

Biblia y feminismo

Caminos trazados por la hermenéutica bíblica feminista

CONSUELO VÉLEZ C.*

RESUMEN



Este artículo pretende señalar algunos de los caminos trazados por la hermenéutica bíblica feminista. Parte de ciertos datos sobre el feminismo para señalar cómo sus demandas han influido en diversos ámbitos de la realidad, incluido el teológico. En él, la teología feminista ha reconocido la centralidad de la Biblia y, por tanto, la necesidad de la hermenéutica bíblica feminista. Ésta ha tenido varios desarrollos. Pueden señalarse, entre otros, la exégesis crítica de aquellos textos sobre la mujer que han favorecido más su subordinación, la recuperación de textos olvidados que aportan otra visión sobre la mujer, la búsqueda de una perspectiva teológica general desde la cual criticar el patriarcado, la recuperación de los silencios y las ausencias femeninas en la Biblia y la reconstrucción de la historia de las antepasadas bíblicas. Tales caminos ya han dado sus frutos positivos, al mostrar un mayor protagonismo de la mujer en la Sagrada Escritura y denunciar todos aquellos textos que pueden legitimar su subordinación. Sin embargo, la tarea es todavía muy grande, en especial, en la concientización de que un trabajo hermenéutico que hoy en día olvide esta perspectiva no responde a los retos actuales ni al imperativo evangélico de una comunidad de iguales.

* Doctora en Teología, Pontificia Universidad Católica de Río, Brasil. Directora de la Licenciatura y Carrera de Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Oficina: Carrera 5 No. 39-00. Correo electrónico: ocvelez@javeriana.edu.co

Palabras clave: *Biblia, feminismo, hermenéutica feminista, exégesis, patriarcalismo, androcentrismo.*

Abstract

This article tries to point out some of the ways followed by feminist biblical hermeneutics. It starts from certain data about feminism in order to show how their demands have influenced different aspects of reality, including the theological one. In this respect, feminist theology has recognized the centrality of the Bible and, consequently, the need for a feminist biblical hermeneutic. This has had different developments. One can point out, among others, the critical exegesis of those texts that have favored her submission, the recovery of forgotten texts that provide another vision of women, the search for a general theological perspective from which patriarchy can be criticized, the recovery of the female silences and absences in the Bible and the reconstruction of the history of biblical women. Such ways have already yielded their positive results by showing a greater protagonism of women in the Scripture and denouncing all those texts that can legitimate their submission. However, the task ahead is still great, especially in the awareness that a present day hermeneutical work that forgets this perspective does not meet the present challenges or the evangelical imperative of a community of equals.

Key words: *Bible, feminism, feminist hermeneutics, exegesis, patriarchy, androcentrism.*

ALGUNOS DATOS SOBRE EL FEMINISMO

El término *feminismo* proviene del vocablo galo *feminisme*, de *feme* (mujer), y de la palabra latina *femina*, que significa mujer. El uso del vocablo se remonta a los inicios del siglo XIX, cuando indicaba la defensa de los derechos de la mujer.¹ El feminismo es considerado como un movimiento social que expresa resistencia frente a las múltiples discriminaciones a las que ha estado sometida la mujer en razón de su sexo.

La génesis de este movimiento se remonta a la revolución francesa (siglo XVIII). Olympe de Gouges redactó la *Declaración de los derechos de*

1. COLORADO, MARTA, ARANGO, LILIANA, FERNÁNDEZ, SOFÍA, *Mujer y feminidad en el psicoanálisis y el feminismo*, Colección autores antioqueños, Medellín, 1998, p. 87.

la mujer y la ciudadana y la presentó a la Asamblea Nacional Francesa.² Por esta obra fue condenada a morir en la guillotina.

Hacia finales del siglo XIX el feminismo continuó en la lucha por el reconocimiento de sus derechos civiles, en concreto, el derecho al voto. Al mismo tiempo se fortalecían los movimientos antifeministas y surgía así la oposición naturaleza-cultura que nos acompaña hasta el día de hoy al tratar este tema.

¿En qué consiste esa oposición naturaleza-cultura? Al argumentar la diferencia entre el hombre y la mujer unos se refieren a una diferencia de origen natural: por tanto, los roles de la mujer y del varón vienen determinados por lo biológico y se justifica así la diferencia jerárquica entre ellos. Para otros, la diferencia es de tipo cultural: hemos sido educados en determinados roles que por ser culturales, pueden ser modificables. Esta misma oposición se ha manejado bajo los términos sexo-género.

Al hablar de *sexo* se hace referencia a lo biológico, o a las características anatómicas que permiten una diferenciación sexual del hombre o mujer. *Género* es un concepto, una categoría que alude a los significados dados, atribuidos y esperados por cada sociedad, en los aspectos ideológico y de comportamiento, a cada uno de los sexos. Ello incluye las actitudes, valores y expectativas sobre la feminidad y la masculinidad.³

Hacia 1920 el derecho al voto fue reconocido por muchos países occidentales.⁴ A finales de los años setenta las mujeres lograron la aprobación de la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, en las Naciones Unidas. Con ella, en los diferentes países, se empezaron a establecer oficinas de promoción de la mujer y a favorecer políticas para darles mayor participación.⁵

-
2. Cfr., PULEO, ALICIA Y AMORÓS, CELIA (EDS.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 125.
 3. COLORADO, MARTA, ARANGO, LILIANA, FERNÁNDEZ, SOFÍA, *Mujer...*, p. 91.
 4. La ciudadanía de la mujer en Colombia, tiene 44 años. Apenas en 1957 se puso en práctica el derecho al voto.
 5. En Colombia, a nivel jurídico, sólo con la Constitución Política de 1991 se suprime todo tipo de discriminación contra la mujer: nacemos, definitivamente, hombres y mujeres, desde los marcos jurídicos, iguales..." (Art. 43).

