



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 2

CTX 124 GÉNERO E IDENTIDAD

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. "Género, religión y poder kyriarcal".
Vida y Pensamiento 32, no. 2 (2012): 35-74.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

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.

1

Género, Religión y Poder Kyriarcal

Los estudios académicos de mujeres comenzaron por designar el poder político-cultural presente en nuestro mundo como patriarcado, que literalmente significa el dominio del padre de la familia, pero entendido generalmente como el dominio de los hombres sobre las mu/jeres.¹ Sin embargo, desde mediados de 1980, esta categoría clave del análisis feminista ha sido reemplazada por la de género. En los años /70, los estudios académicos

1 Ann Oakley, *Sex, Gender, and Society* (New York: Harper & Row, 1972); Rosemary Radford Ruether, "Patriarchy," en: Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, eds., *An A to Z of Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)173-174); Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Basil, 1990). Ver por ejemplo: Ernst Bornemann. *Das Patriarchat - Ursprung und Zukunft unseres Gesellschafts-systems*. (Frankfurt am Main: Fischer, 1991); Maria Mies. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour* (New York: Palgrave, 1999); Lorraine Code, "Patriarchy", en: Lorraine Code, ed., *Encyclopedia of Feminist Theories* (London: Routledge, 2000), 378-379; Pierre Bourdieu. *Masculine Domination*. Translated by Richard Nice. (Stanford: Stanford University Press, 2001).

de mujeres distinguieron los roles sociales de género del sexo biológico; para mediados de los años /80, los Estudios de Género emergieron como una disciplina particular de investigación que cuestiona creencias aparentemente universales acerca de las mu/jeres² y los hombres, e intenta desenmascarar las raíces culturales, societales y políticas del género. Es interesante observar también que, la analítica del género emerge cuando la globalización neoliberal y el discurso académico postmodernista ganan terreno alrededor del mundo.

Las especialistas en estudios académicos de mujeres objetaron al principio la introducción de esta categoría analítica, porque no articulaba más el hecho de que las mu/jeres fuesen el punto focal del análisis feminista. Además, al reemplazar las categorías analíticas feministas de *patriarcado* y *androcentrismo* (ideología centrada en el varón) por la de género, la cuestión de las relaciones de poder cambió y a menudo se eclipsó. Género se ha convertido en una categoría analítica junto a raza, clase, edad o colonialismo, lo que ha conducido a un acercamiento que ‘suma las opresiones’ de diversas estructuras de dominación, que actúan una al lado de la otra y constituyen diferentes esquemas dualistas de análisis. Esta analítica dualista de género, también ha convertido la noción de diversidad en un factor más, sumándola a los marcadores de dualistas de identidad.

² Escribo mu/jeres en esta forma con el fin de visibilizar el hecho de que personas marcadas como mu/jeres no tienen una esencia en común, y son sumamente diversas, y también con la idea de combatir el lenguaje marcado por el género que usa men (hombres) pero no mu/jeres como un marcador genérico inclusivo.

Género³

La palabra *género* se deriva del latín *gener* (género, nacimiento, raza, especie, sexo), y ha sido tradicionalmente referida a un rasgo gramatical distintivo de las lenguas indoeuropeas para clasificar sustantivos, pronombres y modificadores en grupos arbitrarios (masculino, femenino, neutro). Un significado más reciente de la palabra la asocia o equipara a la de sexo biológico.

En las sociedades Occidentales se considera que existen dos sexos –masculino y femenino–. Ellos son comprendidos usualmente, en una forma esencialista, como mutuamente excluyentes y, en el mejor de los casos, como complementarios: una persona es mujer u hombre pero no ambas. Las palabras *hombres* y *mul/jeres* connotan agentes sociales, mientras que *masculino* y *femenino* o *varón* y *hembra* expresan ideales culturales y religiosos, valores y estándares apropiados al género de la persona. El constructo cultural de *masculino* y *femenino* o *varón* y *hembra*, constituye el sistema Occidental de género/sexo que determina sexo en términos de género, y construye mundos simbólicos en térmi-

3 Compañeras de diálogo en este capítulo son: Marjorie Agosín, ed. *Women, Gender, and Human Rights: A Global Perspective* (Rutgers: Rutgers University Press, 2001); Dennis Baron, *Grammar and Gender*. (New Haven: Yale University Press, 1986). Hadumond Bussmann and Renate Hof, (eds). *Genus. Geschlechterforschung/ Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch* (Stuttgart: A. Kröner Verlag, 2005); Judith Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. (New York: Routledge), 1990; Judith Butler. *Undoing Gender* (New York, 2004); Teresa De Lauretis, *Technologies of Gender*. (Bloomington: Indiana University Press, 1987); Bell Hooks. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston: South End Press, 1990); Judith Lorber. *Paradoxes of Gender* (New Haven: Yale University Press, 1990); Stephen D. Moore y Janice Capel Anderson, eds. *New Testament Masculinities. Semeia Studies* (Atlanta: SBL, 2003) y mi artículo: “Gender, Sprache und Religion: Feministisch –Theologische Anfragen.” In *Erträge. 60 Jahre Augustana*. (Neuendettelsau: Augustana Hochschule e.V., 2008): 83-90.

nos de valores de género. Género no es por tanto algo *dado* por la biología o por una divinidad, sino un constructo socio-político, un principio de clasificación que genera significados psicológicos, sociales, culturales, religiosos y políticos, y estructuras de identidad sexual y biológica.

Si uno no distingue entre sexo como algo biológicamente dado y género como un constructo cultural, sino que ve ambos, sexo y género como constructos socio-políticos, se puede analizar el sistema global de sexo/género como una estructura cultural y simbólica de representación que se ha llegado a convertir en una especie de sentido común. Como una estructura ideológica, el género naturaliza activamente el sistema.

El lenguaje de género en cambio, expresa relaciones de poder y reinscribe las presunciones culturales y religiosas de género. Los lenguajes y discursos androcéntricos occidentales no sólo marginalizan a las mu/jeres o las eliminan de su memorias históricas. Como lenguajes kyriocéntricos (del griego *kyrios*, que significa emperador, señor, amo del esclavo, esposo, y del griego *archein* que significa gobernar o dominar), ellos también construyen el significado de ser mujer o ser hombre, diferentemente. Por lo tanto, los estudios feministas en general y los estudios religiosos en particular, nos plantean un problema lingüístico: la función perturbadora del lenguaje kyriocéntrico.

El lenguaje gramaticalmente masculino funciona como el así llamado lenguaje genérico. Esta convención del lenguaje obscurece la presencia de las mu/jeres. Las mu/jeres son subsumidas bajo un tipo de lenguaje masculino, tal como en el caso de los términos ciudadanos, presidentes,

directores, que representa no solo un lenguaje masculino, pero un lenguaje kyriocéntricamente determinado. Con el propósito de hacer consciente la violencia lingüística del así llamado lenguaje genérico centrado en el varón, yo uso el término “Mu/jeres” y no el término “hombres” en una forma inclusiva. Sugiero que cuando se lee mu/jeres se debe entender en un sentido genérico inclusivo. En inglés mu/jeres (wo/men) incluye a los hombres (men), ella (she) incluye a él (he), y hembra (fe/male) incluye al varón (male) sin embargo, este juego de palabras es posible solamente en inglés y no en español o alemán, lo que hace esta forma de hablar y escuchar genéricamente inclusiva muy difícil.

Los estudios feministas de lenguaje han propuesto que los sistemas de lenguaje kyriocéntricos en Occidente (es decir centrados en el varón, padre, señor, amo), entienden el lenguaje tanto en forma genérica como en forma específica de género. Las mu/jeres deben pensar siempre al menos dos veces, sino tres, y decidir si nosotras estamos implicadas o no por los así llamados términos genéricos, tales como “hombres, humanos, costarricenses”.

Usar mu/jeres como un término genérico inclusivo invita a los lectores masculinos a aprender a como “pensar dos veces”, y experimentar lo que significa no ser aludidos explícitamente. Dado que las mu/jeres tenemos que decidir siempre si estamos aludidas o no, considero un buen ejercicio espiritual para los hombres, adquirir la misma sofisticación y aprender como involucrarse en el mismo proceso hermenéutico de “pensar dos veces”, y preguntarse si ellos están implicados cuando hablo de mu/jeres. Dado que de acuerdo a Wittgenstein, los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo,

tal cambio en los patrones del lenguaje es un paso muy importante hacia la comprensión de una nueva consciencia feminista.

