



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

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 11**

# **CB 105 HERMENÉUTICA BÍBLICA**

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. “Entre la investigación y el movimiento social: estudios feministas de la Biblia en el Siglo XX”. En *La exégesis feminista del siglo XX: investigación y movimiento*, editado por Elizabeth Schüssler Fiorenza, 15-32. Navarra: Verbo Divino, 2015.

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.

# ENTRE LA INVESTIGACIÓN Y EL MOVIMIENTO SOCIAL: ESTUDIOS FEMINISTAS DE LA BIBLIA EN EL SIGLO XX

*Elisabeth Schüssler Fiorenza*  
*Harvard University Divinity School*

Según sus principales editoras, esta colección, *La Biblia y las mujeres*, está concebida como un proyecto de historia de la recepción en la investigación teológica y de género, que tuvo su origen en Europa y se desarrolló hasta convertirse en una empresa internacional. Entienden este proyecto en los siguientes términos:

Esta enciclopedia podría... verse como una sala de exposiciones, inclusivas del género, de lo que podría ser también la historia de la recepción de la Biblia si contamos con la recepción de los textos relevantes para el género y las interpretaciones realizadas por las mujeres... Estos textos e interpretaciones constituyen, de hecho, un mundo sin explotar, al que creemos que los biblistas deberían prestar más atención en lugar de continuar viviendo solamente en una pequeña parte del «museo»<sup>1</sup>.

## 1. EL TRAZADO DE LOS ESTUDIOS FEMINISTAS DE LA BIBLIA EN EL SIGLO XX

Aunque lo anterior es un objetivo muy importante, este volumen pretende mucho más que ocupar una sala en el «museo» de la historia de la recepción. Más bien, trata de trazar una ruptura, o quiebra, en la historia predominante-

<sup>1</sup> Jorunn OKLAND, Irmtraud FISCHER, Mercedes NAVARRO PUERTO y Adriana VALERIO, «Introduction—Women, Bible, and Reception History: An International Project in Theology and Gender Studies», en *Torah* (Bible and Women 1; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 28 (trad. esp.: *La Torah* [LBLM 1; Estella: Verbo Divino, 2012], 40).

mente masculina de la recepción de la Biblia, incluyendo las interpretaciones realizadas por las *women*<sup>2</sup> mediante una nueva conceptualización de los estudios bíblicos en clave feminista. Usamos el altamente controvertido término *feminismo* no con el sentido restringido de estudios de las mujeres o de género, sino con el sentido «performativo» que se explicita y se connota de forma diferente según los diversos contextos socioculturales y teórico-religiosos. La palabra *feminista* nos sirve aquí como un término general bajo el que situamos diversas clases de estudios: de género, mujeristas y liberacionistas, poscoloniales, asiáticos, africanos e indígenas, *queer*, interreligiosos y transnacionales, como también muchas otras perspectivas y enfoques críticos sobre el *kyriarcado*. Además, el volumen sitúa el tema «las mujeres y la Biblia» en el espacio entre los movimientos sociales de hombres y mujeres a favor de la justicia y la liberación, por una parte, y el estudio académico de las Sagradas Escrituras, por otro.

Sin embargo, el hecho de que nuestra obra se restrinja al siglo XX es un tanto desacertado, puesto que los estudios bíblicos feministas se remontan a los movimientos de mujeres del siglo XIX. Comenzando en ese siglo, con obras como *Women of Israel* de Grace Aguilar<sup>3</sup>, nuevamente editado por Mayer I. Gruber, y *Woman's Bible* de Elizabeth Cady Stanton, los estudios feministas entraron en el mundo académico en el siglo XX, y continúan articulando el conocimiento bíblico feminista en el siglo XXI. Si bien está fuera de duda que los estudios bíblicos feministas del siglo XX están enraizados en los movimientos de hombres y de mujeres de todo el planeta, no es seguro que usemos nuestros instrumentos académicos analíticos en el siglo XXI «para desmantelar la casa del dueño» (Audre Lorde) en lugar de meramente tratar de ganar más terreno en el «museo del dueño» de la academia. Para trazar o cartografiar los estudios bíblicos en el siglo XX y fomentarlos en el siglo XXI no solo tenemos que preguntarnos por el tipo de análisis que debe aplicarse al texto bíblico, sino que también, en aras de los movimientos mencionados, hay que seguir haciéndose las siguientes preguntas: «¿Cómo podemos pasar del análisis de lo que es o ha sido al anuncio del advenimiento de lo que podría o debería ser?»<sup>4</sup>. Al cartografiar la genealogía de la interpretación bíblica feminista se hace patente cuánto nos queda aún por hacer.

Así pues, la presente colección de artículos comienza este trabajo inicial trazando los esfuerzos que se han hecho en los estudios bíblicos feministas en

<sup>2</sup> Escribo de este modo el término no solo para indicar que las *women* no son iguales o poseen una esencia en común, sino también para incluir a los varones privados de derechos o desfavorecidos.