A partir de los años setenta se especificaron principalmente dos corrientes dentro del feminismo, aunque ambas con diferentes matices en su interior: el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad. El primero parte de la idea de la “esencia” femenina diferente del hombre. Ahí la mujer se siente llamada a aportar lo que es esencialmente suyo: la ternura, el cuidado, la cotidianidad, la corporeidad, etc. El segundo es más reivindicativo en el sentido de luchar por la igualdad de oportunidades y derechos entre los hombres y las mujeres. En nuestra realidad colombiana se pueden identificar estas corrientes, que comparten, muchas veces, argumentos de lado y lado.

Actualmente, la mayoría de corrientes feministas ha incorporado la categoría de *género* en sus estudios. Ésta ayuda a reconocer el sistema patriarcal que ha atribuido roles determinados a los hombres y a las mujeres e invita a pensar en la construcción de nuevas identidades femeninas y masculinas. No es posible seguir reservando para los hombres el poder, la fuerza, la actividad pública, la permisividad sexual, la inteligencia, la capacidad de realizar proyectos. Así mismo, a la mujer no tiene por qué limitársela al espacio privado, a las labores domésticas, a la sumisión, al ámbito de los sentimientos. El hombre tiene derecho a la ternura y la mujer tiene derecho a la racionalidad, por mencionar un ejemplo.

TEOLOGÍA FEMINISTA Y CENTRALIDAD DE LA *BIBLIA*

Estos planteamientos feministas influyen en muchos campos de la vida, incluido el teológico. A este nivel merece nombrarse, como una primera etapa de la influencia del feminismo en la elaboración teológica, la traducción (revisión o reinterpretación) de la *Biblia* por Elizabeth Cady Stanton.⁶ Una segunda etapa se sitúa alrededor de 1950 en la cual se plantea el acceso de la mujer al ministerio ordenado, en especial, en las Iglesias protestantes. A partir de los años sesenta se registra el comienzo de la tercera etapa, que es la actual y que da nacimiento propiamente a la teología feminista.

6. CADY STANTON, ELIZABETH, *Womens's Bible* (cuya primera parte se publica en 1895 y la segunda en 1898).

La teología feminista se considera una teología contextual⁷ porque parte de las experiencias vividas por las mujeres, reflexión que coincide con su acceso a las facultades de teología. Es crítica con la sociedad patriarcal y con todas las normas, tradiciones y estereotipos que de ella se derivan. Parte del sufrimiento real de la mujer causado por esta visión androcéntrica y propone una revisión radical de todas esas formas de opresión.

La teología feminista se presenta como una búsqueda radical de la dignidad y el lugar de la mujer, así como del papel que ha de desempeñar y los derechos que ha de ejercer en la Iglesia. Reacciona contra una teología que califica de patriarcal, androcéntrica y unilateral.⁸

La teología feminista nace como reflexión dentro de los cánones de la teología de la liberación. Usa la metodología del *ver-juzgar-actuar*: parte de la realidad de la mujer, la juzga a la luz de la Palabra de Dios y toma decisiones respecto de las acciones que deben transformar esa realidad. Entre sus tareas se señala la centralidad de la *Biblia*, para recuperar y rehabilitar la experiencia de las mujeres, tanto en el movimiento de Jesús como en la Iglesia primitiva.

Actualmente se pueden distinguir dos corrientes en la teología feminista. La primera cuestiona hasta las bases mismas de la autoridad de toda la cultura judeo-cristiana; la segunda cuestiona algún esquema de estructura general de la teología dejando en pie la estructura misma.

La primera corriente prescinde de las fuentes clásicas de la teología (Sagrada Escritura y tradición) y busca otras. Es una minoría, entre la cual conviene destacar como representante a Mary Daly. Esta corriente formula preguntas que nunca habían surgido y que es necesario considerar. Su búsqueda de espiritualidad toma elementos de la naturaleza de un modo que la teología clásica consideraría panteísmo. Algunas de sus representantes han abogado por la creación de la religión de la diosa, con base en la teoría de Bachoffen sobre el matriarcado.⁹

7. Es una teología contextual, la más inclusiva de todas, pues las situaciones de subordinación de la mujer aparecen en todos los contextos, en todas las culturas, en todos los medios sociales y políticos.
8. Cfr., HALKES, C., "Teología feminista. Balance provisional", en *Concilium* 154, 1980, pp. 122-137.
9. Cfr., BERNABÉ, CARMEN, "Biblia", en NAVARRO, MERCEDES (DIR.), *Diez mujeres escriben teología*, Ed. Verbo Divino, Navarra, Estella, 1993, nota 1, p. 13.

La segunda corriente propende por una nueva hermenéutica. Postula que a través de una renovación de las ciencias bíblicas, la teología feminista puede descubrir elementos del mensaje bíblico hasta ahora no tomados en cuenta o ignorados. Esta postura es conocida como reformista y entre sus representantes podemos nombrar a Phyllis Trible, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Letty Russell, entre otras.