Sin embargo, no debe pasarse por alto que el significado del marcador mujer es inestable y cambiante: no depende tanto de su relación de sexo y género, como del contexto sociopolítico de tiempo y espacio en el que éste es empleado. Por ejemplo, el término mujer es utilizado hoy de modo intercambiable con el de femenino, y así se ha convertido en un término genérico basado en el sexo, aunque hasta hace poco era aplicado solamente a las mujeres de clase baja. Se puede percibir la ambigüedad histórica del término mujer más fácilmente, si uno lo compara con el de dama, un apelativo que fácilmente revela su sesgo colonial de raza y clase. El término dama no ha sido restringido solamente a mu/jeres de clase alta y educación refinada, sino que simboliza la verdadera feminidad. Una afirmación tal como “los esclavos no eran mu/jeres” ofende nuestro sentido común, mientras que una afirmación tal como “los esclavos no eran damas” tiene perfecto sentido.

La dama, la dueña de esclavos y la madre son “la otra” del señor, el amo de esclavos y el padre. Todas las otras mu/jeres son marcadas como inferiores por raza, clase, religión o cultura y, como “las otras” de “el otro”, no son mencionadas del todo. Se puede ilustrar como funciona este lenguaje supuestamente genérico con referencia, por ejemplo a anuncios publicitarios en los que leemos cosas tales como: “la universidad X es una institución de acción afirmativa, y recibe solicitudes de africanos, asiáticos, hispanos, nativo-americanos y mu/jeres”, como si estos tipos de personas fuesen todos varones, y las mu/jeres tuviesen solo vínculo de género pero no perteneciesen a

ningún grupo minoritario étnico o racial. Las mu/jeres africanas, asiáticas, hispanas o nativo-americanas son por lo tanto doblemente invisibilizadas en los sistemas de lenguaje de género.

Las clasificaciones sociopolíticas de género como las gramaticales, no siempre corresponden a la clasificación biológica de sexo. Los antropólogos han señalado que no todas las culturas y lenguajes conocen solamente dos géneros o sexos, y los historiadores del género han señalado que aún en la cultura Occidental el sistema de género-sexo dual es de origen moderno. Thomas Laqueur⁴ por ejemplo, ha sostenido que un cambio decisivo tuvo lugar en la modernidad: un cambio del antiguo modelo de un sexo al presente modelo dicotómico de dos sexos. Se creyó en algún tiempo que las mu/jeres tenían el mismo sexo y genitales de los varones, excepto que las mu/jeres lo tenían dentro de sus cuerpos, mientras que los varones lo tenían fuera de él. En este modelo de un sexo, la vagina fue entendida como un pene interior; los labios vaginales como un prepucio; el útero, como una especie de escroto y los ovarios como testículos. No el sexo biológico sino el género, era la categoría primaria que determinaba el orden de las cosas.

Lo que significaba ser hombre o mujer en el antiguo modelo de un sexo, era algo determinado por el rango social y por el lugar ocupado en la familia, no por los órganos sexuales. En su condición de hombre libre o mujer esclava, una persona cumplía con el rol cultural que era propio de su estatus social, pero esto no era pensado como

⁴ Thomas Laqueur. *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

algo que pertenecía a uno de dos sexos inconmesurables. No era el sexo sino el estatus social de un varón libre de élite, propietario y cabeza de familia, lo que determinaba su estatus de género superior. Por ello, en la antigüedad no hubo necesidad de recurrir a la diferencia sexual para justificar la pretensión de que las mu/jeres nacidas libres eran inferiores a los varones nacidos libres. Más bien, por el hecho de que las mu/jeres nacidas libres eran subordinadas, su “naturaleza” se consideraba inferior.

El modelo de dos sexos (la noción de que hay dos sexos opuestos y estables), emerge a partir de la Ilustración del siglo XVIII. Se creía comúnmente que la vida económica, política y cultural de las mu/jeres y los varones, así como sus roles de género, estaban basados en dos sexos que eran biológicamente dados. Del mismo modo que en la antigüedad el cuerpo era visto como un reflejo del orden cósmico, en la modernidad el cuerpo y la sexualidad eran vistos como representando y legitimando el orden socio-político. Los cambios políticos y sociales introducidos por la modernidad produjeron el paso del modelo de un sexo al modelo asimétrico de dos sexos, del mismo modo que se engendraron teorías de inferioridad racial. Dado que las declaraciones de la Ilustración acerca de la democracia y la igualdad, excluían a las mu/jeres nacidas libres y a los varones subordinados de una ciudadanía plena, se requería de nuevos argumentos si los varones libres de élite iban a justificar la exclusión de las mu/jeres de élite del dominio público.

La promesa de la democracia, de que las mu/jeres y los varones privados de sus derechos civiles eran ciudadanos plenos, generó nuevos argumentos antifeministas basados en la naturaleza, la fisiología, y la ciencia. Aquellos que se

oponían a la participación democrática de mu/jeres libres, por ejemplo, buscaron evidencia en la ineptitud física y mental de estas para la esfera pública, argumentando que los cuerpos y la biología de las mu/jeres no las hacía aptas para participar en tales actividades. Los mismos argumentos fueron dados respecto de los varones subordinados y los pueblos colonizados.

La teoría de ámbitos separados para varones y mu/jeres surgió junto con el modelo de género de sexo dual. En los discursos de la Ilustración, las mu/jeres de élite no eran vistas más como hombres disminuidos, sino como totalmente diferentes de y complementarias a los varones, como seres de una “raza más pura”, como una “especie angélica”, menos afectada que los varones por los impulsos y los deseos sexuales. Con las mu/jeres excluidas de la nueva sociedad civil, las diferencias físicas y morales entre los varones y las mu/jeres fueron concebidas de tal modo que las mu/jeres de élite y los pueblos subordinados fueron excluidos de los ámbitos de decisión política. Dos géneros-sexos inconmesurables fueron el resultado de estas prácticas ideológicas. Sin embargo, no debe pasarse por alto que estos constructos de identidad de género aplican, primariamente, a las élites burguesas de varones y mu/jeres.

En resumen, el género es tanto una institución socio-política como una representación ideológica. El supuesto de que las diferencias de género-sexo son naturales, funciona como un marco pre-construido de significado para individuos e instituciones culturales. Al presentar un sistema de género-sexo masculino y femenino como universal, este marco pre-construido de significado obscurece la realidad de que, la misma noción de dos

sexos es un constructo sociopolítico para mantener la dominación más que una esencia biológica. No todas las culturas conocen dos sexos ni tienen lenguajes marcados por el género. Las diferencias sexuales dependen de prácticas de comunicación socioculturales y pueden ser por lo tanto, desarrolladas diferentemente o modificadas.

Los trabajos feministas contemporáneos sobre género, intentan desenmascarar los juegos políticos de este modelo de género-sexo actual. Teresa de Lauretis, por ejemplo, sostiene que el género es el producto de varias terminologías sociales, de discursos institucionales, y de prácticas de la vida diaria. El género como un constructo sociocultural no connota una realidad biológica, antropológica o psicológica dada, sino un marcador semiótico que asigna significado a los individuos dentro de una sociedad.

Los individuos reconocen el género y atribuciones de género apropiadas porque son reales para ellos. Así, el género no es sólo un producto y un proceso de representación, sino también de auto-identidad. El reconocimiento de la misma participación de las mu/jeres en la construcción de género, hace posible ver que el género puede ser también deconstruido o construido diferentemente. Entender el género como producto y como proceso, hace posible para la teoría feminista analizar la masculinidad y la feminidad cultural con la idea de modificarlas.

Las expectativas de género comúnmente aceptadas, definen géneros reconocidos socialmente en una sociedad dada. La división del trabajo basada en el género asigna el trabajo de acuerdo al género, mientras que el parentesco explica los derechos familiares y las responsabilidades propias para cada género. Las normas de género prescriben

conductas y asignan prerrogativas. Los controles sociales, que gratifican conforme al comportamiento y estigmatizan las conductas aberrantes, producen personalidades que responden a los dictados culturales de género. Finalmente, la imagería e ideología de género, las representaciones culturales de género en las producciones artísticas, el lenguaje simbólico y su reforzamiento por medio de la ley, las costumbres y la religión, legitiman y fundamentan los estatus de género dominantes.

