

COLECCIÓN

DOCUMENTOS DE TRABAJO

**La violencia contra las mujeres y las religiones.
A propósito de *La violencia y lo sagrado* de René Girard**

Lucía Riba

Doctorado en Estudios de Género, Centro de Estudios Avanzados,
Universidad Nacional de Córdoba



Editorial CEA ▶ ISSN 2362-440X / Año 1. Número 5



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba

CEA

Centro
de Estudios
Avanzados

Colección Documentos de Trabajo

**La violencia contra las mujeres y las religiones.
A propósito de *La violencia y lo sagrado* de René Girard**

Lucía Riba

Doctorado en Estudios de Género, Centro de Estudios Avanzados,
Universidad Nacional de Córdoba

luciariba@gmail.com



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba

CEA

Centro
de Estudios
Avanzados

Editorial del Centro de Estudios Avanzados

Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba,
Av. Vélez Sarsfield 153, 5000, Córdoba, Argentina.

Directora: Alicia Servetto

Responsables Editoriales: María E. Rustán / Guadalupe Molina

Comité Académico de la Editorial

Pampa Arán

Marcelo Casarín

María Cristina Mata

Javier Moyano

Facundo Ortega

María Teresa Piñero

Coordinación y corrección de los textos: Mariú Biain

Diseño de colección y tapa: Lorena Díaz

Diagramación: Fernando Félix Ferreyra

Responsable de contenido web: Víctor Guzmán

© Centro de Estudios Avanzados, 2015



Atribución-NoComercial-
SinDerivadas 2.5 Argentina

*La violencia constituye el auténtico corazón
y el alma secreta de lo sagrado.*

René Girard

Dado el tema de mi proyecto de tesis, «La (in)visibilización de la violencia contra las mujeres en la Biblia. Una lectura en clave feminista a propósito de la escritura y la interpretación de un relato del libro de *Jueces*», y la consigna para la evaluación del Seminario «Problemas teóricos en torno a la violencia contra las mujeres»¹, he trabajado el libro de René Girard, *La violencia y lo sagrado*, relacionándolo con el tema de las religiones, ámbito donde lo sagrado se expresa, visibiliza, institucionaliza de una manera privilegiada, cosa que he realizado, por otra parte, desde una perspectiva de género. De allí mi intento por mostrar cómo esa violencia a la que se refiere Girard se manifiesta con fuertes connotaciones genéricas, y hasta misóginas, en las religiones.

Comenzaré aclarando mínimamente algunas categorías fundamentales para mi tema, y sus respectivas relaciones, tales como «sagrado», «religión/es», «fenómeno religioso». Lo haré sobre todo en base a los escritos de Emile Durkheim y Rudolf Otto, ambos reconocidos como «clásicos» en sus estudios sobre el fenómeno religioso. En un segundo momento presentaré una síntesis muy apretada de lo que propone Girard. Por último, relacionaré estos presupuestos con la cuestión de la violencia contra las mujeres en las religiones, intentando dar cuenta de lo que propongo en el título de este trabajo. Cabe aclarar que, por cuestiones de espacio y de mi propia especialización en la materia, voy a trabajar exclusivamente las religiones bíblicas, por lo tanto, las que quedan reflejadas en la tradición judía y en la cristiana.

Lo sagrado. La/s religión/es

Me acerco al tema haciendo una referencia a la etimología de «sagrado». Tengo claro que muchas veces el contenido semántico no coincide con lo etimológico, simplemente porque el uso va cargando los lexemas de nuevos significados. Ahora bien, ese mismo proceso de re-significación es significativo –valga la redundancia–, por los nuevos sentidos que va adquiriendo. Esto pasa, justamente, con el término «sagrado» y con su equivalente originario, «santo». Hoy ambas expresiones suenan diferentes y se las ha cargado con un matiz (la santidad) que aleja del sentido inicial. Ahora bien, «santo» y «sagrado» hacen referencia a la raíz indoeuropea *sag*, cuyo sentido originario es el de «separado/reservado» –en hebreo, *qadoš*– (Croatto, 1994: 40-41; Müller, 1985: 741-768). Así, se distinguen con claridad dos ámbitos relacionados pero esencialmente diferentes: el de los hombres y el de los dioses. La voz castellana «consagrado» conserva aquel matiz de separación, y opone claramente el ámbito de lo sagrado, que está impregnado de «Lo santo», como lo absolutamente trascendente e inefable, opuesto al ámbito de lo profano, esto es, a la vida común, a lo rutinario y provechoso. En esta línea, leyendo este fenómeno desde distintas perspectivas disciplinarias, los estudiosos de la experiencia religiosa dirán que la realidad se comprende como un sistema binario en el que se nos presentan dos géneros opuestos: lo sagrado y lo profano, y que, por diferentes que sean, todas las religiones operan sobre esta distinción fundamental. Para Emile Durkheim (1858-1917), por ejemplo, «el rasgo distintivo del pensamiento religioso» es, justamente, «la división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano» (Durkheim, 1992: 33), planteando un antago-

nismo y una heterogeneidad absoluta entre ambas. «En la historia del pensamiento humano no existe otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí» (Durkheim, 1992: 33). Para él todas las creencias religiosas distinguen y oponen lo sagrado y lo profano. Dice:

Pero lo que es característico del fenómeno religioso es que supone siempre una división bipartita del universo conocido y conocible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras (Durkheim, 1992: 27-28).

Por su parte, para Severino Croatto el binarismo se expresa no sólo entre lo sagrado y lo profano, sino también en el dualismo entre el bien y el mal. Hablo de un «dualismo» porque me refiero a aquellas concepciones que explican el origen y la naturaleza del universo por la acción de dos principios diversos y opuestos entre sí. Al respecto, Croatto afirma:

Por lo general lo sagrado es vivido positivamente (aún bajo el aspecto de *mysterium tremendum*). La universalidad de la búsqueda de la *salvación* coincide con la experiencia *del mal*, del cual también hay que «salvarse». Ahora bien, hay Dioses cuya función es liberar de tal o cual mal, pero están también *los que lo representan* (a nivel del símbolo, como hierofanías) u *originan* (en el nivel del mito). Las dos experiencias fundamentales del bien y del mal –remontadas a sus respectivas hierofanías (o cratofanías)– se van distanciando y oponiendo lo más posible. De allí el surgimiento de lo que en la ciencia de las religiones se denomina el «dualismo», un fenómeno específico y que de hecho coexiste tanto con el politeísmo como con el monoteísmo creacionista (Croatto, 1994: 120) (las comillas y cursivas pertenecen al autor).