<sup>3</sup> Grace AGUILAR, *The Women of Israel* (ed. Mayer I. Gruber; Piscataway, N.J.: Gorgias, 2011); primera publicación en 1851 por Appleton.

<sup>4</sup> Virginia BURRUS, «Mapping as Metamorphosis: Initial Reflections on Gender and Ancient Religious Discourse», en Todd PENNER y Caroline VANDER STICHELE (eds.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* (Leiden: Brill, 2007), 1-10, aquí 3.

todo el planeta, aunque de manera preliminar. Y lo hace a pesar de la limitación de las fuentes escritas y de la investigación histórica feminista con respecto a esta tarea. Es importante cartografiar el territorio de los estudios bíblicos feministas para recordar y no olvidar la historia de nuestro feminismo. Necesitamos muchas más tesis doctorales, proyectos de investigación, historias orales y material de archivo para reunir e investigar los comienzos, los avances y las institucionalizaciones de los estudios bíblicos feministas del siglo xx de modo que puedan continuar floreciendo en el siglo xxi. Nuestra aportación solo puede hacerlo de forma parcial, pues carecemos de una gran obra historiográfica sobre el particular. No obstante, ofrece un trabajo relevante sobre el desarrollo de este tipo de estudios. Por eso, este volumen debe considerarse como un primer gran paso en el camino hacia una historia de la interpretación bíblica feminista que debe continuarse y fortalecerse en interés de los movimientos progresistas de todo el mundo.

Esta cartografía inicial de los estudios bíblicos feministas en el siglo xx trata de explorar cuatro áreas de indagación que exigen una investigación ulterior. En primer lugar, traza los comienzos y los avances de estos estudios no solo en los Estados Unidos y en Europa, sino también como fruto de la conversación entre feministas de todo el planeta. En un segundo paso, presenta, evalúa y analiza los espacios religiosos hermenéuticos creados por esos estudios. En tercer lugar, estudia los métodos académicos de lectura e interpretación que se desarrollaron para «desmantelar la casa del dueño» (Audre Lorde) del lenguaje androcéntrico y de la autoridad *kyriarcal*. En la cuarta parte regresamos a la primera con un trabajo que transgrede los límites académicos con el objetivo de poner ejemplos sobre cómo la actividad feminista, transformando, inspirando e institucionalizándose, ha cambiando y sigue cambiando las mentalidades religiosas de dominación, capacitando a los hombres y a las mujeres para que se comprometan en una lectura crítica de la Biblia.

El proyecto de colección, del que este volumen constituye una parte, da por supuesto, acertadamente, que las *wo/men* han leído, entendido y aplicado los textos y las ideas de la Biblia a su vida a lo largo de los siglos. Lo nuevo en el siglo xx, que se resaltarán en este volumen, no fue solamente que por primera vez pudieron acceder al rango de biblistas, sino que también desarrollamos enfoques y teorías de la interpretación feminista. Una historia de la recepción feminista que trace las interacciones entre las *wo/men* y la Biblia, por consiguiente, no solo puede interesarse en cómo ellas entendieron el texto y se lo aplicaron a través de la historia, sino que también debe analizar los poderes que las han excluido de las tradiciones autoritativas de interpretación. Así pues, tenemos que reconocer también cómo los estudios bíblicos feministas han pretendido interrumpir y romper no solo la historia de la recepción predominantemente masculina de la Biblia, sino también las estructuras de dominación que determinan las interpretaciones bíblicas de los varones y de las *wo/men*.

Las especialistas feministas en estudios religiosos no solo nos hemos unido a la larga y exclusiva «procesión» de clérigos y de hombres de letras (Virginia Woolf), sino que hemos insistido en la imperiosa necesidad de cambiar el estudio de la Biblia y la historia de su recepción, puesto que la investigación de predominio masculino no solo ha teorizado y servido a intereses de dominación, sino que también ha silenciado a las *wo/men* como sujeto reconocido de interpretación al excluirlas de los estudios bíblicos profesionales. De ahí que los estudios feministas hayan planteado las cuestiones del poder, la exclusión y la dominación. A finales del siglo xx se unieron a esta tarea los especialistas en teoría crítica de la emancipación dedicados al estudio de las sociedades poscoloniales, de las personas con capacidades diferentes de la mayoría social, y de los contextos religiosamente diversos de África, Asia y América Latina.

Desarrollando la definición de feminismo atribuida a Cherríe Kramarae y Paula Treichler, que afirma que las «mujeres son personas», yo lo entiendo en el sentido político radical según el cual las *wo/men* son ciudadanas de pleno derecho y responsables en la sociedad, la academia y las religiones institucionalizadas. En la reunión de la SBL de 2010, las autoras presentes adoptaron la explicación del significado de *feminista* que Monica Melanchthon expresó en los términos siguientes. La actividad feminista debe:

- desafiar/desestabilizar/subvertir la subordinación de las *wo/men*, en lugar de fortalecerlas o reforzarlas;
- reflejar el aprecio y el respeto por la experiencia de las *wo/men*, reconociendo sus capacidades y aptitudes;
- ser sensible al contexto, tanto al inmediato como también, en lo posible, al más amplio;
- ser crítica del modo en que las *wo/men* han colaborado y también se han opuesto a la opresión, al sometimiento y a la violencia;
- tener como consecuencia cambios de amplio alcance en la religión y en la sociedad, como también relevancia política y revolucionaria. Por eso, tiene que ser práctica, de este mundo, transformadora, renovadora y transicional.

