



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 11**

# **CB 105 HERMENÉUTICA BÍBLICA**

Loades, Ann. “La interpretación feminista”. En *La interpretación bíblica hoy*, editado por John Barton, 105-119. Santander, Sal Terrae, 2001.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## 6 La interpretación feminista

---

ANN LOADES

«Tal vez fuera interesante hacer conjeturas sobre la longitud que podría tener una “Biblia despatriarcalizada”. Quizás habría material salvable suficiente para componer un folleto interesante»<sup>1</sup>. Así hablaba Mary Daly en 1973, claramente comprometida con la interpretación feminista en sus primeras etapas. Unos veinticinco años después, la interpretación feminista florece dentro y fuera de los círculos académicos, allí donde haya feministas lo bastante cualificadas e interesadas para dedicarse a ella; parte de dicha interpretación la llevan a cabo juntas autoras judías y cristianas, y se centra en las mujeres y el simbolismo de género de la Biblia hebrea<sup>2</sup>. Este capítulo, sin embargo, afronta la interpretación feminista cristiana de la Biblia como un todo (con alguna referencia a los deuterocanónicos). En las páginas que siguen se entiende que la interpretación feminista presupone que la Biblia se sigue leyendo, escuchando y predicando como texto autoritativo en comunidades de fe y de culto. «Autoritativo» significa aquí que, mediante el uso de la razón, la imaginación, la visión histórica, la reflexión sobre la experiencia humana y cualesquiera otros recursos de que podamos hacer acopio, la Biblia, de algún modo, nos transmite a un Dios que hace posible a los seres humanos ser enteramente ellos mismos. En esta coyuntura, por tanto, antes de pasar adelante, hemos de considerar «el feminismo», pues éste es el que ha estado y sigue estando más profundamente interesado en la plena humanidad de las mujeres.

No hay ni puede haber un significado único de «feminismo», lo mismo que no lo hay de «cristiana», «teología» o «interpretación»; y la interpretación teológica cristiana feminista es inevitablemente tan diversa como la interpretación teológica cristiana, pero con un cariz propio.

- 
1. M. DALY, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston (MA) 1973, p. 205; cf. A. LOADES, «Beyond God the Father», en (A. Linzey – P. Wexler [eds.]) *Fundamentalism and Tolerance*, Bellew, London 1991.
  2. Por ejemplo, C. BUCHMANN – C. SPIEGEL (eds.), *Out of the Garden*, Pandora, London 1994.

Por supuesto que para ser feminista no hace falta ser de sexo femenino, por más que esto pueda sorprender a alguien. Pero una feminista procurará un cambio a mejor desde el punto de vista de la justicia para las mujeres, y esto requiere una atención minuciosa y constante a las perspectivas de las mujeres. Es preciso que dicha atención desplace el androcentrismo, que define a los varones y su experiencia como el criterio normal o neutro, y a las mujeres y su experiencia como una variante, o incluso una desviación, de esa norma. El «patriarcado» de la cita de Mary Daly es simplemente «dominio del padre», esto es, la perspectiva que unos varones poderosos tienen sobre otros varones y sobre la mayoría de las mujeres y los niños. Dicha perspectiva se debe cambiar en favor de otra más inclusiva desde el punto de vista humano, y tal cambio está inextricablemente conectado con cuestiones de reparto del poder y, por tanto, de lo esencial de la justicia. En la medida en que la Biblia legitima el patriarcado (y resultaría difícil sostener que no tiene nada que ver con tal legitimación), las feministas deben enfrentarse necesariamente a ella.

A las feministas blancas se les ha llamado duramente la atención por atreverse a hablar por las teólogas «mujeristas» hispanas, afroamericanas y del Lejano Oriente<sup>3</sup>, de manera que la interpretación feminista quizá sea particularmente sensible a las complejidades de la raza, la clase y la posición económica, así como a la influencia del género en la interpretación. Pero las relaciones de género, en su complejidad biológica, social y cultural, distinguen la interpretación feminista más allá de las fronteras de raza y de clase. La fascinación y dificultad de la preocupación por el género no estriba simplemente en el modo en que los seres humanos se relacionan entre sí, sino en el modo en que tal relación afecta a su relación con Dios y en que Dios puede serles transmitido. Los problemas relativos a la justicia para con las mujeres, y al simbolismo de género aplicado a Dios, se entremezclan en unos ejemplos más claramente que en otros, pero en todos los casos precisan de una atención sumamente cuidadosa. Cabe sostener que tanto los hombres como las mujeres padecen daños espirituales y de otro tipo cuando el simbolismo es falso o equivocado. La interpretación feminista, por tanto, es en su raíz una tarea teológica, y algunas feministas se exasperan con lo que parecen ser textos absolutamente irreductibles. Oigamos de nuevo a Mary Daly: «No deseamos ser redimidas por un dios, ser adoptadas como hijos, ni tener el espíritu del hijo de un dios artificialmente inyectado en nuestros cora-

3. Por ejemplo, M.P. AQUINO (ed.), *Our Cry for Life*, Orbis, Maryknoll (NY) 1995; C.J. SANDERS (ed.), *Living the Intersection*, Fortress Press, Minneapolis 1995; H. KINUKAWA, *Women and Jesus in Mark*, Orbis, Maryknoll (NY) 1994.

ziones gritando “¡padre!”<sup>4</sup>. Este capítulo supone una disposición a seguir luchando, pero con plena conciencia de las dificultades absolutamente reales que se han de encontrar. La interpretación feminista, sin embargo, parte del supuesto de que con ella pueden ganar todos, no sólo las mujeres.