Otro estudioso de la/s religión/es, Rudolf Otto (1869-1937), caracteriza lo sagrado como *mysterium tremendum* y *fascinans* al mismo tiempo (Otto, 2001). La cercanía de lo sagrado hace temblar, estremecerse, peligrar al hombre que se llega a él; pero, al mismo tiempo, lo atrae, seduce y enardece como supremamente cautivador. Aterroriza a la vez que fascina. Estos dos aspectos, el del espanto y el del hechizo, pueden darse amalgamados en una misma figura sagrada, o, por el contrario, estar repartidos en figuras distintas de dioses benéficos y de genios siniestros o demonios. A su vez, y esto me interesa particularmente por lo que luego voy a desarrollar, cercano a estos está lo impuro, lo intocable, lo tabú, lo cual posee un poder contaminante y peligroso, que se vuelve contra quien lo transgrede, al margen de la intención y de la culpabilidad subjetiva del transgresor. Cabe aclarar que las características de impuro o tabuado derivan de atribuciones humanas, según diversas creencias y prácticas; por ende, aquellos a quienes se les asignan no poseen en sí, obviamente, tales atributos.

Ahora bien, si lo sagrado es aquello que está separado del ámbito profano, sea esto un objeto –una habitación o edificio devenido en templo; una copa, en cáliz; una mesa, en altar...– o una persona –sacerdote, chamán...–, no podemos olvidar que está visibilizado, expresado, institucionalizado, regulado, en y a través de las religiones. Podríamos decir que las cosas sagradas son objeto de creencias religiosas. Durkheim, por ejemplo, habla de la religión como «un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas» (citado por Despland, 1987: 1498a).

Por otra parte, entendida como un sistema de ideas y prácticas, se puede hablar de «religiones» (en plural), diversificadas como son las experiencias y la praxis humana y su conceptualización en el pensamiento. En este sentido, podemos clasificarlas desde varios puntos de vista. Se habla, entonces, de las «grandes religiones» (el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo), más institucionalizadas², por oposición a las «arcaicas» o «primitivas» (representadas habitualmente por pequeños grupos étnicos). Desde otro punto de vista, algunas religiones son «proféticas», subrayando la experiencia de Dios en la historia (judaísmo y cristianismo). No en oposición estricta sino con un énfasis diferente, están las religiones «cósmicas/telúricas», en las que lo sagrado se percibe sobre todo en los fenómenos de la naturaleza.

La violencia y lo sagrado de René Girard

Son muchos los estudiosos del fenómeno religioso que hacen referencia a éste y otros textos de Girard, tantos que ya lo han vuelto un clásico en la materia³.

Nacido en Avignon (1923), profesor en varias universidades en Estados Unidos, miembro de la Academia Francesa desde 2005, condecorado con la orden de Isabel la Católica en 2013, Girard se interesó por la historia, la literatura, el mito religioso y los aportes bíblicos, vinculando interpretaciones literarias, filosóficas y científicas, en diálogo con pensadores como Marx, Nietzsche y Freud. Son fundamentales sus aportes sobre el origen de la violencia.

Según Girard, la afición a la violencia no abandona nunca al individuo y a las sociedades humanas, y esto se debe a la indeterminación del deseo y al despliegue de la *mimesis*: aprendemos a desear mirando, descubriendo, lo que quiere el otro. En palabras de Girard, resaltadas por él mismo:

El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea [...] El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo (Girard, 2005: 152) (las comillas y cursivas son del autor).

Todo deseo es portador de violencia, porque el otro, que me descubrió qué desear deseándolo él mismo, se convierte en mi competidor. Esa violencia, además, sigue y crece en espiral imparable, pues se va creando más mimesis violenta mientras más se expande. Como comenta Xavier Pikaza: «La lógica misma del deseo, multiplicado hasta el infinito por un juego de espejos (cada uno quiere lo que quiere el otro, en excitación y envidia mutua) acabaría destruyendo a todos los humanos» (Pikaza, 1997: 210). ¿Cómo se resuelve esta espiral de violencia? Según Girard, a través del mecanismo del *chivo expiatorio*, mecanismo que, por otra parte, da origen a la sociedad, y no un contrato social como lo proponían las teorías sociales contractualistas. Una vez que en algún lugar se desencadena la guerra de todos contra todos, ocurre que, por un proceso de canalización de la violencia, las agresiones de todos se concentran en un objeto particular –animal o humano– al cual se culpabiliza de la situación general y se aniquila para superar la crisis. En palabras de Girard:

El antagonismo de cada cual contra cada cual es sustituido por la unión de todos contra uno [...] En la crisis sacrificial, todos los antagonistas se creen separados por una diferencia formidable. En realidad, todas las diferencias desaparecen paulatinamente. En todas partes aparece el mismo deseo, el mismo odio, la misma estrategia, la misma ilusión de formidable diferencia en una uniformidad cada vez más total (Girard, 2005: 87).

Sobre el cadáver del chivo expiatorio, en quien se ha concentrado toda la violencia, alcanzan los demás la paz⁴. Por otra parte, se ha realizado una transferencia sacral, en la que la unidad de los sobrevivientes lleva marcas religiosas. La culpa se ha proyectado en la víctima del sacrificio, que ha pasado a ser expresión de lo horrendo; pero como se ha logrado la liberación de la culpa mediante el sacrificio, ésta viene a ser también expresión y signo de lo salvador. En la nueva posibilidad de vida, lograda por la víctima eliminada, se experimentan los dos aspectos de lo sagrado: lo tremendo y lo fascinante, a lo que se refería Rudolf Otto.

La imagen del chivo expiatorio aparece codificada en la Biblia hebrea en el capítulo 16 del libro del Levítico, donde se habla del gran Día de la Expiación. Resumiendo sus características, podríamos decir que: 1- *Personifica el mal*, posibilitando canalizar en un culpable los deseos cruzados en lucha (numerosas veces en este capítulo se habla de el/los «pecado/s», las «impurezas», las «iniquidades» y las «transgresiones» con los que se carga al chivo expiatorio). 2- Es *emisario*, porque es enviado fuera de la comunidad, con las culpas de ella (Lev. 16,20-22). 3- Es *expiatorio*, porque carga con la culpa de todos y así los libera de culpa y muerte (ídem, cf. Is. 53, 4-6.8.10-12).