La conciencia de la necesidad de una exégesis y de una crítica histórica de la *Biblia* es antigua.¹⁰ Así mismo, la necesidad de acercarse a la *Biblia* desde la mujer es un dato antiguo.

Ya en 1837 Sarah Grimke o F. Willard en 1889 sospechaban que los rasgos masculinos de la interpretación bíblica tenían la intención de lograr la sumisión de las mujeres, y animaban a que mujeres estudiaran las lenguas bíblicas para poder acceder directamente a los textos originales. Se sentía la necesidad de una hermenéutica bíblica feminista.¹¹

DIFERENTES MODOS DE ACERCAMIENTO FEMINISTA A LA *BIBLIA*

Varios son los caminos intentados en el trabajo bíblico de la teología feminista. En todos ellos se rescatan elementos liberadores para las mujeres pero también se presentan algunos problemas. Además, en cierta manera, todos se complementan. Por este motivo es importante conocerlos y -como dice un adagio popular- “quedarnos con lo bueno”.

Exégesis crítica de aquellos textos sobre la mujer que han favorecido más su subordinación

El texto clásico que se evoca al tratar este tema es el de la creación: Génesis 2 y 3. Una lectura literal pero popularmente arraigada en la conciencia de la gente, coloca la creación de la mujer en segundo lugar. Además, ella es la responsable de la caída de Adán y, por tanto, de la entrada del pecado en el mundo. Por esta causa, merece el castigo de sufrir dolores a la hora del parto y debe ser sumisa a su marido. Esta interpretación se refuerza en otros textos como 1 Timoteo 2, 13-14:

10. No obstante, a nivel oficial el reconocimiento ha sido más tardío. Pío XII acepta oficialmente los géneros literarios de la Escritura en su encíclica *Divino afflante Spiritu*, en 1943.

11. BERNABÉ, CARMEN, “Biblia”, p. 14.

Que la mujer se quede callada y se deje instruir con atenta sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que quiera mandar a su marido, sino que se quede tranquila. Porque Adán fue formado primero y después Eva. No fue Adán el que se dejó engañar, sino la mujer, que engañada, llegó a desobedecer. Sin embargo, la maternidad la salvará, con tal que lleve una vida santa y ordenada, en la fe y en el amor.

Otros textos que se han invocado para mantener a la mujer en silencio y para someterla a su marido, son los siguientes:

Que las mujeres se callen en las asambleas, como se hace en todas las Iglesias de los santos. No les está permitido tomar la palabra; que sean más bien obedientes, tal como lo dice la misma ley. Si quieren instruirse en algún punto, que consulten en casa a su propio marido. Pero no conviene que una mujer hable en una asamblea. (1 Co. 14, 34-35)

Que las esposas se sometan a sus maridos como al Señor. En efecto, el marido es cabeza de su esposa, como Cristo es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, del cual es así mismo Salvador. Y así como la Iglesia se somete a Cristo, así también la esposa debe someterse en todo a su marido. (Ef. 5, 22-24)

Estos textos permiten ver los rasgos patriarcales presentes en la Sagrada Escritura. Por ende, reclaman una interpretación más cuidadosa, capaz de discernir entre el androcentrismo de las formas y el dato revelado. Sin embargo, no se puede tener el presupuesto de que una exégesis más cuidadosa puede quitar toda la visión negativa sobre la mujer. Hay textos irremediablemente patriarcales que llevan a las teólogas feministas a plantearse un problema ulterior: ¿Todos los textos pueden tener la misma autoridad? ¿Habría que hablar de un canon dentro del canon? Éstas y otras preguntas dejan abiertos problemas que merecen profundas reflexiones.

Recuperación de textos olvidados que aportan otra visión sobre la mujer

Esta manera de acercamiento a la *Biblia* ha sido muy trabajada por las teólogas feministas. Recuperar los textos que aportan otra visión sobre la mujer permite invocar la misma tradición escriturística para abrir caminos de liberación a la mujer. Algunos textos representativos son los que se anotan a continuación.

Frente a un rol sumiso de la mujer y sin capacidad de hablar, algunos textos permiten percibir el rol de la mujer “sabia” en la época de los jueces y de la monarquía temprana. El “rol de sabio” en esa época se caracteriza por hablar a través de proverbios y por tener una autoridad reconocida. Esas características se descubren en la mujer de Tecoa, a la cual describen como

una mujer “inteligente” y a quien Joab le da una misión frente al rey. Ella muestra su sabiduría en el diálogo que sostiene con el rey (2 S. 14, 1-20).¹²

En Jueces 4-5 se nos presenta a Débora como una mujer líder, con funciones muy claras en el mundo en el que se mueve. Débora actúa como gobernante (tal era la función del juez) y como profeta con gran autoridad.¹³

Otra historia importante de recordar es la de Ana: un hombre llamado Elcaná tiene dos mujeres; Peniná tiene varios hijos; por el contrario, Ana es estéril. Cada año van al templo a ofrecer el sacrificio correspondiente. Ana sufre por su condición: la mujer estéril no puede dar brazos para un Estado incipiente que los necesita. El vientre de la mujer estéril no está bendecido por Dios y esa “no bendición” puede ocultar una culpa terrible. Por tal motivo, la mujer infecunda es socialmente repudiada. Se le ubica en la escala más baja de la pirámide social. El sacerdote, incapaz de entenderla, la acusa de “borracha” (1 S. 1, 14). Peniná se burla de ella. Sin embargo, Ana se presenta como una mujer valiente. Enfrenta su pena y su desdicha desde una actitud de liberta interior y pide decididamente al Señor un hijo varón:

Señor de los ejércitos. Si te fijas en la humillación de tu sierva, y te acuerdas de mí, si no te olvidas de tu sierva, y le das a tu sierva un hijo varón, se lo entrego al Señor de por vida, y no pasará la navaja por su cabeza. (1 S. 1, 11ss).