Es de esperar que los otros volúmenes de la colección aborden estos imperativos éticos-políticos como lentes y criterios interpretativos críticos, tanto si adoptan como si no la identificación «feminista».

En línea con esta comprensión de la actividad feminista, los artículos de este volumen indican que los estudios bíblicos feministas tienen sus raíces en los movimientos feministas que están a favor de los cambios en el ámbito de la religión. Este aspecto resulta relevante particularmente en los informes procedentes de África, Asia y América Latina, como también en los que llegan de Europa y los Estados Unidos. También nos indican que los estudios bíblicos feministas están actualmente en peligro de reducirse a lecturas y debates académicos en lugar de desarrollar métodos y hábitos de interpretación que empoderen a las *wo/men* en sus luchas por la supervivencia, la dignidad y los dere-

chos. Este peligro puede verse especialmente en los Estados Unidos y en Europa, donde las *wo/men* han conseguido mayor acceso al mundo académico.

En la medida en que los estudios bíblicos feministas han conseguido afianzarse en las universidades y en los institutos de Teología, tienen que cumplir con las exigencias institucionales y los parámetros académicos. De ahí que muchas jóvenes especialistas feministas no tengan ya el tiempo y la libertad para trabajar con las *wo/men* que leen la Biblia o estudiar cómo la usan. Además, se les anima a escribir tesis y artículos que sean «aceptables» según los parámetros y los intereses académicos, pero no según las necesidades del movimiento. La presión ejercida en este sentido ha resultado cara para la continuidad de los estudios feministas en el campo de la religión. Por ejemplo, necesitamos más tesis que estudien la historia del desarrollo de los movimientos feministas en ese campo así como obras de etnografía que realicen estudios bíblicos feministas en los contextos de la academia y de la concienciación de las *wo/men*. Carecemos de investigaciones que se centren en la obra de los estudiosos pioneros en este campo y en las historias orales de las *wo/men* rabinas y ministras que han modelado el movimiento.

También carecemos de espacios institucionales y de fundaciones que apoyen el trabajo académico y activista que ya se ha realizado y que se hará en el futuro. Tampoco poseemos libros feministas críticos y medios electrónicos para los niños, materiales para los colegios de secundaria y los institutos de bachillerato, y estudios bíblicos específicos para las comunidades religiosas. Las contribuciones de este volumen se congratulan del trabajo creativo que se ha hecho y se está haciendo, pero al mismo tiempo constatan también lo que aún nos queda por hacer.

Puesto que quienes hacen sus contribuciones tratan de recoger y apoyar este trabajo, quiero contextualizar este volumen centrándome en el marco teórico, articulado de varios modos por sus autores y autoras, y en las lentes críticas de interpretación que se necesitan para continuar este trabajo en el futuro, con el objetivo de mantener los estudios bíblicos feministas en el espacio teórico y práctico «entre» el movimiento y la academia. Obviamente, cada autor modela según su propia perspectiva teórica la articulación y el trazado de ese marco teórico. Aun así, me atrevo a decir que la mayoría de las contribuciones operan con un análisis interseccional de la dominación, aunque usen diferentes terminologías, y están enraizadas en, y en deuda con, las luchas de las *wo/men* por la justicia y el cambio.

## 2. UN ANÁLISIS FEMINISTA CRÍTICO ORIENTADO A LA DESCOLONIZACIÓN

Los estudios de las *wo/men* comenzaron nombrando el poder político-cultural vigente en nuestro mundo como patriarcado, que literalmente significa

la dominación del padre sobre los miembros de su casa, pero enseguida se entendió, en general, como la dominación del varón sobre la mujer<sup>5</sup>. Desde mediados de los ochenta, esta categoría clave del análisis feminista se ha problematizado y ha sido sustituida por la categoría de género.