Antes de pasar a otro tema, me interesa destacar que, si bien en la obra de Girard el tema del sacrificio ocupa un espacio fundamental, y que, habiendo explicitado él mismo que se va a referir a

«los sistemas típicamente rituales que nos resultan algo familiares, los del *universo judío* y de la Antigüedad clásica» (Girard, 2005: 17 –las cursivas son mías–), el autor habla, sí, de mitos como la *Medea* de Eurípides (ídem), *Ajax* de Sófocles (ídem: 18), o la *Ifigenia* de Eurípides (ídem), también del «retorno del guerrero» y de las purificaciones rituales para liberarlo de sus impurezas por «las carnicerías en las que acaba de participar» (ídem: 48; 49), pero, sin embargo, no menciona nunca sacrificios bíblicos como el de la hija de Jefté, ofrecida en holocausto a Yahvé por su propio padre cuando regresa victorioso de la batalla (Jue. 11), ni al descuartizamiento de la concubina del levita (Jue. 19), el cual tiene evidentes connotaciones sacrificiales, siendo que ambos representan unos de los pocos sacrificios humano que aparecen en la Escritura hebrea⁵. Por otra parte, no nos asombra que Girard no los nombre ni siquiera de pasada, porque estos textos, como tantos otros, fueron silenciados o interpretados de una manera sesgada durante siglos debido a una hermenéutica claramente androcéntrica, siendo principalmente mujeres biblistas, tanto judías como cristianas, quienes los han visibilizado más recientemente.

Siguiendo con nuestro autor, si bien en el libro de Girard el tema del sacrificio y lo que éste supone socialmente es, quizás, el más significativo, él trata otros temas tales como la sangre menstrual, tema que aparece más de una vez a lo largo de su libro y que me interesa destacar particularmente por lo que luego explicitaré acerca de la tradición bíblica. Transcribo sus palabras:

Uno de los más conocidos «tabúes» primitivos, el que tal vez ha hecho correr más tinta, se refiere a la sangre menstrual. Es impura. Las mujeres que menstrúan son obligadas a aislarse. Se les prohíbe tocar los objetos de uso común, y en ocasiones hasta sus propios alimentos que podrían contaminar...
¿Cuál es la explicación de esta impureza? Es preciso considerar la menstruación dentro del marco más general del derramamiento de sangre. La mayoría de los hombres primitivos adoptan precauciones extraordinarias para no entrar en contacto con la sangre. Cualquier sangre derramada al margen de los sacrificios rituales, en un accidente por ejemplo, o en un acto de violencia, es impura.
[...] Cualquier derramamiento de sangre asusta. No hay por qué asombrarse, *a priori*, de que la sangre menstrual aterrice (Girard, 2005: 40-41; cf. 270) (las comillas son del autor).

Si bien Girard mismo distingue entre derramamiento de sangre en un crimen o en un accidente y la sangre menstrual (Girard, 2005: 41), sin embargo, la explicación que da me parece un tanto sesgada, ya que lo hace relacionando la sangre menstrual exclusivamente con la sexualidad y la violencia. Entiendo que, sin soslayar dichas relaciones, no se puede dejar de ver que los rituales de purificación por la sangre vertida en la menstruación o en el parto⁶, suponen otra manifestación más del control y el dominio masculino sobre el cuerpo de las mujeres⁷. Sin dejarla de lado, quizás podemos reducir los decibeles de esta crítica cuando leemos esta última frase de Girard: «A través de la sangre menstrual, se realiza una transferencia de la violencia, se establece un monopolio de hecho en detrimento del sexo femenino» (Girard, 2005: 43).

La violencia contra las mujeres y las religiones

Si consideramos las religiones que más presencia tienen hoy en la cultura occidental, las grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islamismo–, vemos que las tres presentan rasgos claramente patriarcales, plasmados y afianzados en sus símbolos, sus normas –tantos las doctrinales como las morales–, sus organizaciones y sus expresiones rituales. A lo largo de los siglos y hasta nuestros días, esto va a tener graves consecuencias en la vida de much*s, sobre todo de las mujeres, plasmándose a veces hasta en una violencia misógina, de manera dramática. Me detendré en la tradición judeo-cristiana, dada mi especialización en la materia, para señalar distintas manifestaciones de dicha violencia, que pueden llegar a su máxima expresión hasta la muerte/asesinato. Así, nos vienen a la memoria narraciones como las que Phyllis Tribble denomina «Textos de terror» al referirse a algunos pasajes de la Biblia hebrea (Tribble, 1984), entre otros, el sacrificio de la hija de Jefté (Jue.11) y el

asesinato y descuartizamiento de la concubina del levita (Jue. 19)⁸. Ya en ámbito cristiano, sobre todo de la Iglesia católica, recordamos muy especialmente el femi-geno-cidio⁹ que supuso la cacería de brujas en los siglos XV al XVII¹⁰ y, más recientemente, el escándalo repetido del abuso sexual por parte de numerosos clérigos¹¹. Sin embargo, la violencia contra las mujeres por parte de las religiones no se reduce sólo a la violencia física, aunque ésta sea la más evidente y cruel. Mucha de esta violencia tiene que ver con la invisibilización de las mujeres ya que, simplemente, ellas –como los niños– «no cuentan» (Mt. 14,21). Señalaré particularmente algunas manifestaciones de esta violencia.

→ En la tradición judía, asumida también en esto luego por el cristianismo, se produjo una invisibilización, más aún, supresión, de las Diosas femeninas. Como afirma Severino Croatto:

Es un dato ubicuo que el Dios bíblico es masculino, y de hecho también patriarcal y kyriarcal. Lo primero lo ubica en uno solo de los dos géneros que hacen una distinción sexuada. El segundo adjetivo se refiere al dominio del «padre» en el orden del gobierno y de la sucesión familiares. El tercero, especialmente acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza, tiene más que ver con lo político y social, con el poder del «patrón» o *kúrios/kyrios*. En este lenguaje sobre Dios no hay lugar para lo femenino (Croatto, 2001a: 15)¹².