En 1973, el blanco de Mary Daly era Phyllis Trible, y pasamos a ocuparnos de la obra de ésta como ejemplo de alguien cuyo compromiso con la Biblia es en buena parte positivo. Vale la pena señalar que la interpretación feminista empezó a florecer, no ya como reacción frente a aquellas personas, como Mary Daly, cuyo feminismo forzó su salida de sus respectivas Iglesias, sino en un momento en el que, de cualquier modo, estaban surgiendo nuevas posibilidades en el campo de la interpretación. La interpretación feminista floreció generando nueva vida cuando un texto pudo ser tratado como una unidad literaria global, más que roto en pedazos. Y existían nuevos instrumentos para encarar un texto. Así, por ejemplo, el método de Phyllis Trible está sacado de la crítica retórica. «El modo en que habla el texto y lo que dice van juntos en el descubrimiento de lo que es», escribe ella. La obra de otras intérpretes feministas utiliza la teoría de los actos de habla, la crítica de la respuesta del lector o cualquier otra disciplina adecuada que parezca ser útil. Como sucede con algunas otras intérpretes feministas, el método de Phyllis Trible está básicamente al servicio de su imaginación creativa, empleada con la esperanza de que el texto bíblico ofrezca, por decirlo así, un pasado utilizable. Otras no tienen en absoluto tanta confianza. Pueden perfectamente pensar, o bien que dicho pasado no se puede determinar, o bien que, aunque se pueda, resulta de dudoso valor para iluminar las relaciones y el simbolismo de género aplicados a Dios en el presente o futuro de nuestras Iglesias y de aquellas sociedades todavía imbuidas de los valores bíblicos.

Indudablemente, es importante comprobar el enfoque que da Phyllis Trible a los límites, pues nadie ha de suponer de antemano, sin más, lo que una nueva lectura de un texto puede o no puede ofrecernos. Las feministas necesitan todos los recursos que puedan encontrar, y todavía cabe que entre dichos recursos se encuentren los textos bíblicos, aunque en la actualidad son pocas las feministas no creyentes que suponen algo por el estilo. Puesto que las mujeres han aparecido hace relativamente poco tiempo en escena como intérpretes bíblicos (dado su recientísimo acceso a la formación teológica), quienes esperen mantener su compromiso con las tradiciones religiosas que les han nutrido valorarán especialmente la exégesis de Phyllis Trible. *God and the Rhetoric of Sexu-*

---

4. M. DALY, *Pure Lust*, Women's Press, London 1984, p. 9.

*ality*<sup>5</sup> es, por tanto, una respuesta particularmente constructiva a la insistencia de Mary Daly en que la tradición cristiana es irremediabilmente perjudicial para las mujeres. No cabe ninguna duda de que el uso de los textos bíblicos ha mantenido convicciones acerca de la inferioridad de las mujeres y, por tanto, acerca de su necesaria subordinación a los hombres; pero en los textos bíblicos mismos puede haber recursos para impugnar dichas convicciones. La crítica y la evaluación de los capítulos 2 y 3 de Génesis son de gran importancia en este apartado<sup>6</sup>. En la obra de Phyllis Trible, la vida masculina y femenina tiene su origen en Dios. «El polvo de la tierra y la costilla de la criatura terrena no son más que materiales en bruto para la actividad creadora de Dios», y la diferenciación sexual debe su origen a esa creatividad. La mujer de ese relato es una «ayuda», en efecto, pero esa palabra se aplica también al Dios que crea y nos salva. La mujer «corresponde» al hombre con pleno compañerismo, y ella es la que se muestra capaz de discutir de teología con la serpiente. La fallida escena de amor de estos capítulos queda compensada con los poemas líricos amorosos del Cantar de los Cantares, donde Dios parece retirarse cuando los amantes se redescubren a sí mismos. Así, Phyllis Trible encuentra en estos y otros textos bíblicos un significado que contribuye a revitalizar unas relaciones renovadas entre mujeres y hombres. Ella y otras intérpretes feministas, obviamente, sienten debilidad por ciertos significados e insistencias posibles dentro de la Biblia, debido a la realidad y la colectividad que viven en el momento actual. Así, ella nos proporciona el ejemplo de una intérprete feminista que busca las conexiones existentes entre el texto y el contexto de la intérprete, no como una idea sobrevenida a última hora, por decirlo así, sino como parte integrante del proceso mismo de interpretación como tal. Y no se hace ningún intento de esconder la influencia que tal interés por las relaciones entre mujeres y hombres tiene en la intérprete<sup>7</sup>. Al contrario, en la interpretación feminista, la declaración del propio interés se considera un mérito.