## 2.1. Género

En la década de los setenta, los estudios realizados por mujeres distinguían entre el rol social de género y la sexualidad biológica, pero a mediados de los ochenta surgieron los estudios de género como un campo específico de investigación que cuestionaban las creencias supuestamente universales sobre las mujeres y los hombres, e intentaban desenmascarar las raíces culturales, sociales y políticas del concepto de género<sup>6</sup>. Desde entonces, el género se ha convertido en una categoría analítica clave junto con la raza, la clase, la edad y el colonialismo, un análisis que ha conducido a un enfoque de «suma de opresiones» o a una suma de las diversas estructuras de dominación que actúan conjuntamente y constituyen diferentes estructuras dualistas de análisis. Este análisis dualista de género dio origen al concepto de diversidad como una aglomeración de estos indicadores dualistas de identidad. Quienes se dedicaban a los estudios de las mujeres se opusieron inicialmente a esta categoría analítica porque ya no expresaba que el centro del análisis feminista lo ocuparan las *women*. También resulta interesante observar que los análisis de

<sup>5</sup> Ann OAKLEY, *Sex, Gender, and Society* (Nueva York: Harper & Row, 1972); Rosemary Radford RUETHER, «Patriarchy», en Lisa ISHERWOOD y Dorothea Mc EWAN (eds.), *An A to Z of Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 173-174; Sylvia WALBY, *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Basil, 1990). Véase por ejemplo Ernst BORNEMANN, *Das Patriarchat: Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssysteme* (Frankfurt: Fischer, 1991); Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour* (Nueva York: Palgrave, 1999); Lorraine CODE, «Patriarchy», en Lorren CODE (ed.), *Encyclopedia of Feminist Theories* (Londres: Routledge, 2000), 378-379; Pierre BOURDIEU, *Masculine Domination* (trad. de Richard Nice; Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001).

<sup>6</sup> Los interlocutores en este campo son los siguientes: Marjorie AGOSIN (ed.), *Women, Gender, and Human Rights: A Global Perspective* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2001); Dennis BARON, *Grammar and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1986). Hadumond BUSSMANN y Renate HOF (eds.), *Genus: Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften: Ein Handbuch* (Stuttgart: A. Kröner, 2005); Judith BUTLER, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2013); EADEM, *Undoing Gender* (Nueva York: Routledge, 2004); Teresa DE LAURETIS, *Technologies of Gender* (Bloomington: Indiana University Press, 1987); Bell HOOKS, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston: South End, 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 45; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003); y mi artículo «Gender, Sprache, und Religion: Feministisch-theologische Anfragen», en *Erträge: 60 Jahre Augustana* (Neuendettelsau: Augustana Hochschule, 2008), 83-90; internet: [http://www.augustana.de/dokumente/ertraege/ertraege\\_neu/jubilaeums\\_sonderheft\\_2008.pdf](http://www.augustana.de/dokumente/ertraege/ertraege_neu/jubilaeums_sonderheft_2008.pdf).

género surgieron al mismo tiempo que ganaban terreno a nivel mundial la globalización neoliberal y los discursos académicos posmodernos. Además, al reemplazar las categorías analíticas centrales de *patriarcado* y *androcentrismo* (ideología en la que el varón ocupa el centro) con la de género, se silenciaba y a menudo se eclipsaba la cuestión de las relaciones de poder. El olvido de esta cuestión hace también que se corra el peligro de pasar por alto los efectos perjudiciales del lenguaje sexista, que articula las relaciones de poder y reinscribe los supuestos culturales-religiosos de género. Los lenguajes y los discursos androcéntricos occidentales no solo marginan a las *wo/men* o nos eliminan de la memoria histórica, sino que también, en cuanto lenguajes *kyriarcales*, construyen el significado diferencial de qué es ser mujer y qué es ser hombre. Por eso, los estudios feministas en general, y los estudios feministas religiosos en particular, tienen que afrontar el problema del lenguaje sexista.

El lenguaje gramaticalmente masculino funciona como lenguaje «genérico», un lenguaje «convencional» que oscurece la presencia de las *wo/men*. Estas son subsumidas bajo términos masculinos como *ciudadanos* o *presidentes*, que no solo son propios de los varones sino que también están determinados por la mentalidad *kyriarcal*. Para que seamos conscientes de la violencia lingüística del lenguaje machista denominado «genérico», uso el término *wo/men* y no *men* de un modo inclusivo. Propongo que siempre que leamos el término *wo/men* lo entendamos en el sentido inclusivo de género. En la lengua inglesa, el vocablo *wo/men* [mujeres] incluye *men* [varones], *s/he* [ella] incluye *he* [él], y *se/male* [hembra] incluye *male* [varón]. (Sin embargo, este juego de palabras solo es posible en inglés, pero no en español o en alemán, lo que hace muy difícil hablar/oír de forma genérico/inclusiva en estas lenguas.) Los estudios feministas del lenguaje se han esforzado en hacer que los sistemas lingüísticos androcéntricos occidentales comprendan el lenguaje tanto en sentido genérico como de género. Las/los *wo/men* tenemos que pensar al menos dos veces, o más incluso, para adjudicarnos o no lo que se supone que somos con términos «genéricos» como *hombres*, *humanos*, *hermanos* o *profesores*.

Podemos ilustrar el modo en que supuestamente opera el lenguaje genérico con referencia a la posición social en anuncios como el siguiente: «La Universidad X es una institución de discriminación positiva y promueve las solicitudes de candidatos africanos, asiáticos, hispanos o americanos nativos y mujeres», como si estos diferentes tipos de americanos fueran todos varones y solo las *wo/men* fueran catalogadas por su género, pero sin pertenecer a grupos raciales y étnicos minoritarios. Las *wo/men* se hacen así doblemente invisibles en los sistemas lingüísticos sexistas.