Sin embargo, y contrastando con esta tradición judeo-cristiana reflejada en la Biblia, es muy significativa la coincidencia de los restos arqueológicos, etológicos y etnológicos acerca de las huellas de la Madre Mítica, la Gran Diosa, la Tierra Madre..., huellas que testimonian la divinización de las fuerzas de la fertilidad y las relaciones entre mujer, naturaleza y religión. De allí lo que afirman muchos estudiosos: las primeras divinidades que venera la humanidad son femeninas, aunque luego se las haya invisibilizado hasta suprimirlas¹³.

→ El rito de incorporación y la señal de pertenencia a la religión oficial de Israel era/es la circuncisión, un ritual obviamente masculino (Gn.17,9-13). Quizás sea éste el fundamento de que las genealogías que aparecen en la Biblia hebrea sean todas patrilineales (entre otras Gn. 5,1-32; 11,27-30; 25,1-4; 25,12-17; 36,1-43). Eran tan importantes que, después del cautiverio en Babilonia (597-538 a.C.), quien no pudiera demostrar su genealogía no era reconocido como miembro del pueblo y, peor aún, no se lo consideraba apto para el servicio del templo ni para el sacerdocio (Esd. 2,62; Neh. 7,64). Conociendo este trasfondo histórico, resulta más subversivo –en el sentido propio de subvertir el orden establecido– que la genealogía de Jesús presentada por Mateo, después de nombrar a una larga serie de varones que engendraron a otros varones, concluya diciendo «... Mattán engendró a Jacob y Jacob engendró a José, el esposo de María, *de la* que nació Jesús, llamado Cristo» (Mt. 1,15-16)¹⁴ y que Pablo, en la carta a los Gálatas señale que «al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, *nacido de mujer*, nacido bajo la ley» (4,4)¹⁵.

→ En Israel la mujer no servía como testigo, como tampoco los niños y los esclavos. Acaso sea éste el motivo por el que Pablo ya no cuenta a las mujeres entre las/os primeras/os testigos de la resurrección (I Cor. 15,3-8), siendo que los cuatro evangelistas las presentan como las primeras en presenciar las apariciones de ángeles que anuncian la Buena Nueva o al mismo Señor resucitado, reconociendo a algunas de ellas con nombre propio (Mt. 28,1-10; Mc. 16,1-10; Lc. 24,1-12; Jn. 20,1-2.11-18). Este mismo hecho muestra el proceso de silenciamiento e invisibilización de las mujeres en las comunidades cristianas, que las lleva desde un claro protagonismo en el movimiento de Jesús (cf. los estudios de Tamez, 2003 y Riba, 2003, entre tantos otros) a la prohibición de enseñar y el mandato de obedecer al marido y salvarse sólo a través de la procreación (I Tim. 2,11-15) (Tamez, 2005), proceso que se puede vislumbrar ya en el mismo Nuevo Testamento, aunque con muchas contradicciones (cf. del mismo Pablo Gál 3,28 con I Cor. 11,5; también 12,13 y 14,34). Quizás esto explique también el cambio profundo en el modo de ver la figura de María Magdalena, desde «apóstol de los apóstoles» y líder fundamental en la comunidad primitiva, según la imagen que nos presentan los evangelios, a la prostituta arrepentida y salvada por Jesús de ser apedreada, lo cual no tiene ningún fundamento bíblico¹⁶.

→ Los espacios en el templo de Jerusalén¹⁷ estaban cualificados según su mayor o menor cercanía al lugar considerado más santo, al cual solo podían acceder varones consagrados¹⁸. Se trataba de una serie de patios o atrios cualificados como más o menos sagrados según su mayor o menor cercanía al «Santo de los Santos», el lugar más sagrado y nuclear porque se consideraba que allí residía la gloria de Yahvé¹⁹. Según Carmen Bernabé: «La misma disposición arquitectónica del templo evidenciaba las diferencias de la sociedad judía, sus exclusiones y las diversas discriminaciones [...] Se sancionaba religiosamente la triple segregación: judíos/paganos, hombres/mujeres, sacerdotes/laicos» (Bernabé, 1993: 38-39, cita 30). Hoy, en varias sinagogas de grupos judíos ortodoxos, sigue existiendo la separación entre varones y mujeres. Por otra parte, en la tradición cristiana, reflejada en varias de sus iglesias²⁰, el ambón, el púlpito, el altar, siguen siendo –siempre o casi siempre, depende de la Iglesia– espacios propios del sacerdote o pastor, por ende, exclusivamente de varones²¹.

→ Tanto en Israel²² como en varias iglesias cristianas, el sacerdocio es exclusivamente masculino, con todas las consecuencias que esto provoca. Por ejemplo, en el caso de la Iglesia católica –que resalta por su peso histórico, político, numérico–, sólo los varones pueden ser ordenados diáconos, presbíteros u obispos, conformando estos últimos lo que se denomina el Magisterio de la Iglesia, quien ejerce la función de intérpretes oficiales de lo que se conoce como «fuentes de la revelación», la Escritura y la Tradición²³. Sólo ellos pueden administrar el sacramento de la Eucaristía, en cuanto que son quienes consagran el pan y el vino. Ellos son lo que conforman la Jerarquía de la Iglesia a quien le cabe la tarea de gobierno (el obispo de la diócesis, el presbítero de la parroquia). En el caso de las mujeres, podríamos hablar, entonces, de una doble exclusión: por laicas y por mujeres.

→ Tanto a la religión judía como a la cristiana se las conoce como «religiones del Libro», por el lugar fundamental que ocupan sus libros sagrados –la *Torah* y la Biblia, respectivamente–²⁴. Pues bien, aunque se puedan reconocer resabios de tradiciones orales de mujeres dando origen a algunos pocos textos bíblicos, tanto de la Biblia hebrea como del Nuevo Testamento²⁵, fueron siempre varones los que plasmaron por escrito el texto y, luego, a lo largo de los siglos, sus intérpretes oficiales²⁶. Por lo tanto, y como conclusión de este punto como del anterior, podríamos decir que, en definitiva, ellos, los varones, son los «poseedores de la palabra».