Por ejemplo, el ethos moderno de la feminidad, que prescribe que las “buenas” mu/jeres realizan trabajos no pagados tanto dentro como fuera de la familia, inculca el amor desinteresado, la preocupación abnegada y el amor bondadoso como virtudes femeninas. El ethos de la “verdadera feminidad” define la naturaleza de la mujer como “siendo para otros”, en un tipo de maternidad espiritual o factual. Mientras que los varones son medidos por los estándares masculinos de auto-assertividad, independencia, poder y control, las mu/jeres son llamadas a cumplir con su verdadera naturaleza y destino en el auto-sacrificio, el amor protector y la maternidad. La socialización cultural de las mu/jeres para una feminidad desinteresada y para una auto-negación altruista, es reforzada y perpetuada por la predicación cristiana del amor auto-sacrificial y del servicio humilde.

Aunque la masculinidad y la feminidad son supuestamente, biológicamente dados, éstas son en realidad normas culturales sostenidas por sanciones sociales e impuestas por procedimientos médicos. En la antigüedad, por ejemplo, los trabajos domésticos eran vistos como propios de la naturaleza de esclavos y siervos. En la modernidad, la idea se construye como un ideal femenino

propio a la naturaleza de las mu/jeres. El trabajo político público en cambio, es conceptualizado como masculino, propio a la naturaleza de los varones. La separación entre una esfera pública del varón y una privada del dominio de la mujer, tiene su raíz en un sistema económico que frecuentemente deja destituidas a familias conducidas por mujeres, una realidad que ha tenido devastadores efectos, especialmente en las mu/jeres y los niños, no sólo de países en desarrollo sino también industrializados.

El género como una estructura de identidad individual descansa en la atribución de un cierto sexo, desde el nacimiento o aún antes de él. La identidad de género implica un sentido de sí mismo; determina el estatus marital y procreativo tanto como la orientación sexual que modela los deseos sexuales, los sentimientos y las identificaciones. El resultado de ello es una personalidad de género heterosexuada conformada por patrones socialmente normativos, y por emociones inculcadas por medio de estructuras familiares y educación.

Finalmente, las prácticas de género interiorizan conductas de género socialmente aprendidas, información sexual e interacción y socialización de género, mientras que manifestaciones de género presentan al sí mismo, como una persona masculina o femenina por medio del vestido, los cosméticos, el control de peso y otros regímenes corporales. Así, el estatus de “segunda clase” de las mu/jeres es alcanzado no por la fuerza, sino por medio de la socialización individual y por las prácticas culturales de la feminidad. La religión ha jugado un rol mayor en la construcción y legitimación simbólica de tales relaciones de género naturalizadas.

Religión y género⁵

Las teologías feministas y los estudios de género en religión han buscado generar un cambio de paradigma en la forma en la que la religión y los textos, las tradiciones y las comunidades religiosas, han sido vistas y estudiadas. Ellos han buscado transformar la tradición al reconsiderar críticamente una serie de premisas propias de la disciplina, los métodos y la epistemología, así también como a través de una re-imaginación creativa y una transformación de los discursos y las instituciones religiosas. Han buscado re-descubrir y elaborar la subjetividad de las mu/jeres dentro de las historias religiosas y las comunidades contemporáneas. En tanto que la teoría feminista ha revelado la codificación de género de todo conocimiento, los estudios en religión han sido capaces de mostrar la dimensión de género del conocimiento y las instituciones religiosas. Las especialistas en estudios feministas en el ámbito de la religión, han empleado teorías de género para comprender el estatus de segunda clase de las mu/jeres en la religión.⁶

5 Ver especialmente el excelente trabajo de Mireya Baltodano, Gabriela Miranda García, Elisabeth Cook (eds.), *Género y Religión* (San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009). Ver Durre S. Ahmed, ed., *Gendering the Spirit: Women, Religion, and the Postcolonial Response* (New York: Palgrave, 2002); Elizabeth A. Castelli (ed.), *Women, Gender and Religion. A Reader* (New York: Palgrave, 2001); Rebecca S. Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language, and G*d* (New York: Crossroad, 1989). Darlene M. Juschka, (ed.), *Feminism in the Study of Religion: A Reader* (New York: Continuum 2001).

6 He estado sorprendida por la acogida entusiasta del análisis de género entre teólogas feministas en América Latina, en un tiempo en el que en EUA ha surgido la crítica al análisis de género en favor de un análisis interseccional. Sin embargo, este fenómeno resulta comprensible si se toma en cuenta que el marco intelectual del análisis de género en América Latina era la te*logía de la liberación, que renuncia al análisis de género, mientras que la te*logía feminista en EUA y Europa se basa en estudios de género y de la mujer.

En muchas religiones, los varones y la masculinidad son asociados con la divinidad y lo trascendente, mientras que las mu/jeres y la feminidad son vistos como inmanentes, impuros, profanos, malignos y pecaminosos. Muchas tradiciones religiosas tales como el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam, el Hinduismo, el Taoísmo o el Budismo, emplean oposiciones binarias de género para construir sus universos simbólicos. La deidad (Yahweh, Allah o Cristo), es entendida no solamente como masculina, sino también como gobernante todopoderoso y juez, mientras que las mu/jeres son asociadas al pecado, la muerte y el sexo (Eva, Lillith o Kali). Los varones han sido, y son aún, representantes de la divinidad y líderes religiosos en la mayoría de las religiones del mundo. Las mu/jeres en cambio, han sido excluidas del liderazgo religioso, de la enseñanza oficial y de los ritos sagrados.

Dado que los sistemas de símbolos religiosos están fuertemente cargados con terminología masculina, ellos refuerzan conceptos y roles culturales de género, y los legitiman como ordenados por Dios o como perteneciendo al “orden de la creación”. Como Judith Plaskow ha argumentado, los teólogos cristianos varones han formulado conceptos teológicos en términos de su propia experiencia cultural, insistiendo en un lenguaje masculino para hablar de Dios, y para la construcción de un universo simbólico en el que las mu/jeres no están presentes. Observaciones similares pueden hacerse acerca de otras religiones mundiales.⁷

⁷ Plaskow, Judith. *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Niebuhr and Tillich* (Washington: University Press of America, 1980).

CAP. 1. GÉNERO, RELIGIÓN Y PODER KYRIARCAL

Desde la Revolución Industrial en Europa y Estados Unidos a inicios del siglo XIX, la religión ha sido excluida del ámbito de lo público y relegada a la esfera privada de la piedad individualista, de las obras de caridad, y del cultivo de la vida hogareña y la familia. La religión ha sido culturalmente feminizada, mientras que su liderazgo ha permanecido siendo predominantemente masculino. Sin embargo, tanto la religión como las mu/jeres han sido cruciales en la conformación de la identidad Occidental. Por ejemplo, en tanto que “religión misionera”, el cristianismo ha tenido la misma función que la “Dama Blanca”, a saber: la de “civilizar salvajes”, que eran entendidos como siendo de una naturaleza indomada, aún.

Los estudios sobre las mu/jeres bíblicas o los estudios de género asumen, generalmente de un modo no intencional, una comprensión esencialista de la mujer, y a menudo no reconocen que el género es siempre flexionado por la raza, clase, edad, sexualidad, imperialismo y otras estructuras de poder. Si es ese el caso, se debería descartar la idea de desarrollar un análisis feminista en términos de la categoría “mujer”, y renunciar a la categoría de “mujer en la Biblia”, o un acercamiento bíblico a la mujer. La tradición intelectual inaugurada en el siglo XIX por la obra de Elizabeth Cady Stanton’s *Woman’s Bible*, y que se concentra en textos bíblicos acerca de la mujer, necesita ser interrumpida más que continuada.⁸ Este énfasis en “la mujer”, trabaja consciente o inconscientemente con una noción esencialista de “mujer”, que es culturalmente elaborada en la imagen de la muñeca Barbie: la “Dama Blanca”. Esta imagen de la mu/jer ideal, es propagada

⁸ Ver Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Searching the Scriptures* para un intento de lograr esto.

por los medios de comunicación, no sólo en los países occidentales sino alrededor del mundo, y debe ser críticamente analizada (haré esto en el segundo capítulo).