La valentía de Ana es notable por muchos motivos: se atreve a hacer un pacto con Dios. Esta iniciativa sólo la tomaría el poderoso. Además toma decisiones sobre el futuro de su hijo, decisión que sólo está reservada al padre. A partir de esta experiencia, Ana entona un canto de liberación al Dios que se ocupa de los pobres y desvalidos (1 S. 2, 1-10).¹⁴

Ester es otro ejemplo que vale la pena destacar. El libro nos relata que los judíos viven en la diáspora, sometidos a la dominación persa, conviviendo con otros pueblos, religiones y dioses. Es un ambiente cosmopolita y secularizado. Ester es una judía que vive “camuflada” en una corte extranjera. Como mujer, aunque sea reina, participa de la limitación y de las restricciones que tienen las mujeres en su época: es parte de un harén y sólo puede

12. Cfr., BERNABÉ, CARMEN, “Biblia”, p. 21.

13. Cfr., NAVIA VELASCO, CARMINA, *El Dios que nos revelan las mujeres*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1998, pp. 14-21.

14. Cfr., NAVIA VELASCO, CARMINA, *El Dios...*, pp. 21-28.

presentarse ante el rey cuando él lo autoriza. Traspasar esa norma es poner en peligro su vida. El pueblo judío que vive en dominación, cae en desgracia ante la corte por intrigas y envidias. En estas condiciones Ester es motivada por Mardoqueo para que a través de una acción arriesgada intente la liberación del pueblo o al menos una mejor ubicación. Ester hace una oración a Yavé (Ester 14) en la que le pide protección invocando la memoria y tradición de su pueblo. El desenlace de los hechos muestra que Dios la escucha y los judíos consiguen de manos de esta mujer la protección del rey (Ester 7).¹⁵

Otra mujer del Antiguo Testamento es Judit. Viuda, sola, sin hombres, actúa con una independencia y autoridad bastante extraordinaria: no va donde los jefes de su pueblo, sino los llama a su casa para exponerles su plan. Si bien es cierto que les pide autorización, es ella quien decide la estrategia y los pasos a seguir con absoluta libertad. Consciente de los riesgos que corre, igual que Ester, inicia su plan pidiendo la protección de Dios (Judit 9). Después realiza su acción liberadora entrando de noche al campo y matando a Holofernes (jefe supremo del ejército asirio) (Judit 13, 6). Finalmente, el libro termina con el testimonio de que la memoria de Judit se conserva en medio de su pueblo.¹⁶

El libro de Rut es también otro ejemplo claro de la recuperación de textos que muestran un papel más protagónico de la mujer. El relato es simple: hay crisis económica y una familia pobre debe emigrar para buscar solución a sus problemas; mueren los hombres y las tres mujeres quedan desamparadas en ese régimen patriarcal. Orfa prefiere la seguridad de la casa paterna. Rut escoge el camino de la solidaridad con su suegra. Sin embargo, no se contenta con su suerte y consigue que la ley del levirato se haga efectiva en ella. Así llega hasta el campo de Boz y consigue un lugar en la sociedad judía.¹⁷

El Cantar de los Cantares presenta como posible y como lugar de revelación la alianza entre el hombre y la mujer en términos de igualdad, sin sumisiones. A diferencia del Génesis, la mujer es presentada como compañera del hombre a su misma altura y dignidad: tiene iniciativa y la toma; no es quien seduce al varón, sino el amor y la entrega son mutuos.¹⁸

15. Cfr., NAVIA VELASCO, CARMINA, *El Dios...*, pp. 28-35.

16. Cfr., *Ibidem*, pp. 39-44.

17. Cfr., *Ibidem*, pp. 35-39.

18. Cfr., BERNABÉ, CARMEN, "Biblia", p. 22.

En el Nuevo Testamento encontramos testimonios de la presencia y participación de las mujeres en la misión de Jesús. Ellas aparecen como discípulas que acompañan a Jesús desde Galilea hasta el calvario (Lc. 8, 1-3), se mantienen firmes al pie de la cruz (Jn. 19,25) y son reconocidas como las primeras testigas de su resurrección (Jn. 20, 1-18). Es una participación totalmente nueva, si consideramos la cultura patriarcal imperante en ese tiempo.