→ Fue y es muy fuerte el control de las religiones sobre el cuerpo de las mujeres, plasmado sobre todo en normas sobre la sexualidad y la reproducción. Acuerdo, al respecto, con lo que dice Rita Segato en un reportaje del 2009. Cuando Roxana Sandá, la periodista, manifiesta que «(e)n los últimos tiempos, desde diferentes sectores de poder, se hizo visible una política marcada de dominio de los cuerpos de las mujeres», Segato comenta:

El año pasado terminé de escribir el libro *Cerrando filas, religión y política hoy*, que trata sobre el control de los cuerpos en las religiones. Estamos en una época de paradigmas fundamentalistas en la política. La tendencia fundamentalista del Islam también es fortísima en el cristianismo. Hay una presión para que las políticas se encuadren dentro de un paradigma de elaboración de signos de identificación y que esos signos sirvan para cerrar filas en diferentes sociedades. En el fundamentalismo católico, toda la guerra sobre el aborto, sobre el control de la natalidad no es moral ni doctrinaria, sino política. Ese cuerpo de la mujer debe manifestar que tiene dueño (Segato, 2009; cf. Segato, 2014).

Quizás uno de los aspectos más graves de este control es que anula la libertad de conciencia e infantiliza a muchas mujeres.²⁷

Palabras finales

Elegí como epígrafe de este artículo una frase de René Girard: «*La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado*» (Girard, 2005: 38). Estas palabras me recordaron, a su vez, las del escritor portugués José Saramago, publicadas poco después del atentado a las torres gemelas en

Estados Unidos, que, si bien pueden ser discutibles, no dejan de ser lacerantes y un enorme llamado de atención para aquell*s que nos llamamos creyentes:

Ya se ha dicho que las religiones, todas ellas, sin excepción, nunca han servido para aproximar y congregar a los hombres; que, por el contrario, han sido y siguen siendo causa de sufrimientos inenarrables, de matanzas, de monstruosas violencias físicas y espirituales que constituyen uno de los más tenebrosos capítulos de la miserable historia humana (Saramago, 2001).

Por otra parte, creo que la gravedad de la realidad de la violencia específica de género, y más aún, de la violencia contra las mujeres, se hace hoy cada vez más evidente y alarmante. De allí la necesidad de abordar esta realidad tan dramática desde todos los ámbitos posibles. Justamente, uno de estos ámbitos es el de lo sagrado y sus manifestaciones en y a través de la/s religión/es. Estoy convencida de que uno de los caminos fundamentales para intentar superar la violencia es comprender las raíces profundas del fenómeno, para concientizar sobre éste y buscar caminos de prevención, resistencia y superación. Es lo que intenté hacer leyendo a Girard y cruzándolo con escritos de otr*s autor*s y del mismo texto bíblico. La perspectiva de género desde la que abordé la lectura me permitió visualizar las raíces patriarcales de la violencia y la necesidad de cambios profundos que no se limiten a meras declaraciones o afirmaciones de igual dignidad entre los sexos, sino que se manifiesten en gestos concretos y en necesarios cambios estructurales.

En lo personal, la fe en Jesús y el seguimiento de su evangelio, desde los cuales me autocomprendo y posiciono, me exigen ser lúcidamente (auto)crítica con la Iglesia, pero también exigen mi compromiso y sostienen mi esperanza en que otro mundo es posible, para todos, pero, mientras exista el patriarcado, sobre todo para las mujeres.

Índice de Siglas

- I Cor.: Primera Carta de Pablo a los Corintios (Biblia. Para los cristianos Nuevo Testamento).
- Dt: Libro del Deuteronomio (Biblia. Para los cristianos Antiguo Testamento).
- DV: Concilio Vaticano II. Constitución *Dei Verbum* sobre la Revelación de Dios, 1965.
- Esd.: Libro de Esdras (Biblia. Para los cristianos Antiguo Testamento).
- Gn.: Libro del Génesis (Biblia. Para los cristianos Antiguo Testamento).
- Hch.: Libro de los Hechos de los Apóstoles (Biblia. Para los cristianos Nuevo Testamento).
- Is.: Libro del profeta Isaías (Biblia. Para los cristianos Antiguo Testamento).
- Jer.: Libro del profeta Jeremías (Biblia. Para los cristianos Antiguo Testamento).
- Jn.: Evangelio según San Juan (Biblia. Para los cristianos Nuevo Testamento).
- Lc.: Evangelio según San Lucas (Biblia. Para los cristianos Nuevo Testamento).
- Lev.: Libro del Levítico (Biblia. Para los cristianos Antiguo Testamento).
- Mc.: Evangelio según San Marcos (Biblia. Para los cristianos Nuevo Testamento).
- Mt.: Evangelio según San Mateo (Biblia. Para los cristianos Nuevo Testamento).
- Neh.: Libro de Nehemías (Biblia. Para los cristianos Antiguo Testamento).
- PL: Patrología Latina. Así se cita la parte latina de la *Opera Omnia* de Jacques-Paul Migne, escrita por este monje francés entre 1844 y 1857, y que consta de 221 volúmenes de la patrología latina y 165 de patrología griega (publicada en griego y latín).
- II Re.: Segundo Libro de Reyes (Biblia. Para los cristianos Antiguo Testamento).
- RIBLA: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*.
- Sal.: Libro de los Salmos (Biblia. Para los cristianos Antiguo Testamento).

- I Tim.: Primera Carta a Timoteo (Biblia. Para los cristianos Nuevo Testamento). Cabe aclarar que, a pesar de pertenecer al cuerpo paulino, no es original del apóstol.