De especial importancia teológica es el segundo capítulo de Phyllis Trible, en el que sigue la pista de una sola metáfora (útero/compasión) que pone de relieve la imaginería relacionada con lo mujeril/femenino aplicado a Dios, metáfora que describe la realidad tanto como cualquier lenguaje aplicado a Dios. Resulta imposible exagerar la importancia de

5. *God and the Rhetoric of Sexuality*, SCM Press, London 1978.

6. Véase G. LLOYD, *The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Routledge, London 1984/1993.

7. Por ejemplo, A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

su trabajo en este caso, dada la medida en que la tradición cristiana manifiesta un malestar considerable ante la asociación de lo mujeril/femenino con lo deífico y divino. Esto es así a pesar de la regla teológica práctica según la cual Dios trasciende el sexo y el género. Además, dado que Dios es en última instancia incomprensible, se podría decir que el misterio del ser divino exige positivamente diversos nombres. Todos y cada uno de ellos podrían, pues, actuar como elemento corrector frente a la tendencia de cualquiera de ellos en particular a quedar «fijo» de tal manera que fomente la idolatría. La exégesis de Phyllis Trible se dedica a centrar nuestra atención en asociaciones, fácilmente pasadas por alto, de lo divino con lo mujeril/femenino. Dt 32,18, por ejemplo, utiliza dos metáforas para hablar de Dios. Una es «roca», y la otra deriva de los dolores de parto del nacimiento, como en la traducción de la *Revised Standard Version*: «No hiciste caso de la roca que te engendró / y olvidaste al Dios que te dio a luz». Sin embargo, es la imagen de la roca la que se ha utilizado repetidamente en el pasado. Tiene mucha importancia el hecho de que Phyllis Trible nos haya forzado a prestar atención al texto de Isaías de manera nueva<sup>8</sup>. Con la interpretación feminista descubrimos, no sólo que el «amor entrañable» de Dios va más allá del de una madre humana, cuyo amor puede acabarse, sino que la metáfora de Dios como madre puede ser directa y explícita. De los textos que analiza, Is 42,14 viene muy a propósito: «Como parturienta grito, resoplo y jadeo entrecortadamente», lo que equivale a decir que Dios sufre por el género humano como una mujer al parir. Esto no equivale a decir que la interpretación feminista no valora el lenguaje de la paternidad divina, dadas sus notas de intimidad y accesibilidad, y también de justicia (p. ej., Jn 17,25-26)<sup>9</sup>; pero es preciso respetar también el lenguaje de la «maternidad» divina, no menos que las vidas de las madres humanas.

La interpretación feminista ha destacado también la importancia de hacer una nueva valoración de las mujeres que aparecen en el texto bíblico, puesto que en este apartado la interpretación feminista ha producido obras originales y penetrantes sobre temas tales como la situación de las mujeres en el antiguo Oriente Próximo y en Israel; asimismo, ha prestado atención a los relatos en que las mujeres son el principal centro de atención, para bien o para mal. La interpretación feminista de las histo-

- 
8. Véase también: «Women and Isaiah», en (J.F.A. SAWYER [ed.]) *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; K.P. DARR, *Isaiah's Vision and the Family of God*, Westminster / John Knox, Louisville (KY) 1994.
9. J.M. SOSKICE, «Can a Feminist call God Father?», en (A.F. Kimel [ed.]) *Speaking the Christian God*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1992.

rias de Susana, Judit, Ester y Rut es un punto de partida<sup>10</sup>. Otro es imaginar y considerar detenidamente la relación existente entre Sara y Agar<sup>11</sup> y adoptar una interpretación comprensiva de Sara en su relación con su hijo Isaac. Su marido, Abrahán, está dispuesto a obedecer a Dios sacrificando al hijo de ambos, aunque Isaac es el hijo de la promesa divina. Carol Delaney cree que el significado del relato del sacrificio de Isaac estriba en el establecimiento del derecho paterno, la fundación del patriarcado<sup>12</sup>. El relato tiene, pues, como función establecer la autoridad de Dios Padre, omnipresente aunque invisible, legitimando un modo patriarcal de vida y arrumbando el valor de las mujeres como madres. Parte del material más penetrante sobre Sara se encuentra, sin embargo, no en la interpretación feminista moderna, sino en las homilías procedentes del Mediterráneo oriental de los siglos IV-VI; y el tratamiento más conmovedor de la dura prueba de Sara se puede encontrar en la exégesis judía de aquella época. Por ejemplo, y por citar brevemente: «Ojalá fuera yo un águila, o tuviera la velocidad de una tórtola, para poder ir a contemplar el lugar donde fue sacrificado mi único hijo, mi amado, para poder ver el lugar donde reposan sus cenizas, ver el sitio en que lo ataron, y traerme un poco de su sangre para consolarme con su olor». El compromiso hondamente implicado y comprensivo con los textos bíblicos no es logro exclusivo de la interpretación feminista de la época moderna<sup>13</sup>.