Además, no debe ignorarse que el significado del indicador de género «mujer» es inestable y movedizo, y no depende tanto de su relación de sexo/género cuanto del contexto sociopolítico del tiempo y del lugar en que se uti-



liza. Por ejemplo, aunque la expresión *mujer* se usa hoy de forma intercambiable con la de *hembra*, convirtiéndose así en un término genérico de base sexual, hasta hace muy poco tiempo solo se aplicaba a las hembras de clase baja. La ambigüedad histórica del término *mujer* se percibe mucho más fácilmente cuando lo comparamos con el término *señora*, un apelativo que fácilmente revela su sesgo de raza y clase y su carácter colonial. El término *señora* no solo se restringía a las *wo/men* de alto estatus o refinamiento cultural, sino que también simbolizaba la *auténtica condición de mujer* y la *femineidad*. Una afirmación como «las esclavas no eran *wo/men*» hiere nuestro sentido común, mientras que nos resulta perfectamente comprensible la afirmación «las esclavas no eran señoras».

La clasificación sociopolítica de género, como la gramática equivalente, no siempre se corresponde con la clasificación biológica de la sexualidad. Los antropólogos han mostrado que no todas las culturas ni todas las lenguas conocen solamente una dualidad de sexo/género, y los historiadores del género sostienen que incluso en la cultura occidental este dualismo es de origen moderno. Thomas Laqueur<sup>7</sup>, por ejemplo, afirma que en la modernidad se produjo un desplazamiento importante del modelo de un solo sexo en la antigüedad al modelo actual dicotómico de los dos sexos. Antiguamente se pensaba que las *wo/men* tenían el mismo sexo y genitales que los *men*, solo que las mujeres los tenían dentro del cuerpo mientras que los *men* los tenían fuera. En este modelo de un solo sexo, la vagina era un pene interno, los labios vaginales el prepucio, el útero el escroto, y los ovarios los testículos.

En este modelo de un solo sexo de la antigüedad, lo que determinaba ser *hombre* o *mujer* no eran los órganos sexuales, sino el estatus social y el lugar que se ocupaba en la casa. Tanto el varón libre como la mujer esclava realizaban su rol cultural de acuerdo con su estatus social, sin necesidad de recurrir al argumento biológico de dos sexos inconmensurables. No el sexo, sino el estatus social del varón, cabeza de familia, libre, acaudalado y miembro de la élite, es lo que determinaba el estatus superior del género. De ahí que en la antigüedad no se necesitara recurrir a la diferencia sexual para sostener que las *wo/men* nacidas libres eran inferiores a los varones nacidos libres, sino que se creía que las primeras eran inferiores por el hecho de estar subordinadas.

El modelo de los dos sexos –la idea de que existen dos sexos estables y opuestos– emerge con la Ilustración, en el siglo XVIII. En este período tiene su origen la afirmación de que la vida económica, política y cultural de las *wo/men* y los hombres, o sus roles de género, se basa en dos sexos biológicamente determinados. Así como en la antigüedad se veía el cuerpo como reflejo del orden cosmológico, de igual modo en la modernidad el cuerpo y la sexuali-

<sup>7</sup> Thomas LAQUEUR, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (Madrid: Cátedra, 1994).

dad se contemplan como representación y legitimación del orden sociopolítico. Puesto que las reivindicaciones ilustradas de la democracia y la igualdad excluían a las *wo/men* nacidas libres y a los hombres subordinados de la ciudadanía de pleno derecho, los hombres nacidos libres tenían que encontrar nuevos argumentos para justificar la exclusión de las *wo/men* de la élite del ámbito público.

La democracia implicaba que las *wo/men* y los hombres sin privilegios eran ciudadanos de pleno derecho; esta implicación suscitó nuevos argumentos en contra de las *wo/men* basados en la naturaleza, la fisiología y la ciencia. Por ejemplo, quienes se oponían a la participación democrática de las *wo/men* nacidas libres buscaban pruebas de su incapacidad mental y física para la esfera pública sosteniendo que no eran aptas para ello debido a su cuerpo y su biología. También se hacían argumentos de este tipo con respecto a los hombres subordinados y los pueblos colonizados.

La teoría de las «esferas separadas» de hombres y *wo/men* surgió, así, conjuntamente con el modelo dual de sexo/género. Las *wo/men* de la élite no se consideraban en los discursos ilustrados como inferiores a los hombres, sino como totalmente diferentes de ellos y complementarias, como seres de una «raza más pura» o una «especie angélica» menos afectada que los hombres por impulsos y deseos sexuales. Para impedir que las *wo/men* participaran en la nueva sociedad civil se idearon diferencias físicas y morales entre ellas y los hombres para asegurarse de que las pertenecientes a élite y las personas subordinadas fueran excluidas del poder de tomar decisiones políticas. Como resultado de estas prácticas ideológicas surgieron dos sexos/géneros incommensurables. Sin embargo, tenemos que advertir que estas construcciones de la identidad de género se aplicaron principalmente a los hombres y las *wo/men* de la élite burguesa.