Bibliografía

- Ackerman, Susan (1998). *Warrior, Dancer, Seductress, Queen*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group.
- Arana, María José (2004). «Violencia, mujeres y religiones». En Esperanza Bautista (Dir.), *10 palabras clave sobre la violencia de género* (pp. 55-93). Navarra: Verbo Divino.
- Bal, Mieke (1993). «A Body of Writing; Judges 19». En Athalya Brenner (Ed.), *A feminist Companion to Judges* (pp. 208-230). Sheffield: Sheffield Press.
- Bechtel, Guy (2008). *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta*. Montevideo: Zeta.
- Bernabé Ubieta, Carmen (1993). «Biblia». En Mercedes Navarro (Dir.), *10 mujeres escriben Teología* (pp. 13-62). Navarra: Verbo Divino.
- Bernabé Ubieta, Carmen (1994). *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*. España: Verbo Divino/San Jerónimo.
- Croatto, José Severino (1994). *Los lenguajes de la experiencia religiosa*. Buenos Aires: Fundación Universidad Hernandarias.
- Croatto, José Severino (2001a). «La sexualidad de la divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios». *RIBLA* 38: 14-28.
- Croatto, José Severino (2001b). «La Diosa Asherá en el antiguo Israel. El aporte epigráfico de la arqueología». *RIBLA* 38: 29-39.
- Despland, Michel (1987). «Religión». En Paul Poupard, *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder.
- Durkheim, Emile (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Exum, J. Cheryl (1993). *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. Sheffield: JSOT Press.
- Federici, Silvia ([2004] 2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* [en línea] <http://www.traficantes.net/libros/caliban-y-la-bruja> [consulta: 12 de agosto de 2012]
- Fortune, Marie (1994). «Clérigos deshonestos. El acoso sexual en la relación ministerial». *Concilium* 252: 169-180.
- Girard, René (2005). *La violencia y lo sagrado* (traducción de Joaquín Jordá). Barcelona: Anagrama. Original: *La violence et le sacré* (1972), París, Editions Bernard Grasset.
- Haskins, Susan (1996). *María Magdalena. Mito y Metáfora*. Barcelona: Herder.
- Johnson, Elizabeth (2005). *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Barcelona: Herder.
- 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.
- Kamuf, Peggy (1993). «Autor of a Crime». En Athalya Brenner (Ed.), *A feminist Companion to Judges* (pp. 187-207). Sheffield: Sheffield Press.
- King, Karen (1998). «Canonización y marginación: María de Magdala». *Concilium* 276: 43-53.
- Kramer, Heinrich y Sprenger, Jacobus ([1486] 2012). *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujos)* [en línea] <http://www.espanol.free-ebooks.net/ebook/Malleus-Maleficarum/pdf/view> [consulta: 5 de junio de 2012]
- Lohfink, Norbert (1990). *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Lopes Torres, Mercedes (1997). «Mujeres que se inventan salidas (Mateo 1,1-17)». *RIBLA* 25: 52-58.
- Manazan, Mary-John (1994). «La socialización femenina. Las mujeres como víctimas y cómplices». *Concilium* 252: 85-96.
- Mena López, Marice (2006). «La herencia de las Diosas. Egipto y Sabá en el tiempo de la monarquía salomónica». *RIBLA* 54: 34-47.

- Müller, H.P. (1985). «**שֶׁטֶט** qdš Santo». En Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento II* (pp. 741-768). Madrid: Cristiandad.
- Navarro Puerto, Mercedes (1995). *Los libros de Josué, Jueces y Rut*. Barcelona y Madrid: Herder y Ciudad Nueva.
- Navarro Puerto, Mercedes (1996). «Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología». En Mercedes Navarro (Dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética* (pp. 137-186). Navarra: Verbo Divino.
- Navarro Puerto, Mercedes (1997). «Nacido de mujer (Gal. 4,4): Perspectiva antropológica». *Ephemerides Mariologicae* 47: 327-337.
- Navarro Puerto, Mercedes (2006). «El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (la mujer del Levita)». *Ciudad de Mujeres* 32, [en línea] <http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/article.php?idarticle=32> [consulta: 6 de octubre de 2012]
- Navarro Puerto, Mercedes (2013). *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*. Navarra: Verbo Divino.
- Navia Velasco, Carmiña (2002). «Violencia histórica contra María de Magdala». *RIBLA* 41: 107-116.
- Otto, Rudolf (2001). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Perrot, Michelle (2008). *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pikaza, Xavier (1991). *Las mujeres en las grandes religiones*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Pikaza, Xavier (1996a). *Para comprender hombre y mujer en las religiones*. Navarra: Verbo Divino.
- Pikaza, Xavier (1996b). «Cuerpo de mujer, cuerpo de diosa. Mitos y símbolos de sometimiento femenino». En Mercedes Navarro (Dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética* (pp. 25-78). Navarra: Verbo Divino.
- Pikaza, Xavier (1997). *El señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*. Madrid: PPC.
- Pikaza, Xavier (2007). *La mujer en las religiones*. Córdoba (Argentina): Parresía.
- Pressler, Carolyn (2002). *Joshua, Judges and Ruth*. London: Westminster John Knox Press.
- Riba, Lucía (2001). «Mujeres discípulas en el evangelio de Juan: presencia e igualdad». *Proyecto* 39: 99-123 [en línea] <http://www.servicioskoinonia.org/relat/285.htm> [consulta: 13 de septiembre de 2012]
- Riba, Lucía (2003). «Jesús y las mujeres, las mujeres y Jesús». En Carlos Schickendantz (Ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar* (pp. 115-153). Córdoba: EDUCC.
- Riba, Lucía (2004). «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.
- Riba, Lucía (2005). «Memoriales de mujeres como resistencia a la violencia institucionalizada». En Marcela Solá (Comp.), *Las mujeres ante la crisis. Sobre la resiliencia espiritual* (pp. 147-167). Buenos Aires: Lumen.
- Riba, Lucía (2009). «Feminismos versus *Kyriarcado*. Posicionamientos hermenéuticos a propósito de un texto bíblico». *Erasmus* XI/2: 171-189 [en línea] <http://www.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/.../delrioteologiagenero.pdf> [consulta: 5 de octubre de 2012]
- Riba, Lucía (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: EDUCC.
- Rizzanti, Ana María y Galazzi, Sandro (2002). «Y violaron también su memoria». *RIBLA* 41: 17-28.
- Salas, Minor E. (2010). «Los crímenes de la magia. Mito, superstición y derecho penal en la edad moderna». *Urbe et Ius* 31 [en línea] <http://www.urbeetius.org/newsletters/31/news31.html> [consulta: 12 de agosto de 2012]
- Sallman, Jean-Michel (1992). «La bruja». En Arlette Farge y Natalie Zemon Davis (Dirs.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Tomo 3 (pp. 470-485). Madrid: Taurus.
- Saramago, José (2001, 18 de septiembre). «El factor Dios». Diario *El País*, Madrid [en línea] http://elpais.com/diario/2001/09/18/opinion/1000764007_850215.html [consulta 10 de agosto de 2012]
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1994). «Introducción». *Concilium* 252: 7-28.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2001). *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae.