Académicas feministas insisten en que los textos y las tradiciones religiosas deben ser reinterpretados de tal modo que las mu/jeres y otras “no personas” puedan alcanzar una ciudadanía plena, tanto en el ámbito de la religión como en el de la sociedad, así como un acceso pleno a los poderes de toma de decisiones, y aprender cómo dar vida a una igualdad radical en las comunidades religiosas. Ellas sostienen que las diferencias de género, sexo, raza, clase y etnicidad son construidas socioculturalmente y no queridas por Dios, y deben por lo tanto ser modificadas. Dios, que creó a las personas a imagen divina, ha llamado de un modo diferente a cada persona, y éstas deben tener la capacidad de hallarse a sí mismas entre y en medio de aquellos otros seres humanos que han sido creados como iguales.

Reemplazar el modelo religioso de sexo dual con el de la imagen divina que no es masculina ni femenina, blanca o negra, rica o pobre, sino multicolor y de género múltiple, abriría la posibilidad de moverse más allá del monismo masculino del modelo de un sexo, y del dualismo asimétrico de un sistema de género-sexo. Tal proceso ofrece la posibilidad de deconstruir el género, y de modelar la identidad y la comunidad a partir de la imagen llena de matices de la divinidad en nuestro medio.

Interseccionalidad

Dado que los estudios de género y de las mu/jeres han tendido a focalizarse en el poder masculino sobre el femenino, y no en la raza, clase, heteronormatividad, colonialismo u otras estructuras de dominación, es

necesario un nuevo modo de análisis. Si se toman en cuenta la raza y el colonialismo, entonces el dualismo de género masculino-femenino es transpuesto a los dualismos “mu/jeres del primer mundo - mu/jeres del tercer mundo”, “mu/jeres blancas - mu/jeres de color”. Así, el marco de identidad de género dualista engendra una dicotomía entre el espacio “mu/jeres blancas/mu/jeres primer mundo”, y el espacio “mu/jeres de color / mu/jeres del segundo o tercer mundo”. Las políticas de identidad pretenden que las feministas blancas del primer mundo, sólo pueden hablar acerca de mu/jeres blancas del primer mundo y en nombre de mu/jeres blancas del primer mundo, mientras que las mu/jeres de color del segundo y tercer mundo, están llamadas a formar coaliciones y ser consideradas capaces de hablar por todas las mu/jeres del así llamado segundo y tercer mundo. Académicas feministas en religión y teólogas, según este argumento, no pueden sino articular bien una te*logía y hermenéutica “blanca del primer mundo”, o bien una te*logía y hermenéutica de las “mu/jeres de color del tercer mundo”.

De cara a tal política de identidad discursiva conceptualizada en términos de género, he argumentado repetidamente que la identidad no está constituida solamente por el género, sino también por ejemplo, por el estatus migratorio, la clase, la educación, la nacionalidad, la sexualidad, la discapacidad, la raza, la religión y otros factores. De allí que la identidad debe ser vista como algo múltiple, y conformada por la intersección de diversas estructuras de dominación. No se puede asumir que la identidad de las mu/jeres es la misma en el caso de las mu/jeres de color y de las mu/jeres blancas.

Si las mu/jeres no están determinadas solamente por el género sino también por la raza, la clase, la

heteronormatividad, el imperialismo y muchas otras de tales estructuras de dominación, es necesario desarrollar un análisis crítico que sea capaz de deconstruir el paradigma cultural global de la “Dama Blanca” y de las estructuras de poder que ella encarna.

Los científicos del siglo XIX propusieron categorías como las de mu/jeres, la de “razas inferiores”, la de sexualidad pervertida, la del criminal, el pobre urbano y la persona demente, como razas “biológicamente aparte”. Sus diferencias respecto del varón blanco, y su semejanza entre sí, explicaba su posición inferior en la jerarquía social. En este esquema, las razas inferiores representaban el aspecto femenino de la especie humana, y las mu/jeres representaban la raza inferior del género. De allí que es importante ver el género como una entre diversas estructuras de dominación, construidas en aras de la división del poder y la riqueza por sexo, condición económica, raza, cultura, nacionalidad y religión.

De este modo, la teoría y práctica feministas tienen como tarea, no solo desestabilizar el marcador esencialista mujer y género, sino también aquellos de heteronormatividad, raza, clase, colonialismo, discriminación por edad, discapacidad y otros marcadores de deshumanización. Debe preocuparse no solo con relaciones de poder patriarcales, sino también con aquellas relaciones de poder kyriarcales presentes en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas. Es por ello que un análisis de género dualista no basta en el ámbito de los estudios bíblicos y religiosos, porque el género kyriarcal ha sido construido en la antigüedad en términos del estatus de un Señor (kyrios) o Señora (kyria) nacidos libres, y en tiempos modernos ha sido construido

CAP. 1. GÉNERO, RELIGIÓN Y PODER KYRIARCAL

en términos de clase, colonialidad⁹ y estatus de raza. En consecuencia, se hace necesario un análisis interseccional.

Dicho brevemente, es crucial reconocer que el género como una práctica de superioridad e inferioridad psicológica y socio-política, es solamente una de varias atribuciones sociales que definen la identidad y promueven la explotación de las mu/jeres. Si se comprende que el género está interconectado con la raza, la clase, la edad, la religión, la preferencia sexual y la etnicidad, se es capaz de desmitificar oposiciones binarias de género.

La conceptualización del género como una práctica que produce diferencias de sexo ligadas a aquellas de raza, clase, preferencia sexual, cultura, religión, edad y nacionalidad, permite ver que las mu/jeres individuales no están marcadas simplemente por la categoría de género. Más bien, la intersección de raza, clase, heterosexualidad, nación y religión definen qué significa ser una “mu/jer” en contextos culturales y socio-políticos específicos.

Teorías críticas de raza, diversas expresiones de feminismo y teorías post-coloniales han confluído para desarrollar el análisis de interseccionalidad, como un instrumento para analizar la compleja situación de la dominación global y para demostrar que las estructuras de heteronormatividad, género, raza y clase están inseparablemente relacionadas.¹⁰ Sin embargo, estas

9 Para esta noción ver: María Lugones, “Heterosexuality and the Colonial Modern Gender System” *Hypatia* 22/1 (2007) 186-209 y: “Toward a Decolonial Feminism” *Hypatia* 25/4 (2010) 742-759.

10 Lyn Weber, *Understanding Race, Class, Gender, and Sexuality. A Conceptual Framework* (2nd. Edition; New York: Oxford University Press, 2010), p.v. Ver también: Helma Lutz, María Theresa Herrera Vivar, Linda Supik, eds.,

estructuras son vistas generalmente como actuando una al lado de la otra, pero no han sido integradas para conformar un análisis kyriarcal interseccional crítico.

El término interseccionalidad fue acuñado por la jurista Kimberly Crenshaw e implica “la noción de que la subjetividad está constituida por vectores de raza, género, clase, sexualidad e imperialismo que se multiplican mutuamente”.¹¹ La teoría de la interseccionalidad ha sido articulada en forma tripartita: como una teoría de la subjetividad marginalizada, como una teoría de la identidad y como una teoría de la matriz de opresiones.

En la primera iteración, la teoría interseccional refiere solamente a sujetos marginalizados de múltiples formas; en la segunda, la teoría busca iluminar como la identidad es construida en la interacción de raza, género, clase, sexualidad e imperialismo; la tercera iteración destaca la teoría interseccional como una teoría de estructuras y espacios de opresión. Raza, sexo, género, clase e imperialismo son vistos como vectores de poder dominante que crean procesos sociales constitutivos y engendran a su vez, una simultaneidad diferenciada de dominaciones y subordinaciones.

Un análisis feminista crítico interseccional no entiende la dominación como un sistema dualista ahistórico y esencialista. En lugar de ello, articula el kyriarcado como un concepto heurístico (derivado del griego, que

Focus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzepts (Wiesbaden: VS Verlag, 2010); Nina Lykke, *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing* (New York: Routledge, 2010).

11 Jennifer C. Nash, “Rethinking Intersectionality,” *Feminist Review* 89/1 (2008) 3.

significa “encontrar”), o como un instrumento analítico de diagnóstico que posibilita investigar la interactividad multiplicativa de género, raza, clase y estratificaciones imperiales, al mismo tiempo que analizar sus inscripciones discursivas y reproducciones ideológicas. Destaca además, que las personas habitan las diversas posiciones estructurales cambiantes de raza, sexo, género, clase y etnicidad al mismo tiempo. Si la posición de un sujeto de dominación se hace privilegiada, esto constituye un punto nodal. Mientras que en un momento histórico particular, la clase o el imperialismo pueden ser las modalidades primarias mediante las cuales se experimenta la clase, el género o la raza, en otras circunstancias el género puede ser la posición privilegiada por medio de la cual se experimenta la sexualidad, el imperialismo, la raza y la clase.