El relato de Sara nos deja en puertas de tener que abordar aún un tercer objetivo de la atención de Phyllis Trible. Hemos dicho que su enfoque es fundamentalmente positivo, es decir, se interesa por la Biblia como mediadora de salvación tanto para mujeres como para hombres. Ahora debemos añadir que no ha rehuído los horrores de algunos textos tales como los relacionados con la hija de Jefé y la anónima concubina de Jc 19. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*<sup>14</sup> habla de manera convincente de esclavitud y exilio (Agar), de violación y asesinato y de la muerte sacrificial de una hija a manos de su padre. La interpretación feminista encuentra una resonancia entre tales

10. Por ejemplo, A. LACOCQUE, *The Feminine Unconventional*, Fortress Press, Minneapolis 1990.

11. K.P. DARR, *Far More Precious than Jewels*, Westminster / John Knox, Louisville (KY) 1991.

12. C. DELANEY, «The Legacy of Abraham», en (M. Bal [ed.]) *Anti-Covenant*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1989.

13. S. BROCK, «Reading Between the Lines», en (L.J. Archer et al. [eds.]) *Women in Ancient Societies*, Macmillan, London 1994.

14. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, SCM Press, London 1984.

textos y las experiencias de mujeres y niños de nuestro tiempo. Así, por ejemplo, el relato de la violación de Tamar por parte de Amnón (2 Sam 13) ha cobrado vida propia en el contexto de protesta por la violencia contra las mujeres<sup>15</sup>. ¿Ayudará e instigará Dios a los opresores, o simplemente estará ausente de la difícil situación de las víctimas? ¿Quién es responsable, en definitiva, de la posibilidad de tal horror? Mieke Bal<sup>16</sup>, por ejemplo, ha liberado a las vírgenes, esposas, madres, y a las mujeres benditas pero letales del libro de los Jueces, de los confines de la «historia de la salvación» mediante una acertada hipersensibilidad al poder del lenguaje, que construye los textos en sí como instrumentos de violación de los cuerpos femeninos. Lo que es posible en la imaginación es posible en la acción –de ahí el peligro implícito de los textos–. Isaac, por ejemplo, al menos tiene un nombre y una identidad, y vive. La hija de Jefté permanece innominada, y su muerte se indica de manera brutal diciendo que su padre «cumplió en ella el voto que había hecho» (Jc 11,39). En ocasiones, las mujeres se resisten. Así, la Rispa de 2 Sam 3, una concubina violada, defendió los cuerpos brutalmente asesinados de sus propios hijos y de los hijos de Mical de los depredadores, hasta que David se vio forzado a enterrarlos, tras haberlos entregado vivos a los enemigos de la casa de Saúl para que los mataran.

¿A qué intereses pueden o podían, tal vez, servir tales textos? Danna Nolan Fewell y David Gunn<sup>17</sup> envían a las intérpretes feministas a la caza del sujeto masculino que encuentra su identidad en oposición a lo femenino ajeno. Practican una lectura a despecho de la disposición aparente del texto, aludiendo no sólo a mujeres con papeles con diálogo o papeles de figurante, sino también a las que no tienen ningún papel, pero cuya necesaria presencia se echa de menos. En otras palabras, hacen el intento de leer desde Génesis hasta Reyes como una historia de mujeres. E investigan un dato que, a su vez, es crucial para la teología: la medida en que Dios, como personaje masculino, es manifestación del sujeto masculino. Su idea principal es que, a menos que el personaje Dios sea sometido al mismo tipo de análisis crítico que los demás personajes de los textos, hay un aspecto de la lectura que se está rehuyendo y que se debe acometer. Cabe sostener que el modo en que se simboliza a Dios representa ciertas normas sociales y las reafirma, lo cual tiene a su vez un efecto sobre la noción que los varones tienen de sí mismos y sobre la