- Segato, Rita (2009, 17 de julio). «La guerra en el cuerpo», entrevista de Roxana Sandá, *Las 12 de Página 12* [en línea] <http://www.pagina12.com.ar/diario/.../13-5041-2009-07-17.ht...> [consulta: 10 de mayo de 2011]
- Segato, Rita (2010). «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, *Una cartografía del feminicidio en las Américas*. México: UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres [en línea] <http://www.casmujer.org/rita%20segato%20femigenocidio%20completo%20sin%20marcas%20final...> [consulta: 22 de mayo de 2011]
- Segato, Rita (2014, 8 de febrero). «Mujer y cuerpo bajo control», entrevista de Karina Bidaseca. *Revista Ñ*: 8-9 [en línea] http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Rita-Segato-Mujer-cuerpo-control_0_1081091894.html [consulta: 10 de febrero de 2014]
- Spronk, Klaas (2003). «The Daughter of Jephthah: Changing Views on God, Man, and Violence in Plays and Oratorios since George Buchanan». En Jonneke Bekkencamp and Yvonne Sherwood (Eds.), *Sanctified Aggression. Legacies of Biblical and Post Biblical Vocabularies of Violence* (pp. 10-21). New York: T & T Clark International.
- Tamez, Elsa (2003). *Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo*. Quito: CLAI.
- Tamez, Elsa (2005). «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.
- Trible, Phyllis (1984). *Texts of terror*. Philadelphia: Fortress Press.
- Yoo, Yani (1997). «Han-Laden: Korean «Comfort Women» and Women in Judges 19-21». En Phyllis A. Bird (Ed.), *Reading the Bible as Women: Perspectives from Africa, Asia and Latin America*. Atlanta: Scholars Press.
- Zaffaroni, Eugenio R. (2000). «El discurso feminista y el poder punitivo». En Haydée Birgin (Comp.), *Las trampas del poder punitivo. El Género del Derecho Penal*. Buenos Aires: Biblos.

Notas

¹ Dicho Seminario estuvo a cargo de la Dra. María Luisa Femenías, y se realizó en el CEA, UNC, del 10 al 14 de septiembre de 2012. La consigna fue tomar uno de los autores trabajados durante el seminario y cruzarlo con nuestra propia temática de investigación doctoral.

² Normalmente cuentan con un cuerpo de Escrituras Sagradas (la Biblia, el Corán...) y, también, de interpretación escrita, así como con un cuerpo legislativo o normativo (por ejemplo, el Código de Derecho Canónico en la Iglesia Católica Romana).

³ Basta como ejemplo lo que señala Norbert Lohfink (Lohfink, 1990: 37-45) en el párrafo que lleva por título «La discusión desencadenada por René Girard». También, las referencias a numerosos estudios en español, francés, alemán e italiano que hace Xavier Pikaza (Pikaza, 1997: 199 cita 3 y 209 cita 10).

⁴ Cabe aclarar que no siempre muere el chivo expiatorio. Por el contrario, puede darse una práctica no cruenta.

⁵ Esto se hace comprensible cuando recordamos que, según el relato de Gn 22, el sacrificio de Isaac, hijo de Abraham, fue detenido a tiempo por orden del mismo Dios, lo que expresa narrativamente que en Israel, desde el inicio de su historia, los sacrificios humanos estaban terminantemente prohibidos por la ley, que los presentaba como una «abominación para Yahvé» (cf. Dt. 12,31; Lev. 18,21; 20,2-5; cf. 2 Re. 16,1-3; 21,1-2.6; Jer. 7,30-31; 19,4-5; 32,35).

⁶ Cf., por ejemplo, en los textos bíblicos, Lev. 15,19-30 y 12,1-8; Lc. 2,22-24; Mc. 5,25-34.

⁷ Es interesante lo que afirma Mercedes Navarro Puerto al respecto: «La presencia de sangre masculina es positiva. La presencia de sangre femenina es negativa. La menstruación, de igual modo que la sangre del parto, contamina por doquier [...] Eso indica que la función de la ley de pureza era controlar ese cuerpo. Y, sobre todo, indica la naturaleza proyectiva del rito mediante el que la persona revela su concepción ambivalente del cuerpo. Psicológicamente, los rituales de pureza eran negativos para las mujeres porque transmitían una percepción negativa del propio cuerpo *en tanto que femenino*, que era interiorizada y pasada, con una absoluta fidelidad, de generación en generación» (Navarro Puerto, 1996: 162). Las cursivas son de la autora.

⁸ Son muchos los estudios que exegetas feministas dedican a estos pasajes. Además del de Tribble, cf. Bal (1993), Jones-Warsau (1993), Kamuf (1993), Exum (1993), Navarro Puerto (1995, 1996, 2006, 2013), Yoo (1997),

Ackerman (1998), Rizzanti y Galazzi (2002), Pressler (2002), Spronk (2003), Riba (2004, 2005, 2009).

⁹ Tomo esta expresión de Rita Segato quien ha anexado la categoría de genocidio a la de feminicidio como una necesidad de «nominar» en el Derecho Público Internacional (Segato, 2010).

¹⁰ Cf. Bechtel (2008), Federici ([2004] 2010), Kramer y Sprenger ([1486] 2012), Perrot (2008), Riba (2013), Salas (2010), Sallman (1992), Zaffaroni (2000).

¹¹ El tema es muy conocido por la relevancia pública que ha adquirido en los últimos años. Sólo por citar algunos estudios al respecto destaco el N° 252 de la revista *Concilium* que, en perspectiva de teología feminista, dedicó todo el fascículo al tema de la *violencia contra las mujeres*. Entre sus artículos, cf. sobre todo Schüssler Fiorenza (1994), Fortune (1994) y Manazan (1994).

¹² Cf. Mena López (2006), Pikaza (1991, 1996a, 1996b, 2007). En cuanto a la expresión *kyriarcal* utilizada por Croatto, y como él mismo lo dice, hace referencia a un neologismo acuñado por Schüssler Fiorenza, una de las principales referentes de la teología bíblica feminista. Schüssler sabía que la categoría «patriarcado» era criticada frecuentemente porque no explicitaba los intrincados entrecruzamientos entre género, raza y clase que se dan en el ejercicio y las estructuras de dominación. Por eso, asumiendo dicha crítica, acuña esa expresión, *kyriarcado*, a partir de los términos griegos *Kyrios* (señor, expresión central para la fe judeocristiana) y *archein* (gobernar o dominar), buscando redefinir la categoría analítica de patriarcado incluyendo dichas entrelazadas y multiplicativas estructuras de dominación. Cf. «*Kyriarcado*» y «*Kyriocentrismo*» en el subtítulo «Un análisis sistémico complejo» (Schüssler Fiorenza, 2001: 159-167, 178).