La tradición paulina ofrece la posibilidad de rescatar el rol de las mujeres en los orígenes de la Iglesia. Desde el principio ellas son incorporadas a la Iglesia con el mismo rito que los varones: el bautismo¹⁹ (Hch. 8, 12), perseveran en la oración con los discípulos (Hch. 1, 14), participan de momentos decisivos para la vida eclesial como la elección de Matías²⁰ (Hch. 1, 15-26), son trasmisoras de la fe (Hch. 16, 1; Ro. 16, 13; 2 Ti. 1, 5), se les confían ministerios: profético (Hch. 21, 9; 1 Co. 11, 5), diaconal (Ro. 16, 1), misionero (Ro. 16,7), de enseñanza (Hch. 18, 2.26; Ro. 16, 3), de las viudas (1 Ti. 5, 9-10).²¹

Gálatas 3, 28 es un texto clave para afirmar la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer: “Ya no hay distinción entre judío y gentil, entre esclavo o libre, entre varón y mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús.”

Búsqueda de una perspectiva teológica general desde la cual criticar el patriarcado

Esta opción es en especial la de las teólogas evangélicas que se dedican más a la teología que a la exégesis. Su principal exponente es R. Radford Ruether. Ella no se detiene en las dos opciones anteriores sino parte del presupuesto de que la *Biblia* es producto de la cultura patriarcal y busca un principio crítico que permita encontrar en ella una perspectiva liberadora para la mu-

-
19. En el judaísmo el rito de incorporación era la circuncisión reservada a los varones.
 20. El versículo 15 comienza “uno de aquellos días...” haciendo referencia a los versículos inmediatamente anteriores donde se afirma la presencia de las mujeres en la oración con los Doce. Por consiguiente, si las mujeres se mantenían en oración con el grupo, debieron estar presentes en la elección de Matías.
 21. Para un mayor conocimiento de la participación de la mujer en los orígenes de la Iglesia véase: BAUTISTA, ESPERANZA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Navarra, 1993, 179p. ESTÉVEZ, ELISA, “Iglesia”, NAVARRO, MERCEDES (ED.), *Diez mujeres...*, Verbo Divino, Navarra, 1993, pp. 167-198.

jer. Ese principio crítico es la tradición profético-mesiánica que invita siempre a criticar la utilización de lo religioso y lo divino para justificar el orden social injusto y existente. Todo aquello que mantenga esquemas sociales injustos que lleven a una subordinación de la mujer, no puede ser revelación de Dios.

Un esquema parecido es trabajado por L. M. Russell. Ella afirma que la intención de Dios, revelada en su Palabra, es llevar a plenitud toda la creación mediante la comunión o *koinonia*, entendida como comunidad de iguales. Esto se convierte en el principio hermenéutico para interpretar el texto bíblico. De ahí que todo aquello que no conduzca a la vivencia de la comunidad de iguales, no puede aceptarse como revelación de Dios.

El problema generado por estas opciones es la dificultad de invocar principios hermenéuticos generales sin tener en cuenta que están encarnados en condiciones socioculturales concretas que no se pueden dejar totalmente de lado.

Recuperación de los silencios y las ausencias femeninas en la *Biblia*

Esta opción intenta tener en cuenta todos los textos que pueden ser desfavorables para la mujer y tratarlos en el contexto más amplio del objetivo que tienen dentro de la Sagrada Escritura, para rescatar la historia silenciada de las mujeres que vivieron en una cultura patriarcal y que se esforzaron por su liberación.

Elisabeth Schüssler Fiorenza²² pretende realizar una exploración teórica de las condiciones hermenéuticas y de las posibilidades epistemológicas necesarias para una práctica feminista crítica de lectura de los textos androcéntricos, mediante la elaboración de tales lecturas en el contexto de una teoría crítica, interdisciplinar y feminista. Pretende una interpretación bíblica con un *método* de lectura política feminista.

El método que propone consiste en deconstruir el núcleo patriarcal de las tradiciones bíblicas y elaborar el discurso político alternativo de la *ekklesia* en el seno de las religiones bíblicas. La interpretación bíblica debe reconceptualizarse en términos retóricos.

22. Cfr., SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Pero ella dijo*, Ed Trota, Madrid, 1996 (Original inglés, 1992: *But she said*), pp. 35- 75.

Comprende el *patriarcado*, no sólo en términos del esquema sexo-género sino en el de estructuras de dominación interrelacionadas = kyriarcales = de aristocracia masculina = de relaciones de dominio.

Acuña el término *kyriocentrismo* (centrado en el Señor) (*Kyrios*: Señor y amo = hombre, blanco, rico, educado, heterosexual) El *antikyriocentrismo* (feminismo, antirracismo, anticlasismo, colectivos gay y lesbianas) se opone al *kyriocentrismo*.

La teología de Elisabeth Schüssler Fiorenza está en la línea de las teologías de la liberación, que critican el *statu quo* y se elaboran a partir de experiencias de opresión. Ella dice que la experiencia de opresión de las mujeres es el centro y la norma para evaluar tanto las teologías de la liberación, como también la tradición e incluso la *Biblia* misma. La hermenéutica feminista tiene que someter a crítica la autoridad bíblica de los textos patriarcales y analizar cómo se usa la *Biblia* como arma contra las mujeres en sus luchas por la liberación. Sólo las tradiciones de la *Biblia* y de la interpretación bíblica no sexistas o androcéntricas tienen la autoridad teológica de la revelación, si la *Biblia* no ha de continuar siendo una herramienta para la opresión de las mujeres. El compromiso de las teólogas feministas no debe ser con la *Biblia* como un todo, sino con la Palabra de Dios liberadora que se articula en los escritos bíblicos. Dado que para las mujeres cristianas y judías las Escrituras siguen siendo una fuente de inspiración e identidad, las feministas no pueden dejar la *Biblia* de lado y pretender que son solidarias con todas las mujeres.