15. P. COOPER-WHITE, *The Cry of Tamar*, Fortress Press, Minneapolis 1995.

16. M. BAL, *Death and Dissymmetry*, University of Chicago Press, Chicago / London 1988.

17. D.N. FEWELL – D.M. GUNN, *Gender, Power and Promise*, Abingdon Press, Nashville 1993.



noción que tienen de las mujeres. ¿Nos quedamos de verdad con «una subjetividad dominante construida a costa de la mujer como Otro»?<sup>18</sup>. Quienes pretendan eludir por el momento tan desagradables cuestiones teológicas tal vez deseen seguir la táctica de Cheryl Exum en *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*<sup>19</sup>. Esta autora trata la Biblia como una realidad cultural y no como un objeto religioso, como profundamente androcéntrica y como una realidad en la que con frecuencia se hace hablar y actuar a las mujeres contra sus propios intereses. Se descubre que el patriarcado tiene dificultades a la hora de justificar la subyugación que ejerce sobre «otros», pero algunas mujeres aprenden a resistir. También las lectoras deben aprender, sin embargo, a resistir a sus propios modos de leer el texto que violan aún más a los personajes femeninos. Así, lo que ahora se somete a estudio son también los intereses de género de los intérpretes. Debemos ver a Betsabé, por ejemplo, como la víctima de una violación; a Dalila, amenazada y sobornada para hacer por los filisteos el trabajo de éstos. Sólo la interpretación feminista puede empezar a restaurar la dignidad de las mujeres como aquellas en las que se puede confiar, a las que no se puede manipular o intimidar fácilmente y a las que no cabe considerar peligrosas hasta el punto de que su sexualidad haya de permanecer sometida al control masculino. La obra de Cheryl Exum, *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*<sup>20</sup>, efectúa otro cambio a la hora de evaluar las propensiones de género en la interpretación. ¿Qué afirmaciones diferentes hacen los textos bíblicos sobre lectoras y lectores, por ejemplo, y qué sucede cuando se añaden imágenes visuales (pintura, película) a la mezcla? El cuerpo femenino puesto como objeto del deseo masculino incide a su vez en nuestros propios problemas sociales. ¿Y qué pensar de la «pornografía profética», esto es, de los textos en que Dios aparece como sujeto, y el objeto de su violencia sexual es personificado por Israel/Judá/Jerusalén? Aunque la Biblia se entienda como realidad cultural, resulta inevitable reconocer que ciertos textos plantean problemas teológicos, y esto, por supuesto, se opone diametralmente a la insistencia positiva y constructiva de Phyllis Trible en la importancia de las metáforas «maternas» aplicadas a Dios. Las valoraciones ambivalentes y contradictorias de las relaciones hombre-mujer tienen importantes

18. *Ibid.*, p. 116. Véase también R. WEEMS, *Battered Love*, Fortress Press, Minneapolis 1995 (trad. cast.: *Amor maltratado: matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, DDB, Bilbao 1997).

19. «Fragmented Women, Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives»: *Journal for the Study of the Old Testament Supplements* 163 (JSOT Press, Sheffield 1993).

20. *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.

consecuencias para nuestra teología. En principio, no hay razón para pensar que la honradez a este respecto haya de ser un logro de la interpretación feminista, pero parece serlo.

Hasta ahora nos hemos centrado en textos del «Antiguo Testamento», y hay que hacer hincapié en que las intérpretes feministas cristianas deben «leer» a Débora, María, Yael, Rut, Ester (y Judit en los deuterocanónicos<sup>21</sup>) junto con feministas judías, para evitar que la interpretación quede inficionada de antisemitismo. Ciertamente, no hay justificación alguna para considerar a las judías distintas de las cristianas, representadas desde una óptica negativa, ni para suponer que la desvalorización de las mujeres se puede atribuir al judaísmo más que a la herencia cristiana. Es la Biblia en su conjunto la que necesita el tipo de análisis feminista que acabamos de indicar. El Nuevo Testamento mismo no está precisamente libre de indicios de violencia amagada o encubierta contra las mujeres. El ejemplo más claro es el de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11), cuando se yuxtapone e ilumina con reportajes sobre la lapidación de una mujer iraní en 1990, reportajes como el contenido en la obra de Luise Schottroff *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*<sup>22</sup>. Podríamos añadir que la tradición cristiana está repleta de ejemplos de desvalorización de las mujeres en ciertos aspectos (por ejemplo, la transformación de la figura de María de Magdala en prostituta), lo cual las hace vulnerables a la intimidación, cuando no a las amenazas de muerte. Un texto como el «código doméstico» de 1 Pe 3 ciertamente se asociaba con la intimidación física.

Tanto en este libro como en *Let the Oppressed Go Free*<sup>23</sup> encontramos en la obra de Luise Schottroff otro elemento importante de la interpretación feminista, a saber, la atención a la historia social, las estructuras opresoras y la posibilidad de transformarlas. Una conciencia feminista transformada requiere atender a aspectos de la vida de importancia fundamental, como la relación entre trabajo y dinero, o la repercusión de la enfermedad en la vida de la gente cuando ésta no tiene más recurso que su salario. La posibilidad de resistencia se vuelve fundamental para la liberación respecto de circunstancias degradantes, y más para mujeres y niños. Así, poner los textos bíblicos en un contexto socioeconómico, en modo alguno significa relegarlos al pasado, sino que los alinea con el

21. Por ejemplo, T. CRAVEN, «Tradition and Convention in the Book of Judith», en (A. Loades [ed.]) *Feminist Theology. A Reader*, SPCK, London 1990/1996 (trad. cast.: *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997).

22. *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*, SCM Press, London 1995.