Los teóricos interseccionales usualmente conceptualizan las estructuras de dominación ideológica y social como jerárquicas, con el fin de hacer visible la compleja interconectividad de las posiciones de estatus conflictivo de diferentes mujeres. Sin embargo, yo argumentaría que el término “jerarquía” para tal sistema de dominación piramidal es un nombre equivocado, dado que apunta solamente a una forma específica de “poder sobre”, a saber, el poder que es sancionado religiosamente como sagrado jerarquía: (derivado del griego: *hieros* = sagrado/santo, y *archein* = gobernar, dominar). Por ello, he propuesto reemplazar las categorías de patriarcado, género y jerarquía por el neologismo de kyriarcado.¹² Sugiero que las diversas articulaciones emancipatorias de feminismo, podrían trabajar juntas

12 Para un desarrollo más completo de kyriarcado/kyriocentrismo, ver mi introducción: “Toward an Intersectional Analytic: Race, Gender, Ethnicity, and Empire in Early Christian Studies”, en: Laura Nasrallah and Elisabeth

para adoptar un análisis crítico interseccional de dominación global entendido como kyriarcado.¹³

Kyriarcado¹⁴

El neologismo kyriarcado, entendido como un sistema degradado de dominaciones es derivado, por una parte, del término griego *kyrios* (en latín *dominus*) -el señor, amo de esclavos, padre, esposo, varón nacido libre, con propiedades y a quién todos los miembros de la familia le están subordinados y por quién ellos son controlados- y, por otra parte, el verbo *archein* -gobernar, dominar, controlar. En la antigüedad clásica, en el contexto histórico cultural de las religiones bíblicas, estos términos referían al gobierno del emperador, señor, amo de esclavos, esposo, el caballero educado, con propiedades, perteneciente a una élite libre, y a quién los hombres y todas las mu/jeres sin derechos le estaban subordinados. En la antigüedad, el sistema socio-

Schüssler Fiorenza, eds. *Prejudice and Christian Beginnings* (Minneapolis: Fortress, 2009).

13 Para el primer desarrollo de este análisis, ver mi libro: *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1992), 103–132 y Elisabeth Schüssler Fiorenza. “Religion, Gender and Society: Shaping the Discipline of Religious/Theological Studies.” páginas 85–99 en: *The Relevance of Theology*. Edited by Carl Reinhold Bräckenhielm y Gunhild Winqvist Hollman. Uppsala, Sweden: Uppsala Universitet, 2002. Mientras que la noción de kyriarcado no ha sido extensamente discutida en trabajos teóricos feministas, ha generado una amplia discusión entre jóvenes feministas en internet. Ver por ejemplo: <http://myecdysis.blogspot.com/2008/04/accepting-kyriarchy-not-apologies.html>; <http://www.deeplyproblematic.com/2010/08/why-i-use-that-word-that-i-uae.html>.

14 Ver también mis libros: *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007 y *Democratizing Biblical Studies: Toward an Emancipatory Educational Space*. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009).

político del kyriarcado fue institucionalizado, bien como imperio o bien como una forma política de gobierno democrático que excluía a todos los nacidos libres y a las mu/jeres esclavas, de la ciudadanía plena y de la esfera de aquellos poderes que tomaban decisiones.

En el siglo IV a.e.c., el filósofo griego Aristóteles argumenta que el hombre griego libre, educado y con propiedades, era el más elevado de los seres morales, y que todos los otros miembros de la raza humana estaban definidos por sus funciones al servicio de éste. Las sociedades kyriarcales necesitan una “clase sirviente” o personas sirvientes, sean estos esclavos, siervos, servidores domésticos, kuláks o nodrizas. La existencia de una “clase sirviente” de género es mantenida por medio de la ley, la educación, la socialización y la violencia bruta. Esta se sostiene por la creencia de que los miembros de dicha “clase sirviente” son, por naturaleza o por un decreto divino, inferiores a aquellos a quienes ellos están destinados a servir.

La filosofía política continúa asumiendo que la condición del varón occidental que pertenece a una élite educada y con propiedades está definida por la razón, la autodeterminación y la ciudadanía plena, mientras que las mu/jeres y otros pueblos subordinados son definidos por la emoción, el servicio y la dependencia. Estos últimos no son vistos como adultos racionales y responsables, sino como niños indefensos y emotivos, “como bestias de carga” y como objetos sexuales. Estos prejuicios han sido mediados por tradiciones teológicas cristianas, y han determinado formas kyriarcales modernas e ideologías de democracia. La comprensión moderna (y post-moderna) de la racionalidad y del mundo, han sido articuladas por

varones blancos, europeos y estadounidenses, pertenecientes a una élite educada. Estos varones han definido no solo a las mu/jeres blancas como otros, pero han visto también a todos los otros de los otros como “ciudadanos de segunda clase” carentes de cualidades humanas.

El kyriarcado global es teorizado mejor como un complejo sistema piramidal de intersección social multiplicativa y de estructuras religiosas de subordinación y superordinación, destinado a gobernar y oprimir. Las relaciones kyriarcales de dominación son establecidas sobre la base de privilegios y derechos de propiedad de una élite de varones, al mismo tiempo que sobre la explotación, la dependencia, la inferioridad y la obediencia de las mu/jeres. Tales relaciones kyriarcales están en vigor aún hoy día en las intersecciones multiplicativas de clase, raza, género, etnicidad, imperio y otras estructuras de discriminación en nuestras vidas.

Hannah Arendt ha trazado los orígenes del concepto de democracia a la antigua polis griega -la ciudad estado griega de la cual nuestra palabra política se deriva. La política podía ser practicada solamente por una élite de caballeros que se habían liberado del trabajo necesario para las necesidades de la vida. La democracia descansaba en la distinción entre la casa como ámbito de la necesidad, y el espacio público de la polis (la ciudad-estado), donde los hombres libres descubrían quiénes eran, y definían su individualidad unos con la ayuda de los otros. En contraste con la casa, entregada a la necesidad y a la economía, la política era el espacio de la libertad.¹⁵

¹⁵Hannah Arendt, “What is Freedom?”. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Penguin, 1993).

Sin embargo, Arendt no teoriza sobre el kyriarcado, ni critica el hecho de que aquellos individuos que podían involucrarse en el ámbito de lo político tenían que ser varones ciudadanos libres y con propiedades, llamados kyrioi, que eran al mismo tiempo cabezas de familias que incluían mu/jeres libres, niños y mu/jeres esclavos sujetos a ellos.¹⁶ La casa como un espacio de necesidad era por lo tanto un espacio de dominación. La libertad, en el sentido clásico de la política occidental, era ejercida solamente por hombres libres con propiedad. Era solamente el kyrios, dominus, caballero, quien era un ciudadano libre. La democracia de tipo occidental imita esta estructura kyriarcal de la democracia griega, que ha sido construida sobre la dominación y la esclavitud de los miembros del estado y la casa. La perspectiva de las mu/jeres esclavas no ha sido transmitida, pero resuena a través de los siglos clamando por libertad y bienestar para todas ellas sin excepción.

En los últimos 300 años o más, las luchas de las mu/jeres, gente negra, trabajadores y personas pobres e inmigrantes -para mencionar algunos, han reclamado derechos de ciudadanía plenos. Estas no son luchas del pasado sino realidades que tienen lugar hoy en día contra la globalización neoliberal.¹⁷ Para dar de nuevo un ejemplo desde mi propia ubicación socio-política en los Estados Unidos, las luchas por los derechos de ciudadanía plenos

16 Ver Page duBois, *Slaves and Other Objects* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003).

17 Ver Christa Wichterich, *The Globalized Woman: Reports from a Future of Inequality* (New York: Zed, 2000); Ann-Cathrin Jarl, *In Justice: Women and Global Economics* (Minneapolis: For-tress Press, 2003); Marjori Agosin, *Women, Gender, and Human Rights: A Global Perspective* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2001); y Beverly Wildung Harrison, *Justice in the Making: Feminist Social Ethics* (Louisville, Ky.: Westmintser John Knox, 2004).

de las mu/jeres sobre sus cuerpos y familias, se han hecho virulentos en los últimos meses de este año de elecciones presidenciales en el que los demócratas, según se afirma, pelean una “guerra contra la religión”, y los republicanos pelean, especialmente a nivel estatal, una verdadera “guerra contra las mu/jeres”. Las víctimas de esta guerra son especialmente las mu/jeres de color pobres.