Schüssler Fiorenza propone lo que ella llama “modelo crítico de interpretación feminista de liberación”. Lo podemos definir como un modelo retórico de proceso interpretativo feminista y crítico para la transformación. Es decir, es una lectura, reconstrucción y práctica teológico-cultural que se resiste al androcentrismo y apunta a transformar las relaciones de género. Pretende reformular los estudios bíblicos en términos retóricos. Consiste en un complejo proceso de lectura, reconstrucción y práctica teológica cultural de resistencia y transformación.

La comprensión de la retórica como una práctica comunicativa que incluye los intereses, los valores y las cosmovisiones debe diferenciarse cuidadosamente del uso popular de la palabra. Retórica no significa *mera* palabrería sino método de análisis que deja ver que los textos bíblicos y sus

interpretaciones sustentan valores teoéticos, opresores o liberadores, prácticas sociopolíticas y cosmovisiones.

A diferencia de los estudios históricos feministas, que entienden las fuentes de manera positivista, y de los estudios literarios feministas, que tienden a entender los textos también de manera positivista, la *aproximación retórica* trata de aprovechar las contradicciones y los silencios del texto para reconstruir no sólo el *mundo simbólico del texto bíblico*, sino también los mundos *sociohistóricos* del texto. Pretende desplazar las prácticas académicas objetivistas y despolitizadas de la interpretación bíblica.

A diferencia de la teología hermenéutica que pretende explorar y valorar el significado de los textos, la interpretación retórica y su indagación teórica de los textos y de los mundos simbólicos concentra su atención en las clases de afectos que producen los textos bíblicos y la manera como los producen.

Retórico = contexto: Valores teoéticos, opresores o liberadores, prácticas sociopolíticas y cosmovisiones.

Mientras que la hermenéutica pretende explorar y aprender el significado de los textos, la interpretación retórica presta atención tanto a los tipos de mundos sociosimbólicos y de universos morales que producen los discursos bíblicos como a la manera en que lo hacen.

Los cuatro momentos que señala del método pueden entenderse como una *danza* en un contexto de *concientización* de las contradicciones sociopolíticas, económicas, culturales y religiosas. Esos momentos son:

- *Sospecha ideológica (hermenéutica de la sospecha)*. Pretende explorar las visiones y los valores liberadores u opresores inscritos en el texto mediante la identificación de su carácter, su dinámica androcéntrico-patriarcal y de sus interpretaciones.
- *Reconstrucción histórica (hermenéutica de la proclamación)*. Pretende dirigirse, a pesar del texto androcéntrico, a las luchas y vidas de las mujeres en las iglesias primitivas. Juzga el uso de los textos como Palabra de Dios.
- *Evaluación teoética (hermenéutica de la memoria)*. Evaluación crítica del texto y de la situación o contexto de lectura. Busca recobrar el lugar de las mujeres en las tradiciones bíblicas.

- *Imaginación creativa (hermenéutica de la imaginación creativa)*. Pretende articular interpretaciones liberadoras alternativas que no se fundamenten sobre los dualismos androcéntricos ni sobre las funciones patriarcales del texto.

Se trata de una *danza*, porque esos cuatro pasos no se ejecutan de manera lineal, sino pasan libremente de uno a otro y se repiten una y otra vez como en una verdadera danza. Los movimientos de esa *danza* se contextualizan en un proceso de *concientización* para reconocer las contradicciones de la sociedad, la cultura y la religión, creando así una conciencia crítica, con el objetivo de llevar a una praxis de solidaridad y a un compromiso con la lucha feminista por la emancipación. De modo que el surgimiento de la conciencia es el primer paso de esta *danza*. El segundo paso es el análisis de las estructuras de opresión en la sociedad y en las iglesias. Esto nos introduce ya en la hermenéutica de la sospecha.

La primera y nunca concluida tarea de la hermenéutica de la sospecha es estudiar todo lo posible, los aspectos patriarcales y destructores y los elementos opresores de la *Biblia*. Esta interpretación tiene que descubrir no sólo el lenguaje bíblico sexista, sino también el lenguaje opresor del racismo, del antijudaísmo, de la explotación, del colonialismo y del militarismo. La interpretación de la sospecha tiene que llamar al lenguaje del odio por su nombre y no hacer de él un misterio o justificarlo hábilmente.

La hermenéutica de la sospecha no sólo debe aplicarse a los textos bíblicos y sus interpretaciones tradicionales, sino también a las mismas interpretaciones feministas. De aquí podemos pasar a otro de los pasos de la *danza*: la memoria histórica o la evaluación crítica y proclamación. Si elegimos este último, debemos evaluar los datos de la sospecha. Al tomar en cuenta que los textos opresores presentan a Dios como opresor, debemos decidir si podemos proclamarlos como Palabra de Dios o como palabra de hombres. Por su parte, la hermenéutica de la memoria histórica permite reconstruir la historia del cristianismo primitivo como la de un discipulado de iguales. El paso siguiente es el de la imaginación creativa y la ritualización, que nos permite imaginar un mundo diferente, recrear el texto de una forma liberadora y expresarlo en liturgias, dramatizaciones, pinturas u otros medios.