23. *Let the Oppressed Go Free*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1991.

presente de tal modo que genera una crítica social dura y justificable. ¿Qué tiene que ofrecer la «tradición de Jesús», por ejemplo, al mundo laboral de las mujeres que son prostitutas?<sup>24</sup> De tal crítica social, sin embargo, procede la afirmación teológica de Luise Schottroff de que «revelación» puede significar que la acción de Dios se hace visible en el trabajo que las mujeres realizan para que la vida siga. Su interpretación feminista ofrece muchos comentarios esclarecedores, por ejemplo, sobre la sombría pobreza de esas aldeas, de las que podían surgir profetisas y profetas itinerantes, y sobre el modo en que el trabajo de esclavos y libres se vuelve invisible al ser atribuido a sus amos. Éstos pueden llegar a desempeñar un papel decisivo en mantener a los demás, no sólo desempleados y pobres, sino tratados como si fueran los culpables de su propio apuro. Flp 2,2-11 se convierte en un texto «de resistencia» que, a su vez, provoca resistencia al texto como tal. Si se entiende como confesión de las mujeres y hombres pobres y de las esclavas y esclavos con que Cristo se relacionaba, estos grupos de seres humanos pueden verse a su vez fortalecidos por Cristo para cooperar en su propia liberación.

Luise Schottroff nos acerca también al mundo de la familia rural, en la que las manos de las mujeres que trabajan se hacen visibles, pues trabajan en la agricultura, en el comercio, en la producción textil, en la pesca y en la venta callejera. La parábola de la mujer que busca una moneda perdida tiene su origen en la situación de quienes no poseen tierras, situación en la que las mujeres deben obtener comida para sí y sus hijos, y para quienes son demasiado viejos para trabajar. Esto lo hacen, bien con su propio trabajo remunerado (en el que necesitan el doble de tiempo que un hombre para ganar la misma cantidad), bien complementando el sueldo lamentable de un marido menesteroso. Se arroja así nueva luz sobre la tenacidad con que la viuda perseverante se enfrenta a un juez que se niega a ocuparse de la difícil situación de alguien a quien se ha privado del fundamento económico de su vida. ¿Hasta qué punto tiene que ser diferente la respuesta de una mujer ante la amenaza intimidatoria descrita en Mt 5,39-41? También son dolorosos los «ayes» sobre las mujeres de los pasajes escatológicos de los evangelios cuando se relacionan con lo que sabemos de la conducta de los hombres «nacidos libres» en tiempos de guerra, tanto en su época como en la nuestra. Nos vemos enfrentados al desafío supremo de una mujer que da muerte a su propio hijo en protesta contra los soldados saqueadores de su «propio» bando. Y se puede ver de nuevo cómo las profetisas menesterosas de la ciudad portuaria de Corinto, por ejemplo, podían animarse perfectamen-

---

24. M. DAVIES, «On Prostitution», en (M.D. Carroll et al. [eds.]) *The Bible in Human Society*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

te con el texto que conocemos como el «Magnificat», atribuido a una campesina también menesterosa<sup>25</sup>.

La aportación más destacada a la interpretación feminista del Nuevo Testamento es, sin embargo, la obra de Elisabeth Schüssler-Fiorenza, la primera mujer que ha presidido la Sociedad de Literatura Bíblica. Su obra *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*<sup>26</sup> ha marcado un hito en la interpretación feminista. Para ella, la revelación y la autoridad se encuentran en las vidas de aquellos cuya causa ha adoptado Dios (aunque quizá debamos añadir: hasta donde se nos alcanza), como son los pobres y las mujeres oprimidas. Esto suena a teología de la liberación, pero en realidad es un sentido de «liberación» prácticamente inventado, más que asumido, por las intérpretes feministas, puesto que la teología de la liberación como movimiento apenas ha empezado a centrar su atención de modo explícito en la difícil situación de las mujeres, pese a su preocupación por los pobres, que son predominantemente mujeres. Para Elisabeth Schüssler-Fiorenza, la interpretación feminista implica trabajar desde la perspectiva de las oprimidas, que también pueden encontrar fuerza haciendo frente a su opresión y resistiéndose a ella –idea que hemos encontrado ya en la obra de Luise Schottroff–. La fuerza y el poder de las mujeres no están simplemente frente a los textos bíblicos, sino que abren caminos creativos para leerlos que permitirán a los lectores superar la ambivalencia de la tradición cristiana con respecto a las mujeres. Un supuesto fundamental de *En memoria de ella* es que las mujeres como Iglesia pueden afirmar a Jesús y la praxis de la Iglesia más primitiva como prototipo de su propia historia, abierta a una futura transformación. El pasado no está a nuestra espalda, como un arquetipo al que debamos ajustarnos, sino que, en el mejor de los casos, es un prototipo, aun cuando plenamente recuperado. No sólo están abiertos en principio a una nueva configuración el simbolismo y las metáforas aplicados a Dios, sino también, inevitablemente, la eclesiología y el ministerio. Las intérpretes feministas se ocupan cada vez más de las posibles y numerosas consecuencias de su trabajo, sobre todo para mantener su propio y hondo compromiso con el cristianismo y la Iglesia.

25. Véase también: A.C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, Fortress Press, Minneapolis 1990; K.J. TORJESEN, *When Women were Priests*, Harper San Francisco, San Francisco 1993 (trad. cast.: *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1997); F.M. GILLMAN, *Women who Knew Paul*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1992.

26. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York 1983 (trad. cast.: *En memoria de ella. Reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989).

*En memoria de ella* tiene una notable introducción, a modo de reconsideración del relato del evangelio de Marcos en que la mujer unge la cabeza de Jesús, realizando un signo-acción profética. Pese a las palabras de Jesús de que dondequiera que se predicara el Evangelio se contaría en memoria de ella lo que había hecho, ni su nombre ni otros detalles de esta historia llegaron a formar parte del acervo de los conocimientos evangélicos. Elisabeth Schüssler-Fiorenza insiste, sin embargo, en que el Evangelio no se puede proclamar si no se recuerda a las discípulas y lo que éstas hicieron. La historia cristiana primitiva precisa de una minuciosa reconstrucción desde el punto de vista de la historia de las mujeres, y el texto bíblico en modo alguno coincide en su extensión con la realidad y la historia humanas. La autora rechaza, por tanto, no simplemente la violencia patriarcal contra las mujeres y la subordinación de éstas, sino la práctica erradicación de las mujeres de la conciencia histórica y teológica. Rescatar a aquellas cuyas huellas casi han sido borradas es un asunto peliagudo, pero ella se esfuerza en recuperar del texto todas las pistas que puedan expresar las luchas de las mujeres por la liberación e impugna en todos los puntos posibles a quienes relegan a las mujeres a una categoría marginal dentro de la Iglesia y de la teología. Su método depende de una visión igualitaria que no es precisamente característica del cristianismo tal como lo hemos conocido por experiencia, al margen de sus aspiraciones. Al recuperar el pasado como historia inclusivamente humana, ayuda también a esclarecer cómo es eso de encarnar una conciencia confundida y confusa, parcialmente feminista, dentro de unos confines opresivos.

Su esperanza inequívoca es que, al prestar atención al movimiento iniciado por Jesús de Nazaret y las mujeres y hombres con él relacionados, podamos encontrar recursos para pasar al mutuo reconocimiento de la plena dignidad y valor de todos los seres humanos. Puede ser, en efecto, que su esperanza para el futuro la lleve a encontrar en el primitivo movimiento cristiano más de lo que se puede afirmar de forma justificada. La razón de su búsqueda es que aquellas personas para las que estos textos son importantes, y que no pueden verlos como meramente «prototípicos» en las relaciones que presentan o en las metáforas que aplican a Dios, los usen como «autoridad» para su negativa a negociar la crítica feminista de la Iglesia. Bien puede ser que nunca las mujeres hayan sido visibles y audibles y hayan gozado de autoridad en la Iglesia, y que los cambios que las mujeres buscan no puedan ser justificados por los textos bíblicos. Para Elisabeth Schüssler-Fiorenza, sin embargo, ambos sexos fueron indispensables en las incipientes actividades misioneras del «movimiento de Jesús» y en su intento de abrirse camino en una sociedad esclavista que vivía según ciertos códigos domésticos. Es innegable

que tales códigos han tenido, y quizá tengan todavía, sus aplicaciones en algunos contextos. Lo que *En memoria de ella* sostiene es que la limitación de los papeles de las mujeres, pese a la experiencia vivida de algunas de las alternativas que originariamente se les ofrecían, fue volviendo a restringir gradualmente lo que podían hacer, tanto en el contexto religioso como en el social. Una representación fiel del discipulado y del liderazgo apostólico de las mujeres es importante para animar a las mujeres a proseguir en sus esfuerzos por hacer suya la práctica de Jesús del amor y el servicio, de manera que también ellas puedan ser vistas como la imagen y el cuerpo de Cristo. En esta modalidad de interpretación feminista, los textos bíblicos no se pueden tratar únicamente como suministradores de pistas relativas al modo de encontrar sentido a nuestro mundo; esto debe quedar claro, pues lo que ha provocado este intento de reconstruir el pasado, tal como se puede encontrar en *En memoria de ella*, es la lucha de las mujeres por la justicia. La interpretación feminista, en este caso, sólo reconoce autoridad en aquello que llama a las mujeres a llegar a ser más plenamente ellas mismas.

Una sección muy importante de *En memoria de ella* se titula «El Dios-Sofía de Jesús y el discipulado de las mujeres», y es inevitable y oportuno que la interpretación feminista del Nuevo Testamento ponga su atención en la cristología. La noción de «Dios-Sofía» es importante para expresar la misericordiosa bondad de lo divino mediante un uso selectivo de la teología «sapiencial» judía, que posiblemente utilizaba elementos de lenguaje relativos a una «diosa» para hablar de Dios, e hizo posible la invitación de Jesús a las mujeres para que se hicieran discípulas suyas. Como mínimo, una intérprete feminista reciente está mucho menos segura que Elisabeth Schüssler-Fiorenza (en 1983, en todo caso) acerca del peso que se debe conceder a las tradiciones «sapienciales» en una cristología bíblica interpretada al modo feminista. La lectura de Judith E. McKinlay del evangelio de Juan<sup>27</sup>, en línea con la tradición sapiencial, indica que el tema «sapiencial» de dicho evangelio expresa, no lo femenino-divino, sino el estadio final de un larguísimo proceso de masculinización de la sabiduría. Como ocurre con la interpretación feminista de los textos de la Biblia hebrea, por tanto, es preciso ocuparse de las maneras en que la dimensión femenina de lo divino se ha visto superada por su masculinización. Huellas de esa dimensión femenina pueden estar adheridas al Jesús del evangelio, pero la «sabiduría» nunca queda totalmente expresada con sus invitaciones al agua, el alimento y el vino, representaciones todas ellas de la vida que somos instados a escoger e invitados a tomar.