Los obispos católico-romanos y otros cristianos conservadores en los Estados Unidos han llegado al punto de afirmar que con la petición de la administración Obama, de que las instituciones de filiación religiosa cubran los costos de seguro médico de control natal para las mu/jeres, y su rechazo de tolerar la discriminación en base a argumentos religiosos, se libra una guerra contra la religión. Candidatos presidenciales republicanos, y especialmente asambleas estatales controladas por los republicanos, niegan y multiplican crecientemente medidas contra las libertades reproductivas de las mu/jeres, que se convierten en una verdadera “guerra contra las mu/jeres”. Para cercenar los derechos civiles de las mu/jeres a la autodeterminación, las asambleas estatales republicanas en los Estados Unidos han ideado “enmiendas personales”, para fertilizar óvulos y decidir que la vida comienza en la concepción.

Como hemos visto en la introducción, el contexto actual de tal política de discriminación es el “nuevo orden mundial” del neoliberalismo que abarca el globo. Predica “el choque de las civilizaciones” y opera por el principio de maximizar los réditos financieros y las ganancias tanto como sea posible, de modo que todo salga bien para el 1% más rico de la población. Los resultados predecibles del modelo económico neoliberal son socialmente injustos, políticamente desestabilizantes, culturalmente destructivos

y económicamente insostenibles. La globalización económica ha sido creada con el objetivo específico de dar primacía a las ganancias corporativas, instalando y codificando tales valores de mercado globalmente. Fue diseñado para amalgamar y combinar todas las actividades económicas alrededor del mundo dentro de un modelo único de mono-cultura global.

Dado que los estados nacionales no parecen estar más en control de la globalización, los teóricos socio-políticos han argumentado que tal globalización amenaza la democracia y los derechos humanos. Como la novelista y ensayista Arundhati Roy ha señalado:

(Los capitalistas neoliberales) han dominado la técnica de infiltrar los instrumentos de la democracia -la judicatura “independiente”, la prensa “libre”, el parlamento- y moldearlos para sus propósitos. El proyecto de la globalización corporativa ha destruido su núcleo: las elecciones libres, una prensa libre y un sistema jurídico independiente significan poco cuando el mercado libre los ha reducido a meras mercancías disponibles al mejor postor.¹⁸

En tanto que muchas de las funciones del estado nacional han sido asumidas por las corporaciones multinacionales, sus fuerzas globales en el campo de la política, la cultura y la economía forman un kyriarcado poli-céntrico. El peligro de este cambio de un estado nacional a una corporación internacional, es que los encargados de hacer lobby por parte de las corporaciones

18 Arundhati Roy. *An Ordinary Person's Guide to Empire* (Cambridge: South End, 2004), 3. Debe notarse que esta afirmación fue hecha antes de que las Corporaciones fuesen reconocidas como ciudadanos por la Corte Suprema de los EUA.

transnacionales manipulan los gobiernos democráticos, y el sistema global capitalista no puede sostenerse más como democráticamente responsable.

No debe pasarse por alto que el impacto económico y ecológico de la globalización, su explotación y su miseria concomitantes, han generado también el resurgimiento de la derecha religiosa, y de fundamentalismos globales culturales y religiosos que reclaman el poder para definir la verdadera naturaleza y esencia de la religión. Grupos derechistas bien financiados de pensadores religiosos son sostenidos por instituciones reaccionarias política y financieramente, que buscan defender el capitalismo patriarcal. Movimientos religiosos derechistas alrededor del globo han insistido en las últimas décadas en la figuración de las mu/jeres emancipadas, bien como símbolos de la decadencia occidental, o bien como símbolos del secularismo ateo moderno. Ellos han presentado también el poder masculino como la expresión del poder divino. La interconexión entre argumentos religiosos antide-mocráticos, y el debate con respecto al lugar y al rol de las mu/jeres no es accidental, ni tampoco de significado meramente intra-religioso.

En pocas palabras, más que identificar el kyriarcado en términos dualistas con el conjunto binario de lo masculino sobre lo femenino, de lo blanco sobre lo negro, de Occidente sobre los pueblos colonizados, es mejor entenderlo como un sistema piramidal inter-seccional conformado por la raza, el género, la clase y la dominación colonial o imperial. El kyriarcado connota “las múltiples relaciones de poder que incluyen la forma en la que las relaciones de género se articulan con las economías, los estados y los mercados” – y yo agregaría – religiones. Un análisis del kyriarcado puede explorar relaciones de dominación “como procesos

mediadores de negociación constituidos por identidades y prácticas complejas, más que por una fuerza dominante y universalmente unitaria de dominación masculina (blanca, colonial, elitista, imperial), y femenina de subordinación (negra, colonizada, desamparada).¹⁹

Las democracias kyriarcales están estratificadas por las intersecciones cambiantes de género, raza, clase, religión, heterosexualidad, discapacidad, edad y otras. Estas intersecciones dan forma a posiciones estructurales que nos son asignadas, más o menos, desde el nacimiento. Sin embargo, la forma en la que las personas viven estas posiciones estructurales kyriarcales, es algo condicionado no simplemente por estas posiciones estructurales en sí mismas, sino también por las posiciones desde las que los sujetos las viven. Mientras que un acercamiento esencialista asigna a las personas una identidad “auténtica” que es derivada de nuestra posición estructural, nuestra posición de sujetos se hace coherente y convincente por medio del discurso político, los esquemas interpretativos y el desarrollo de horizontes teóricos concernientes a la dominación. En el ámbito cristiano, la religión bíblica juega un rol fundamental en la conformación de nuestra posición de sujetos.

Imaginación bíblica kyriarcal y globalización neoliberal

Dado que la autoridad de la Biblia como “palabra de D**s” ha sido y es utilizada aún para inculcar textos

¹⁹ Shelley Feldman, “Exploring Theories of Patriarchy: A Perspective from Contemporary Bangladesh,” *Signs* 26/4 (2001), 1097-1127.1101.

bíblicos tales como el así llamado código doméstico, que exige la subordinación y la sumisión al poder kyriarcal, es necesario investigar cómo las Escrituras son y pueden ser usadas para mantener formas de dominación y explotación. Los debates acerca de los derechos reproductivos de las mu/jeres y del matrimonio gay, nos recuerdan textos bíblicos y mandatos de subordinación, tratados en el libro de Margareth Atwood, *The Handmaid's Tale*, que busca imaginar su realización en sociedades contemporáneas.

La escritora canadiense Margareth Atwood, nos ha dado una novela política que muestra las prácticas discursivas de la política patriarcal presentes en la escritura en relación con el tema de la subordinación y el trato a las otras personas. La narrativa de Atwood articula las interestructuras de prejuicio: sexismo, racismo y diferencias de clase, por una parte, y la disponibilidad de la Biblia como lenguaje y legitimación para fines totalitarios, por otra. La obra *The Handmaid's Tale* decodifica la historia de una sociedad totalitaria del futuro, cuyas estructuras y lenguaje son modeladas a partir de la Biblia. Mientras que *The Handmaid's Tale* está escrita a la luz de las Escrituras cristianas, el marco bíblico kyriarcal de prejuicio que expone, no está presente solamente en las estructuras cristianas.

La persona que habla en la novela es una mujer cuyo nombre real e identidad no es conocida. Ella es una sirvienta llamada Offred que vive en la República de Galaad. Galaad ha reemplazado a los Estados Unidos de América, y es gobernada por un grupo que adhiere una ideología similar a la de la Mayoría Moral en la sociedad pre-galaadita de finales del siglo XX. Después de que

CAP. 1. GÉNERO, RELIGIÓN Y PODER KYRIARCAL

el presidente y el congreso de los Estados Unidos de América han sido masacrados, se establece el régimen de esta moderna república bíblica. Las mu/jeres pierden su derecho a la propiedad y al empleo, la población negra -los hijos de Ham, son reubicados y segregados en territorios nacionales; los judíos también son repatriados. En esta república bíblica se proscriben la lectura y la escritura, los medios de comunicación colectivos son censurados y controlados, y se pide a cada persona que espíe a los demás.