Reconstrucción de la historia de las antepasadas bíblicas

Siendo conscientes de la influencia patriarcal en los autores bíblicos, a la luz de los aportes de las otras disciplinas (arqueología, historia, sociología, antropología cultural, etc.) se intenta recuperar la posición de la mujer en el pueblo de Israel y en tiempos de Jesús en condiciones de más igualdad y participación.

Carmen Bernabé²³ ofrece una descripción de la situación de la mujer de ese tiempo. En la época premonárquica se puede defender la existencia de una relación entre varón y mujer más igualitaria, siempre que nos situemos en aquella cultura y tiempo, y no en nuestra sensibilidad moderna mucho más exigente. La mujer tenía un poder real, quizás menos formalizado que el del varón, pero no menos auténtico, que ejercía en el ámbito del clan familiar o la tribu. Su aporte a la economía familiar, la trasmisión de tradiciones y de la cultura, sus decisiones o sus consejos, eran actividades valoradas y tenidas en cuenta, además de la función procreadora, en este gran ámbito donde lo público y lo privado no eran esferas tan netamente diferenciadas, como sucedería más tarde.

La creación del Estado para responder al peligro de subsistencia supuso el fin del sistema anterior, relativamente igualitario y no centralizado. Con la monarquía cambió la organización social, se produjo una dicotomía creciente entre el mundo privado y el público. Surgieron unas élites militares, estatales y religiosas que fueron controlando el desarrollo del naciente Estado. Estas instituciones fueron controladas por varones; a la vez, se fue reforzando una jerarquía social y política y se fue sustrayendo a la mujer de las anteriores relaciones de igualdad; con ello se la privó, cada vez más, del ámbito social donde predominaba el varón.

El cambio más drástico en la imagen y función de la mujer quizás lo produjo la llegada de la cultura greco-romana, con su pensamiento dualista de cuerpo-alma, bueno-malo y con la asimilación de mujer-materia-oscuridad. Comenzó entonces una interpretación de la narración del Edén en esta dirección, con consecuencias negativas para la mujer.

Para la interpretación del Nuevo Testamento también es importante rescatar la situación de la mujer en tiempos de Jesús. Sin duda, el movimien-

23. Cfr., BERNABÉ, CARMEN, "Biblia", pp. 35-47.

to de Jesús fue un movimiento inclusivo que iba en contravía de los movimientos existentes fundados en la ley y el templo en los cuales quedaban excluidos los publicanos, los enfermos, los extranjeros y, por supuesto, las mujeres. Jesús valoró a la mujer y la incluyó en el grupo de sus seguidores. Desde esta perspectiva hay que entender la prohibición del divorcio (Mc. 10, 11) o la discusión con los saduceos sobre a quién pertenecería, después de la resurrección, la mujer tomada por siete maridos en cumplimiento de la ley del levirato (Mc. 12, 18-27). Estas dos cuestiones se preguntan desde la mentalidad patriarcal de ese tiempo y, sin embargo, Jesús cambió la clave interpretativa.

En el movimiento de Jesús se crearon unas relaciones igualitarias que desafiaban a la sociedad de su tiempo. Todos y todas formaban una hermandad de iguales (Mt. 12, 48-50), donde la autoridad mayor es la del servicio, no la del poder (Mc. 10, 42-45). Así mismo, las mujeres acompañaron a Jesús en la crucifixión y fueron testigas de la resurrección. Este protagonismo de las mujeres es testimoniado por el Evangelio y por la tradición posterior. Es decir, cumple con los criterios de la crítica histórica.

En el movimiento cristiano primitivo se puede percibir todavía el protagonismo de las mujeres, testimoniado en las cartas de Pablo. Algunas de ellas aparecen con nombres propios sosteniendo las iglesias en sus casas: Ninfás de Laodicea (Col. 4, 15), Apia que, junto a Filemón y Arquipo, dirigió otra iglesia en Colosas (Flm. 1, 2), Lidia en Filipos (Hch. 16, 15). Pablo menciona también a Febe "diaconisa de la Iglesia de Cencreas (Ro. 16, 1), y a varios matrimonios que colaboraron con él en la misión. Entre ellos se destaca Prisca y Aquila que aparecieron en Roma, Efeso y Corinto donde fundaron varias Iglesias. Prisca aparece nombrada en primer lugar, lo cual significa que era conocida (1 Co. 16, 19; Ro. 16, 3-5; 2 Ti. 4, 19; Hch. 18, 1-3.18-26). Otros varones aparecen misionando en compañía de sus esposas. Es el caso de Cefas (1 Co. 9, 5). Finalmente, aparecen Andrónico y Junias, quien comparte con su esposo el título de "apóstol" (Ro. 16, 7). Sin embargo, en este último caso, la tradición convirtió a Junias en un varón.