En suma, el género es una institución sociopolítica y también una representación ideológica. El supuesto de unas diferencias de sexo/género de índole natural sirve de marco preconstruido de significado para los individuos y las instituciones culturales. Al presentar el sistema de sexo/género formado por la diferencia macho/hembra o masculino/femenino como algo universal, este marco preconstruido de significado oscurece la auténtica realidad, a saber, que el verdadero concepto de dos sexos es un constructo sociopolítico para mantener la dominación y no una esencia biológica. Las diferencias sexuales dependen de las prácticas comunicativas socioculturales, y, por consiguiente, pueden ser diferentes o cambiarse. Los individuos reconocen el género y se apropian de sus atribuciones porque las perciben como reales. Por consiguiente, el género es un producto y un proceso no solo de representación, sino también de autoidentificación. Si comprendemos el género como producto y proceso, entonces es posible analizar los constructos culturales de la masculinidad y la feminidad con el objetivo de cambiarlos.

## 2.2. Interseccionalidad<sup>8</sup>

Puesto que los estudios sobre el género y las *wo/men* tendían a centrarse en el poder macho/masculino sobre las *wo/men*, pero no en la raza, la clase, la heteronormatividad, la discapacidad, el colonialismo y otras estructuras de dominación, se hizo necesario un nuevo modo de análisis. Cuando tenemos en cuenta la raza y el colonialismo, el dualismo masculino/femenino se transpone, en general, a los dualismos «*wo/men* del Primer Mundo y del Segundo y Tercer Mundo» o «*wo/men* blancas y de color». Así, el marco de la identidad de género dualista engendra la dicotomía entre el espacio caracterizado por las «*wo/men* blancas del Primer Mundo» y el espacio caracterizado por las «*wo/men* de color del Segundo y del Tercer Mundo». La política de la identidad sostiene que las feministas blancas y del Primer Mundo solo pueden hablar en nombre de las *wo/men* blancas y del Primer Mundo, mientras que las *wo/men* de color del Segundo y del Tercer Mundo son llamadas a coaligarse y a considerarse las portavoces de todas las *wo/men* de los denominados Segundo y Tercer Mundo. Según este razonamiento, las estudiosas feministas de la religión y las teólogas no pueden sino articular una teología y una hermenéutica «blanca/del primer mundo» o «de *wo/men* de color/del Segundo y del Tercer Mundo».

En contra de esta política discursiva de la identidad conceptualizada en términos de género, tenemos que reconocer que la identidad no solo está constituida por el género, sino también por el estatus de emigrante, la clase, la educación, la nacionalidad, la sexualidad, la capacidad, la raza, la religión, etc. Por eso, la identidad debe verse como un compuesto múltiple y modelada por estructuras de dominación que se intersecan. No podemos dar por supuesto que la identidad de las *wo/men* sea la misma independientemente de su color. Si el ser *wo/men* no está solo determinado por el género sino también por la raza, la clase, la heteronormatividad, el imperialismo y muchas otras estructuras de dominación, es necesario que desarrollemos un análisis crítico que sea capaz de deconstruir el paradigma cultural global de la «señora blanca» y las estructuras de poder que encarna.

La conceptualización del género como una práctica que produce diferencias sexuales que se declinan según la raza, la clase, la preferencia sexual, la cultura, la religión, la edad y la nacionalidad, nos permite ver que las *wo/men* individualmente son mucho más que una categoría de género. Más bien es la intersección de raza, clase, sexualidad, nación y religión, la que construye lo que significa ser «mujer» diferencialmente según los contextos sociopolíticos

<sup>8</sup> Véase Helma LUTZ, Maria Theresa HERRERA VIVAR y Linda SUIPIK (eds.), *Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzepts* (Wiesbaden: Springer VS, 2010); Nina LYKKE, *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology, and Writing* (Nueva York: Routledge, 2010); Sharon DOETSCH-KIDDER, *Social Change and Intersectional Activism* (Nueva York: Palgrave, 2012).

y culturales diferentes. Las heterogéneas teorías críticas feministas, poscoloniales y raciales, han llegado, por consiguiente, a unirse para desarrollar el análisis de la interseccionalidad como un instrumento que nos permite estudiar la compleja situación de la dominación mundial y demostrar la indisoluble interconexión existente entre las estructuras de la heteronormatividad, del género, de la raza y de la clase<sup>9</sup>. A menudo se ha visto cómo operan conjuntamente estas estructuras, pero no han llegado a integrarse para conseguir un análisis interseccional crítico.