Las estratificaciones en la sociedad galaadita están marcadas por un criterio de vestido y color definidos por el gabinete de estrategia de Los Hijos de Jacob. Las mu/jeres blancas, por ejemplo, son clasificadas de acuerdo a sus funciones: las esposas de los comandantes de los fieles están vestidas de azul, y sus hijas van vestidas de blanco. Aquellas dedicadas a las tareas hogareñas se llaman Martas, y van vestidas de verde pálido. Las esposas de los hombres pobres, Econo-esposas, llevan vestidos de rayas rojas, azules o verdes, porque ellas tienen que cumplir todas las funciones, divididas entre las diferentes mu/jeres de las casas de clase alta. Las No-mu/jeres son aquellas mu/jeres que han sido enviadas a las Colonias, porque no tienen hijos, son estériles, viejas, monjas, lesbianas u otros elementos insurreccionales.

Las sirvientas son escogidas por sus capacidades reproductivas. Sus vestidos son rojos con la parte superior blanca. El rol de las sirvientas en la Ceremonia y toda la lógica de su condición, está modelada según el patrón de Bilah, la criada de Raquel en Génesis 30.1-3. Las sirvientas y las esposas están bajo el control de Tías quiénes, como vigilantes femeninas, cumplen sus funciones de “damas

blancas” (expresión mía), controlando las mu/jeres de la manera más eficiente.

Dado que la Biblia es el documento fundacional para la República de Galaad, está reservada para la élite y solo puede ser leída por hombres de poder:

“La Biblia se mantiene encerrada, de la misma forma en la que alguna vez las personas mantenían el té bajo llave, de modo que los sirvientes no lo robaran. Es un instrumento incendiario ¿Quién sabe qué podríamos llegar a hacer con ella si alguna vez lográsemos tenerla en nuestras manos? Nosotros podemos ser leídos desde ella, leídos por ella, pero no podemos leerla. Nuestras cabezas se dirigen hacia ella, estamos a la expectativa, aquí viene nuestra historia antes de irnos a dormir... Él tiene algo que nosotros no tenemos, él tiene la palabra.²⁰

El narrador de *Atwood* no solo revela los horrores deshumanizantes de un estado kyriarcal totalitario, sino que alude al carácter potencialmente “incendiario” de la Biblia si ésta fuese puesta en las manos de “otros subordinados”, los no-persona de Galaad. Conscientes de que la lectura puede ser subversiva, los hombres de élite han mantenido la llave de la interpretación bíblica en sus propias manos. Aún hoy, son hombres de élite la mayoría de quienes nos leen a nosotras su Revised Standard Version en celebraciones litúrgicas y conferencias académicas.

Yo he escogido esta obra de *Atwood* para ilustrar el poder y prejuicio kyriarcales como el contexto político, no solo del discurso académico acerca de la Escritura, sino también de los discursos de liberación y de las

²⁰ Margaret Atwood, *The Handmaid's Tale* (New York: Ballantine Books, 1987), 112-113.

teologías feministas durante los últimos 30 años, más o menos. La proyección futurista de Atwood, de un estado totalitario que recrea el kyriarcado bíblico clásico en modernos términos tecnocráticos, subraya el hecho de que las te*logías progresistas no pueden darse el lujo de ocuparse de una lectura puramente apologética de la Biblia, o de relegar la interpretación bíblica crítica a una erudición “burguesa” que se dirija a las preguntas de la persona no creyente. Las te*logías e interpretaciones bíblicas feministas deben ocuparse más bien de un análisis crítico que pueda permanecer abierto a la “política de prejuicio” inscrita en las Sagradas Escrituras. Al hacer del discurso teórico feminista sobre el prejuicio patriarcal algo central en mis exploraciones hermenéuticas, les invito a prestar atención a la política kyriarcad de la “otredad” y subordinación inscritas, tanto en la Escritura como en la política cristiana de derecha.

En las últimas cuatro décadas, feministas cristianas, judías, musulmanas postbíblicas y de la Diosa, se han ocupado en discusiones sobre el prejuicio, en análisis estructurales articulados teoréticamente, y trabajado con miras a una transformación feminista de las religiones bíblicas. Al hacer esto, hemos subrayado que las tradiciones y escrituras sagradas de las tres religiones abrahámicas, han sido formuladas e interpretadas desde la perspectiva de varones privilegiados y que por lo tanto, éstas no reflejan ni la perspectiva ni las experiencias de las mu/jeres, los pobres o los pueblos esclavizados. Las prohibiciones religiosas, las proyecciones y las prácticas piadosas han servido a menudo para legitimar las te*logías, y otras formas de conducta que marginalizan a las mu/jeres y a otras personas caracterizadas como “sub-humanas”, silenciándolas, excluyéndolas y explotándolas.

La discusión feminista sobre el prejuicio debe estar sólidamente anclada en un análisis crítico, multifacético, inter-religioso, postcolonial y anti-racista.

Por lo tanto, sino se deconstruye conscientemente el lenguaje de dominación imperial en el que los textos bíblicos permanecen atrapados, no se podría sino reinscribir y valorizar tal lenguaje anti-mu/jeres. Al intentar rescatar la Sagrada Escritura como literatura anti-imperialista, los argumentos defensivos tienden a pasar por alto que el lenguaje del kyriarcado y su violencia, que están codificados en las Escrituras judías y cristianas, han dado forma al ethos cultural y a la auto-comprensión religiosa cristiana a través de los siglos, y lo siguen haciendo aún hoy en día.

Tal lenguaje de dominación, subordinación y control no es simplemente un lenguaje histórico. Más bien, en tanto que Sagrada Escritura, es un lenguaje performativo que determina la praxis e identidad cristianas. Por ello, necesita no solo ser entendido, sino debe de ser consciente y críticamente deconstruido, dado que el lenguaje del “poder sobre”, codificado en la Escritura, tiene dos puntos de referencia: el cercano Oriente y el imperio Romano como contextos y locaciones sociales de la Biblia, por una parte, y formas contemporáneas de discurso antidemocrático, por otra.

La religión y las Escrituras cristianas han sido consistentemente empleadas para legitimar el expansionismo Occidental y el dominio militar, tanto como para inculcar una mentalidad de obediencia y sumisión a los poderes anti-democráticos. La forma de legitimación bíblica y religiosa más estrechamente asociada con el colonialismo y la

condición de ciudadanas de segunda clase de las mu/jeres, han sido el fundamentalismo Protestante y el Catolicismo jerárquico, que predicán la sumisión personal, bien a la jerarquía o bien a la autoridad literal de la Escritura.

Los textos de subordinación del Nuevo Testamento han sido erróneamente clasificados como “código doméstico” —un título derivado de la enseñanza luterana sobre el estatus y los roles sociales (*Ständelehre*).²¹ Sin embargo, estos textos no están relacionados solamente con las tres formas de relaciones domésticas del tipo kyrios: esposa y esposo, esclavo y amo, padre e hijo, sino también con

21 Dieter Lührmann, “Wo man nicht mehr Sklave und Freier ist: Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden,” *Wort und Dienst* 13 (1975): 53-83; Klaus Thraede, “Ärger mit der Freiheit: Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche,” in Gerda Scharffenroth (ed.), *Freunde in Christus werden...* (Gelnhausen and Berlin: Burckhardthaus, 1977), pp. 35-182; Clarice Martin, “The Haustafeln (Household Codes),” en: African American Biblical Interpretation: ‘Free Slaves’ and ‘Subordinate Women,’” en: Cain Hope Felder, ed., *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), pp. 206-31. Para una justificación cristológica de este patrón de subordinación, ver: Else Kähler, *Die Frau in den Paulinischen Briefen* (Zürich: Gotthelf Verlag, 1960). Para una interpretación evangélica feminista de este patrón como un “patrón de sumisión”, ver por ejemplo: Virginia Ramey Mollenkott, *Women, Men, and the Bible* (Nashville: Abingdon, 1977), y Letha Scanzoni and Nancy Hardesty, *All We’re Meant to Be: A Biblical Approach to Women’s Liberation* (Waco, Texas: Word Books, 1975); Esther Yue L. Ng, *Reconstructing Christian Origins?* (Carlisle: Paternoster Press, 2002); Virginia Ramey Molenkott, “Emancipative Elements in Ephesians 5, 21-33: Why Feminist Scholarship Has (Often) Left Them Unmentioned, and Why They Should Be Emphasized,” in Amy Jill Levine, ed., *A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles* (New York: The Continuum International Publishing Group, 2003) 37-58; David M Scholer, “1 Tim 2,9-15 and the Place of Women in the Church’s Ministry,” in Amy Jill Levine, ed., *A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles*, 98-121.

la sumisión al emperador.²² El interés central de estos textos radica tanto en fortalecer la sumisión y la obediencia de los grupos socialmente débiles – la comunidad como un todo-, las esposas, los esclavos, y los niños, como en promover la autoridad del jefe de la casa, el pater-familias, que en el caso del emperador incluye al imperio entero.²³ Este modelo de casa y estado sustenta la Defensa del Acta de Matrimonio (Heterosexual) que fue formulada contra la petición de igualdad de derechos para compañeros/as matrimoniales del mismo sexo.