---

27. J.E. MCKINLAY, *Gendering the Host*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.

En los primeros años de la última década del siglo xx, Elisabeth Schüssler-Fiorenza puso también en circulación el término «kyriarquía» (dominio del señor) en sustitución de «patriarcado»; así, «kyriocentrismo» denota el marco que legitima ciertas estructuras sociales y sistemas de dominación y es legitimado por ellos. En *Miriam's Child, Sophia's Prophet*<sup>28</sup> centra su atención en la ejecución de Jesús y la teología de la cruz. La interpretación feminista de la Escritura y de la doctrina es hondamente crítica con las tradiciones que encarecen el sufrimiento voluntario de la violencia, aun cuando dicho sufrimiento sea supuestamente redentor, ya que siempre sirve a los intereses «kyriarcales». Utilizando la crítica de las formas en beneficio de la interpretación feminista, pone de manifiesto la medida en que la Escritura teologiza y cristologiza el sufrimiento y el trato injusto, cuando los primeros cristianos intentaban encontrar un significado en la ejecución de Jesús. Tales explicaciones primitivas emplean diversas fórmulas para dar sentido a lo que había sucedido, y el discurso cristológico feminista de nuestra época se entiende perfectamente como otra «práctica retórica religioso-política», en buena parte del mismo modo que esas formulaciones primitivas. El lenguaje pretende dar valor a una no-persona deshumanizada y reconstituir la dignidad, acción y recuerdo de los asesinados. La resurrección supone, pues, una reivindicación política y real de la lucha por un mundo libre de injusticia. Leyendo con el mismo principio vigente en *En memoria de ella*, se ha de suponer que las mujeres configuraron activamente la primitiva donación cristiana de sentido, a menos que se pueda demostrar lo contrario. Resulta sorprendente que a mujeres concretas se les asigne un papel destacado en los relatos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. De particular importancia es la proclamación de Jesús como el Resucitado acreditado, «que va delante de nosotros», proclamación relacionada con la tumba vacía y hecha con vistas al futuro. El evangelio atribuido a «Mateo» combina tradiciones de la narración de la tumba vacía, y de la pretensión legitimadora de «haber visto al Resucitado», con un lugar principal concedido a las mujeres testigos. Los discursos feministas sobre la pasión y la cruz tienen, pues, que situarse dentro del «espacio abierto» de la tumba vacía y el «camino a Galilea», no delimitado de antemano, para experimentar y proclamar el poder divino que intensifica la vida.

Tras esta rápida visión de conjunto, una conclusión adecuada puede ser pedir con insistencia que se preste atención a la reivindicación asociada con la interpretación feminista, que no sólo es un modo estimulante de leer los textos, sino que además posee un gran potencial para per-

---

28. *Miriam's Child, Sophia's Prophet*, SCM Press, London 1994.

suadernos a considerar de manera diferente nuestras relaciones y, lo que es aún más importante, para simbolizar de modo nuevo a Dios. Todavía queda, sin embargo, mucho por andar antes de que se practique de forma tan integrada en las estrategias de interpretación que ya no sea distinguible como un género aparte.

\* \* \*

### Para seguir leyendo

- EXUM, C., «Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives»: *Journal for the Study of the Old Testament Supplements* 163 (JSOT Press, Sheffield 1993).
- EXUM, C., *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- NEWSOM, C.A. – RINGE, S.H. (eds.), *The Woman's Bible Commentary*, SPCK, London 1992 (incluye ensayos sobre cada libro de la Biblia, los deuterocanónicos y los primeros escritos extracanáonicos, y también valiosas bibliografías).
- SCHOTTROFF, L., *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*, SCM Press, London 1995.
- SCHOTTROFF, L., *Let the Oppressed Go Free*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1991.
- SCHUSSLER-FIORENZA, E., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York 1983 (trad. cast.: *En memoria de ella. Reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989).
- SCHUSSLER-FIORENZA, E., *Miriam's Child, Sophia's Prophet*, SCM Press, London 1994.
- SCHUSSLER-FIORENZA, E. (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 1: *A Feminist Introduction*, Crossroads / SCM Press, New York / London 1993; *Searching the Scriptures*, vol. 2: *A Feminist Commentary*, Crossroads / SCM Press, New York / London 1994.
- TRIBLE, Ph., *God and the Rhetoric of Sexuality*, SCM Press, London 1978.
- TRIBLE, Ph., *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, SCM Press, London 1984.