La descripción de la ceremonia que hacen los israelitas en el segundo día en Betel parece ser una parodia de la ceremonia de la alianza que Moisés realiza con Dios. Moisés también se levantó temprano y construyó un altar, colocó doce piedras, una por cada tribu de Israel, mató toros y los ofreció como holocaustos de reconciliación a Dios (Éx 24,4s). La diferencia es que en esta ocasión, los gue-

otras veces, empezaron a destrozar y herir por los caminos, el que sube a Betel y el que va a Gabaón. Así mataron en campo abierto a unos treinta israelitas,<sup>32</sup> y comentaron:

–Ya están derrotados, como el primer día.

Pero es que los israelitas habían convenido:

–Emprenderemos la huida para alejarlos de la ciudad hacia los caminos.

<sup>33</sup> El grueso del ejército se reorganizó en Baal-Tamar. Los que estaban emboscados salieron de sus posiciones desde el claro de Guibeá.

<sup>34</sup> Diez mil hombres selectos de Israel llegaron delante de Guibeá, y se entabló un combate reñido, sin que los benjaminitas se dieran cuenta de que el desastre se les echaba encima. <sup>35</sup> El Señor los castigó ante Israel: aquel día los israelitas hicieron a Benjamín veinticinco mil cien bajas, todos soldados armados de espada.

<sup>36</sup> Los benjaminitas se vieron derrotados. Los israelitas retrocedieron ante Benjamín, contando con la emboscada que habían tendido contra Guibeá. <sup>37</sup> Los de la emboscada asaltaron Guibeá rápidamente; fueron y pasaron a cuchillo a toda la población.

<sup>38</sup> Los israelitas habían convenido con los de la emboscada en que, cuando hicieran subir una humareda desde el pueblo, <sup>39</sup> ellos presentarían batalla.

Los de Benjamín lograron matar a unos treinta israelitas, con lo que se confiaron, y comentaron:

–Ya están derrotados, como en el primer combate.

<sup>40</sup> Pero en aquel momento empezó a subir la humareda desde el pueblo. Los benjaminitas miraron atrás y vieron que el pueblo entero subía en llamas al cielo;

<sup>41</sup> entonces los israelitas presentaron batalla, y los de Benjamín quedaron aterrorizados viendo que el desastre se les echaba encima, <sup>42</sup> y huyeron ante los israelitas, camino del desierto, con el enemigo pisándoles los talones.

Los que habían arrasado el pueblo les cortaron el paso y <sup>43</sup> los dividieron, persiguiéndolos sin descanso; los persiguieron hasta llegar frente a Guibeá, al oriente. <sup>44</sup> Las bajas de Benjamín fueron dieciocho mil hombres, todos soldados.

<sup>45</sup> En su huida se dirigieron hacia el desierto, a Sela Harrimón; pero los israelitas dieron alcance a cinco mil por los caminos, los persiguieron de cerca, hasta Guideán, y les mataron dos mil hombres. <sup>46</sup> Las bajas de Benjamín aquel día fueron veinticinco mil hombres armados de espada, todos gente de guerra. <sup>47</sup> En su huida, seiscientos hombres se dirigieron hacia el desierto, a Sela Harrimón, y allí estuvieron cuatro meses.

<sup>48</sup> Los israelitas se volvieron contra los de Benjamín. Los pasaron a cuchillo, desde las personas hasta el ganado y todo lo que encontraban; todas las ciudades que encontraron las incendiaron.

#### La paz

**21** <sup>1</sup> Los israelitas habían hecho este juramento en Mispá:

–Ninguno de nosotros dará su hija en matrimonio a un benjaminita.

<sup>2</sup> Fueron a Betel y estuvieron allí sentados ante Dios hasta la tarde, gritando y llorando inconsolables, <sup>3</sup> y decían:

–¿Por qué, Señor, Dios de Israel, ha pasado esto en Israel, que ha desaparecido hoy una tribu de Israel?

<sup>4</sup> Al día siguiente madrugaron, construyeron allí un altar y ofrecieron holocaustos y sacrificios de comunión. <sup>5</sup> Después preguntaron:

**21,1-25 La paz.** En vez de cantar y bailar después de la victoria, los israelitas se reúnen por última vez en Betel, donde vuelven a llorar amargamente (2). Los israelitas no se reúnen a dar las gracias a Dios por la victoria, sino para quejarse de que una tribu se ha desgajado hoy de Israel (7). Con grito abierto, los israelitas le preguntan a Dios: ¿Por qué, Señor, Dios de Israel, ha pasado esto en Israel? (3). La amnesia que sufre Israel no tiene límite. No quieren reconocer que

fueron ellos mismos los que hicieron desaparecer a la tribu de Benjamín. La descripción de la ceremonia que hacen los israelitas en el segundo día en Betel parece ser una parodia de la ceremonia de la alianza que Moisés realiza con Dios. Moisés también se levantó temprano y construyó un altar, colocó doce piedras, una por cada tribu de Israel, mató toros y los ofreció como holocaustos de reconciliación a Dios (Éx 24,4s). La diferencia es que en esta ocasión, los gue-