Este ethos de sumisión concibe no solo a la familia sino también a la iglesia y al estado en términos de una casa kyriarcal. Da al kyrios, al señor, al amo de esclavos, al padre y esposo, todos los poderes sobre los miembros de la familia. Al estar basado este esquema en la autoridad de la Escritura, hace que las personas sean más fácilmente sometidas a la dominación. Por eso, comencé a trabajar en estos textos a finales de los años 70 y continúo haciéndolo, porque su ethos mueve tanto a los cristianos como a la Derecha política religiosa como un todo, un ethos similar está presente también en otras religiones.

Estos textos obligan a las mu/jeres religiosas, que sufren no solo por un capitalismo de mercado globalizado sino también por la explotación sexual instigada por éste, a no luchar contra tales injusticias. La inequidad sistemática,

22 Se dice que el código ha sido completamente incorporado en Colosenses 3:18-4:1 y Efesios 5:22-6:9. Sin embargo, como en 1 Pedro 2:18-3:7, no está presente en forma completa en los pasajes restantes: 1 Timoteo 2:11-15; 5:3-8; 6:1-2; Tito 2:2-10; 3:1-2; 1 Clemente 21:6-8; Ignacio a Policarpo 4:1-6:2; Didajé 4:9-11; Bernabé 19:5-7.

23 Ronald Syme, *The Roman Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1939), pp. 509-524.

el abuso, la violencia, la discriminación, el hambre, la pobreza, el abandono y la negación de los derechos de las mu/jeres que afligen las vidas de las mu/jeres alrededor del globo, están extensamente documentadas. Una mirada a los datos estadísticos sobre la situación de las mu/jeres alrededor del mundo, puede mostrar fácilmente que las mu/jeres son un grupo marginado a nivel mundial. Las mu/jeres ganan todavía solo dos terceras partes de lo que ganan varones en situaciones similares; la mayoría de personas viviendo en pobreza son mu/jeres; la violencia contra mu/jeres (ginecidio), que mata a las mu/jeres va en aumento. El tráfico sexual, las varias formas de trabajo esclavizado, el analfabetismo, la migración y los campos de refugiados describen, todos ellos, la creciente explotación de las mu/jeres. Rose Wu dice sobre esta situación:

Las sociedades sin fronteras que la economía global promueve, continúa explotando las mu/jeres al venderlas como “esposas”, forzándolas a la prostitución o ligándolas a otras formas de trabajo explotado, tales como el trabajo en fábricas explotadoras o en labores domésticas. Las mu/jeres son desplazadas de granjas y de industrias domésticas colapsadas, debido a que la liberación del comercio las fuerza a buscar sobrevivencia migrando a tierras extranjeras, donde ellas sufren usualmente abuso y maltratos en manos de quienes las reclutan o bien en manos de otros empleados. Muchas de ellas son víctimas del tráfico sexual.²⁴

Las luchas de las mu/jeres por sobrevivencia y bienestar deben permanecer en el centro de nuestras discusiones sobre feminismo, poder y religión. El kyriarcado global es un problema eminentemente feminista y te*ológico.

²⁴ Rose Wu, “Poverty, AIDS and the Struggle of Women to Live,” In G*d’s Image 24/3 (2005) 11.12.

Dado que, de acuerdo a las voces fundamentalistas, el feminismo se equipara al humanismo ateo y a la decadencia occidental, y debido a la larga y profunda conexión del cristianismo con los poderes imperiales occidentales, sigue siendo necesario articular un análisis feminista crítico de los poderes políticos de la Escritura en la sociedad y en la vida de las mu/jeres.

Para concluir: he argumentado en este capítulo que un análisis feminista de género no es suficiente para entender el marcador socio-político “mujer”, ni los estragos de la globalización kyriarcal en la vida de las mu/jeres. Lo que es necesario, como he dicho, es un análisis kyriarcal de la globalización. El sistema global de dominación es mejor articulado como kyriarcado que como patriarcado, o como dominación de un género sobre otro. En tanto que el antiguo kyriarcado está inscrito en la biblia y en la tradición cristianas, las Escrituras y tradiciones cristianas pueden ser utilizadas para justificar religiosamente la globalización neoliberal kyriarcal contemporánea.

Para recapitular mi articulación del sistema kyriarcal, intentaré resumirlo con ayuda del esquema inter-seccional desarrollado por Lynn Weber.²⁵ Pero mientras que Weber habla de raza, clase, sexualidad y género como estructuras de dominación, yo amplí su lista para incluir heteronormatividad, cultura y religión, por una parte, y subsumir sexo bajo corporalidad, la cual está caracterizada también por la edad, la discapacidad y otros marcadores corporales, por otra.

²⁵ Lynn Weber, *Understanding Race, Class, Gender, and Sexuality: A Conceptual Framework*(Oxford: Oxford University Press, 2010), 129-131.

CAP. 1. GÉNERO, RELIGIÓN Y PODER KYRIARCAL

1. El kyriarcado es histórica y geográficamente contextual. El tener una perspectiva histórica y global amplia, permite registrar cambios a través del tiempo y del espacio.
2. El kyriarcado es socialmente construido y no biológicamente determinado. No está engendrado por un imperativo biológico ni por una inferioridad inherente, ni por hechos inmutables, ni ordenado por D**s.
3. Las relaciones kyriarcales son relaciones de poder de dominación y de subordinación. Aquí la distinción entre poder institucionalizado social y poder personal es central. Es importante preguntarse de qué modo llegan las personas a creer e internalizar que ellos no tienen poder en ciertas situaciones.
4. Los sistemas kyriarcales operan tanto en el macro-nivel de las instituciones locales, como en el micro-nivel de la vida individual. Cuando se analiza una situación es más fácil ver las manifestaciones psicológicas de la opresión, que reconocer las fuerzas más amplias que actúan a un nivel macro, y que son más remotas y abstractas.
5. Las estructuras kyriarcales son ejes de poder entrelazados. Ellas operan para moldear la vida de las personas, y la imaginación de sociedades y comunidades, todo a un mismo tiempo. Por ello, se necesita analizar no solo las estructuras más evidentes que encontramos en primer plano (como por ejemplo las de género), se necesita analizar también todas las estructuras de dominación simultáneamente.

Así, las personas y las comunidades religiosas enfrentan hoy día una alternativa te*-ética-política: nosotras podemos fortalecer el poder de la globalización kyriarcal neoliberal, o podemos apoyar la inter-dependencia creciente de los pueblos alrededor del globo, en y por medio de una globalización alternativa “desde abajo”.

Nosotras podemos apoyar espiritualmente la explotación de la globalización capitalista, o podemos comprometernos con las posibilidades de una democratización radical que busque una mayor libertad, justicia y solidaridad.

Las religiones pueden inspirar a individuos y grupos para apoyar las fuerzas de deshumanización global, económica y cultural, o bien pueden abandonar sus tendencias kyriarcales y soñar juntos, trabajando por un ethos espiritual feminista de justicia global. Nosotras podemos promover el fundamentalismo, el exclusivismo y la explotación de una monocultura global totalitaria, o bien podemos abogar por valores espirituales y democráticos radicales, y por visiones que celebren la diversidad, la multiplicidad, el poder de decisión, la igualdad, la justicia y el bienestar de todas las personas. Tal escogencia te*-ética-política, planteada en términos alternativos, no busca afirmar los dualismos creados por estructuras de dominación, sino que lucha más bien por superarlos y abolirlos. Llama a las mu/jeres en el ámbito de la religión a ocupar su lugar en las luchas globales por una mayor justicia, libertad y bienestar de las mu/jeres y de toda la creación.

[Traducido por J.E. Ramírez]