¹³ Son tan fuertes estos testimonios que el mismo Freud, a pesar de todos sus prejuicios y de su bagaje patriarcal, confiesa: «Me siento desconcertado al tratar de señalar el lugar que les corresponde a las grandes divinidades maternas, que, en todas partes, parecen haber precedido a las divinidades paternas». Citado por Arana (2004: 63).

¹⁴ Son muy interesantes respecto a este pasaje de Mateo los estudios de Johnson (2005: 260-265) y Lopes Torres (1997). Por otra parte, aclaro que, aún cuando se pudiera nombrar alguna/s mujer/es en alguna de estas genealogías, se hace como «mujeres de» y/o «madres de»: no cuentan por ellas mismas.

¹⁵ Como dice Mercedes Navarro Puerto: «La genealogía israelita tenía importantes funciones dentro del orden patriarcal. Toda la estructura de la alianza estaba organizada en torno a ella. Y la alianza, a su vez, recibía su impronta más humana en el signo y símbolo de la circuncisión que perpetuaba una determinada pertenencia e inauguraba y prolongaba un tipo de filiación [...] La genealogía era, por tanto, la memoria viva del padre y de los padres [...] Pero este orden visible, que es el orden de la salvación, estaba sustentado sobre la invisibilidad de la vía a través de la cual la genealogía se hacía posible: la marginalidad de la mujer en el sistema y en la alianza [...] Los hombres en Israel viven porque las mujeres mueren» (Navarro Puerto, 1997: 329-330).

¹⁶ En base al sentido etimológico del término «apóstol» –del griego, *apostéllo*, enviar, mandar decir; *apóstolos*, enviado, emisario– y del mandato de Jesús a María «Ve a decir a mis hermanos...», seguido de su gesto: «María Magdalena fue a anunciar a los discípulos que había visto a Jesús y que él le había dicho esas palabras» (Jn. 20,18), surgió la expresión «apóstol de los apóstoles», con la cual se la reconoce por lo menos desde el siglo IX (cf. PL 112, 1474B; 1475 A; 1475 B; 1479 C). También King (1998), Haskins (1996), Bernabé Ubieta (1994), Navia Velasco (2002), Riba (2001).

¹⁷ Me refiero al templo construido en época de Salomón hacia el 960 a.C., destruido por Nabucodonosor en el 587 a.C., reconstruido en el postexilio, alrededor del 500 a.C., embellecido por Herodes el Grande (73 al 4 a.C.) –las tareas se terminaron después de su muerte en el 64 d.C.–, y destruido definitivamente por las tropas romanas comandadas por Tito en el 70 d.C. Hoy sólo queda el denominado «muro de los lamentos».

¹⁸ Es interesante que, cuando Girard comenta respecto «al papel de las mujeres en general en la religión y el orden cultural, o, mejor dicho, respecto a *su ausencia de papel*», dice que «nada es más revelador, tal vez, que la estructura espacial de algunos poblados sudamericanos». Y explica, entonces: «El poblado tiene la forma de un círculo casi perfecto, diversamente repartido según las subdivisiones sociales [...] En el centro está la casa de los hombres; *las mujeres jamás penetran en ella*» (Girard, 2005: 148). Las cursivas son mías.

¹⁹ Los gentiles o paganos sólo podían acceder al patio exterior (atrio de los gentiles, donde se hallaba el pórtico de Salomón); le seguía el atrio de las mujeres, que, como su nombre lo indica, era donde permanecían las mujeres judías; los varones de Israel podían ingresar al atrio de los hijos de Israel, desde donde accedían a los sacrificios y ofrenda del incienso; los sacerdotes tenían su lugar en el Santo, y era el Sumo Sacerdote el que, una vez al año, entraba en el Santo de los Santos para ofrecer el incienso. De alguna manera, se puede hablar de una estructura que reflejaba una mentalidad xenófoba, misógina y clerical.

²⁰ Y, aunque acá me refiero fundamentalmente a los templos como espacios arquitectónicos, no viene mal para el tema que estoy tratando recordar su significado etimológico: «Iglesia» viene de la voz griega ἐκκλησία (transliterado como *ekklesia*) vía el latín *ecclesia*. Está íntimamente relacionada con la voz hebrea *qāhāl* (o *kahal*), que se refiere a la *congregación* de Israel o *pueblo* de Dios (cf. Sal 22,22; Hch. 19,32). Por eso, es para analizar el lugar que ocupó y ocupan aún hoy las mujeres en la/s Iglesia/s.

²¹ En las iglesias que admiten mujeres como pastoras, éstas presiden las ceremonias y acceden al ambón o al altar. Sin embargo, no deja de ser llamativo que, aún hoy, en algunas que admiten mujeres para el diaconado, ellas no pueden acceder al altar cuando están menstruando.

²² Me estoy refiriendo a la realidad político-social-religiosa representada en la Biblia hebrea.

²³ Cf. DV 10; 23; 25.

²⁴ Una señal de esta importancia es el lugar que ocupan tales libros sagrados en sus espacios dedicados al culto –el tabernáculo (*bejal* en sefardí o *arón haKodesh* en asquenazí), que contiene los rollos de la ley (*Torah*) en la sinagoga y el ambón en los templos cristianos– y en sus tiempos litúrgicos (la lectura y explicación de los respectivos libros sagrados es el momento central de la celebración del *shabbath* y de la Misa).

²⁵ Baste como ejemplo, los relatos sobre Agar, la esclava egipcia de Sara, esposa de Abraham (Gn. 16,1-16 y 21,9-21), en la Biblia hebrea, o los de la samaritana (Jn 4,1-42), en el NT.

²⁶ Sigue resonando muy fuerte el mandato de la I Tim. 2,11-12: «Que las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respeto. No permito que ellas enseñen...».

²⁷ Al respecto, destaco nuevamente el artículo de Manazan (1994).