El término *interseccionalidad* fue acuñado por la profesora de derecho Kimberly Crenshaw con el siguiente significado: «la subjetividad está constituida por los vectores recíprocamente multiplicativos de la raza, el género, la clase, la sexualidad y el imperialismo»<sup>10</sup>. La teoría de la interseccionalidad se ha articulado según un triple modo: como teoría de la subjetividad marginada, como teoría de la identidad y como teoría de la matriz de las opresiones. En su primera articulación, la teoría trata solamente de los sujetos marginados de formas múltiples; en la segunda, trata de iluminar el modo en que se construye la identidad en las intersecciones de raza, género, clase, sexualidad e imperialismo. La tercera modalidad resalta esta teoría como teoría de las estructuras y los ámbitos de opresión. La raza, el sexo, el género, la clase y el imperialismo se consideran vectores del poder dominante que crean procesos sociales concomitantes generadores de la simultaneidad diferencial de dominaciones y subordinaciones.

Los teóricos de la interseccionalidad conceptualizan, en general, estas estructuras sociales e ideológicas de dominación como *jerárquicas*, con el objetivo de cartografiar y visibilizar la compleja interestructuración de las posiciones de estatus en conflicto de las diferentes *women*. Sin embargo, yo considero que la categoría «jerarquía» no es apropiada para referirse a ese sistema piramidal de dominación, puesto que solo tiene en cuenta una forma específica de «poder»: el poder que es religiosamente sancionado como sagrado (del griego *hieros*: sagrado/santo, y *archein*: gobernar/dominar). Por eso, propuse sustituir las categorías de *patriarcado* y *jerarquía* por el neologismo *kyriarcado*<sup>11</sup>, que es asumido por quienes contribuyen en este volumen. Lo que sugiero es la posibilidad de que las diversas articulaciones emancipatorias de la interpretación

<sup>9</sup> Lynn WEBER, *Understanding Race, Class, Gender, and Sexuality: A Conceptual Framework* (2nd ed.; Nueva York: Oxford University Press, 2010), v.

<sup>10</sup> Jennifer C. NASH, «Rethinking Intersectionality», *Feminist Review* 89 (2008) 3.

<sup>11</sup> Para una explicación completa del *kyriarcado/kyriocentrismo*, vease mi introducción «Toward an Intersectional Analytic: Race, Gender, Ethnicity, and Empire in Early Christian Studies», en Laura NASRALLAH y Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (eds.), *Prejudice and Christian Beginnings* (Mineápolis: Fortress, 2009), 1-24; y mis libros *Transforming Vision: Explorations in Feminist Theology* (Mineápolis: Fortress, 2011); y *Changing Horizons: Explorations in Feminist Interpretation* (Mineápolis: Fortress, 2013).

feminista trabajen conjuntamente adoptando un análisis interseccional crítico de la dominación global entendida como *kyriarcado*<sup>12</sup>.

El análisis interseccional feminista descolonizador no entiende, por consiguiente, la dominación como un sistema dualista esencialista, ahistórico y jerárquico. En su lugar, articula la dominación como *kyriarcado*, como un concepto *heurístico* (del término griego que significa «encontrar»), o como un instrumento analítico de diagnóstico que permite investigar las multiplicativas interacciones de los estratos de género, raza, clase e imperiales, como también indagar en sus inscripciones discursivas y reproducciones ideológicas. Además, pone de relieve cómo las personas habitan al mismo tiempo en varias posiciones estructurales fluctuantes de raza, sexo, género, clase y etnicidad. Si la posición de uno de estos aspectos se privilegia, entonces se convierte en un punto nodal. Si en cualquier momento histórico particular, la clase o el imperialismo pueden resultar la modalidad principal mediante la que uno experimenta la clase, el imperialismo, el género y la raza, en otras circunstancias puede el ser el género la posición privilegiada mediante la que se experimenta la sexualidad, el imperialismo, la raza y la clase.

### 2.3. *Kyriarcado*<sup>13</sup>

El neologismo *kyriarcado*, entendido como un sistema graduado de dominaciones, procede, por una parte, del término griego *kyrios* (*dominus* en latín) —el emperador, el señor, el dueño del esclavo, el padre, el marido o el varón libre acaudalado a quien estaban subordinados todos los miembros de la casa y por quien eran controlados—, y, por otra parte, del verbo *archein* —gobernar, dominar, y/o controlar—. El sistema sociopolítico del *kyriarcado* estaba institucionalizado en la antigüedad como forma política imperial o democrática de gobernar que excluía a todas las *wo/men* libres y esclavas de la plena ciudadanía y de la toma de decisiones. En el siglo IV a. C., el filósofo griego Aristóteles sostenía que el varón libre, acaudalado y formado es la cima del ser moral,

<sup>12</sup> Para un primer desarrollo de este análisis, vease mi obra *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1992), 103-132 (trad. esp.: *Pero ella dijo: prácticas feministas de la interpretación bíblica*, trad. de Eva Juarros Daussa; Madrid: Trotta, 1996); EADEM, «Religion, Gender, and Society: Shaping the Discipline of Religious/Theological Studies», en Carl Reinhold BRACKENHIELM y Gunhild Winqvist HOLLMAN, *The Relevance of Theology* (Upsala: Uppsala University Press, 2002), 85-99. Mientras que el concepto de *kyriarcado* no ha suscitado una amplia discusión en las obras teóricas feministas, sí lo ha provocado entre las feministas jóvenes en internet. Vease, p. ej., <http://myecdysis.blogspot.com/2008/04/accepting-kyriarchy-not-apologies.html>; <http://www.deeplyproblematic.com/2010/08/why-i-use-that-word-that-i-use.html>.