Este último ejemplo refuerza la tesis de que aunque la comunidad primitiva buscó mantener la igualdad hombre-mujer, el proceso de patriarcalización fue un hecho y otros textos bíblicos, atribuidos a la tradición paulina, refuerzan esa idea. En Corintios se puede constatar la ambigüedad de Pablo al hablar de la relación hombre-mujer en la comunidad. En

todos esos casos se llama la atención a la dificultad de romper totalmente con los esquemas culturales de ese tiempo y también hay algunos textos que la crítica va descubriendo como interpolaciones posteriores a los textos paulinos. Ese es el caso de 1 Corintios 14, 34-35, donde Pablo prohíbe que la mujer hable en las asambleas. Esos versículos no están en correspondencia con el papel que el mismo Pablo reconoce en la mujer; por ello se piensa que corresponde a una interpelación posterior.²⁴

La tradición postpaulina (Colosenses, Efesios y 1 Pedro) afirma la sumisión de la esposa al marido (Col. 3, 18-4,1; Ef. 5, 21-6,9; 1 Pe. 2, 18-3,7). En esos textos también se pide la sumisión de los hijos y de los esclavos. Hay que entender esos textos en el contexto de la tradición griega que reflejaba y legitimaba la realidad social jerárquica de la casa patriarcal. Estos textos bíblicos posiblemente responden a las críticas que se le hacían al cristianismo de subvertir el Estado.²⁵

LOGROS Y DESAFÍOS DE LA HERMENÉUTICA BÍBLICA FEMINISTA

Hemos hecho la selección breve de algunos caminos trazados en la hermenéutica bíblica feminista para liberar a la mujer de la situación de opresión y subordinación a que ha estado sometida durante siglos en la sociedad y en la Iglesia. Entre los frutos de esta tarea podemos señalar:

- Se ha profundizado sobre la situación de la mujer en el pueblo judío del tiempo de Jesús y de la primitiva comunidad, destacando los rasgos liberadores del Evangelio sobre la situación vivida, como los elementos que mantuvieron el *statu quo* establecido.
- Se han sacado a la luz, textos que muestran un papel más protagónico de la mujer.
- Se ha hecho una exégesis mucho más histórica y verdadera de algunos textos que habían legitimado, en la práctica, una subordinación y marginación de la mujer.
- Se ha recreado la hermenéutica bíblica con una mirada más completa, buscando no sólo lo que está ahí presente, sino también los “olvidos” y “las ausencias”.

24. *Biblia Latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Ed. Paulinas, 1972, nota del versículo señalado.

25. Cfr., BERNABÉ, CARMEN, “Biblia”, p. 48.

Sin embargo, esta tarea aún tiene muchos desafíos por delante. Entre ellos podemos destacar:

- La necesidad de una renovación de la hermenéutica bíblica, abandonando su pretendida neutralidad. Es necesario reconocer las precomprensiones culturales y estructurales de la exégesis y teología tradicional. Es incuestionable la carga de androcentrismo y patriarcalismo presentes en la *Biblia*. Eso obliga a una interpretación que tome en cuenta esta realidad y busque una respuesta adecuada a la revelación divina como a las demandas de la realidad actual.
- Una hermenéutica bíblica feminista es urgente para una verdadera renovación teológica que influya decisivamente en una comprensión eclesial, litúrgica y pastoral acorde con una sociedad donde estén realmente incluidos, en condiciones de igualdad y corresponsabilidad, los hombres y las mujeres.

Finalmente, las palabras de Elisabeth Shüssler Fiorenza pueden iluminar la relevancia y pertinencia de la hermenéutica bíblica feminista. Sin ella la Iglesia no llegará a ser nunca lo que Jesús quería: una comunidad de hermanos donde no haya distinción entre hombre y mujer:

La interpretación bíblica como interpretación teológica trata de la presencia divina que habita en medio del pueblo de Dios, en el pasado y en el presente. La interpretación bíblica feminista hace explícito que la verdad divina y la presencia reveladora se encuentra entre las mujeres que son miembros invisibles del pueblo de Dios. Hace explícito que los receptores y proclamadores de la revelación no son solamente varones, sino también mujeres. Así trata de interrumpir el silencio teológico y la invisibilidad eclesial de las mujeres, de forma que la gracia y la verdad de Dios puedan ser reveladas entre nosotros con toda su plenitud.²⁶

BIBLIOGRAFÍA

BAUTISTA, ESPERANZA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Navarra, 1993, 179p.

BERNABÉ, CARMEN, "Biblia", en NAVARRO, MERCEDES (DIR.), *Diez mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Navarra, 1993, pp. 13-62, 388p.

CADY STANTON, ELIZABETH, *Womens's Bible* (cuya primera parte se publica en 1895 y la segunda en 1898).

26. SHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Bread not Stones*, 1. Citado por BERNABÉ, CARMEN, "Biblia", pp. 60-61.

- COLORADO, MARTA, ARANGO, LILIANA, FERNÁNDEZ, SOFÍA, *Mujer y feminidad en el psicoanálisis y el feminismo*, Colección autores antioqueños, Medellín, 1998, 198p.
- ESTÉVEZ, ELISA, "Iglesia", en NAVARRO, MERCEDES (DIR.), *Diez mujeres escriben Teología*, Verbo Divino, Navarra, 1993, pp. 167-198, 388p.
- HALKES, C., "Teología feminista. Balance provisional", en *Concilium 154*, 1980, pp. 122-137.
- NAVIA VELASCO, CARMIÑA, *El Dios que nos revelan las mujeres*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1998, pp. 14-21. 103p.
- PIO XII, Encíclica *Divino afflante Spiritu* en 1943.
- PULEO, ALICIA Y AMORÓS, CELIA (EDS.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 125.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Pero ella dijo*, Ed Trota, Madrid, 1996 (Original Inglés 1992 But she said), 283 p.