<sup>13</sup> Vease también mis obras *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire* (Mineápolis: Fortress, 2007); y *Democratizing Biblical Studies: Toward an Emancipatory Educational Space* (Louisville: Westminster John Knox, 2009).

y que todos los demás miembros de la raza humana se definen por las funciones realizadas a su servicio. Las sociedades *kyriarcales* necesitan una «clase formada por esclavos». La existencia de esta clase se mantiene mediante la ley, la educación, la socialización y la violencia, y se sostiene por la creencia de que sus miembros son inferiores, por naturaleza o por voluntad divina, con respecto a quienes están destinados a servir.

Además, según Hannah Arendt, la democracia se apoya en la distinción entre la casa y el espacio público de la *pólis*. En contraste con la casa, dedicada a las necesidades y la economía, la política era el ámbito de la libertad<sup>14</sup>. Por consiguiente, la casa en cuanto ámbito de la necesidad era también el ámbito de la dominación. En el sentido clásico, occidental, la libertad era solamente ejercida por los varones libres acaudalados. Únicamente el *kyrios/dominus/señor* era ciudadano libre. La democracia occidental imita esta estructura *kyriarcal* de la democracia griega, que se edifica sobre el sometimiento y la esclavitud de los miembros subordinados de la casa y del Estado.

#### 2.4. *Un análisis feminista crítico orientado a la descolonización*

El marco interseccional desarrollado por Lynn Weber y el cambio de nombre de patriarcado por *kyriarcado* suministran una estructura teórica al análisis bíblico feminista<sup>15</sup>. Pero mientras que Weber solo habla de la raza, la clase, la sexualidad y el género, como estructuras de dominación, yo extiendo su lista para incluir la heteronormatividad, la cultura y la religión, por una parte, y subsumo el *sexo* en la *corporeidad*, que también está caracterizada por la edad, la discapacidad y otros marcadores corporales, por otra parte. Así pues, el análisis *kyriarcal* puede resumirse como sigue:

- El *kyriarcado* es histórica y geográficamente contextual y de carácter político interseccional. La adopción de una amplia visión histórica y global nos permite registrar los cambios acontecidos a lo largo del tiempo y en los diversos lugares. Es una construcción social, es decir, no está determinado por la biología. No está originado por un imperativo biológico, por una inferioridad inherente ni por hechos inmutables u ordenados por *D\*s*.

- Las relaciones *kyriarcales* son relaciones de poder, es decir, de dominación y de subordinación. En este punto es esencial distinguir entre el poder personal y el socialmente institucionalizado. Es importante hacerse la siguiente pregunta: ¿cómo llegan las personas a creer y a interiorizar que no tienen poder en determinadas situaciones?

<sup>14</sup> Hannah ARENDT, «¿Qué es la libertad?», *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (trad. de Ana Poljak; Barcelona: Península, 2003), 155-184.

<sup>15</sup> WEBER, *Understanding Race*, 129-131.

– Los sistemas interseccionales *kyriarcales* operan tanto en las macroinstituciones sociales como en los niveles más pequeños de la vida individual. En el análisis de una situación es mucho más fácil ver las manifestaciones psicológicas de la opresión que advertirla en las amplias macrofuerzas, que son más remotas y abstractas.

– Las estructuras *kyriarcales* de intersección son ejes imbricados de poder. Actúan modelando al mismo tiempo la vida de las personas, la imaginación, las comunidades y las sociedades. Por eso necesitamos analizar no solo la estructura más obvia a primera vista (como el género), sino también, simultáneamente, todas las estructuras de dominación.

### 3. SISTEMAS-SÍMBOLO RELIGIOSOS, IMAGINACIÓN BÍBLICA Y GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

Las teologías feministas y los estudios de género en el ámbito religioso<sup>16</sup> han tratado de producir un cambio de paradigma en el modo en que se han visto y estudiado la religión y los textos, las tradiciones y las comunidades de tipo religioso. Hemos querido cambiar y transformar las tradiciones desarrollando una crítica de amplio alcance de los presupuestos disciplinares, los métodos y la epistemología, como también mediante una reimaginación creativa y una transformación de los discursos e instituciones religiosas. De este modo pretendemos redescubrir y elaborar la subjetividad y el protagonismo de las *women* en las historias religiosas y las comunidades contemporáneas. En la medida en que la teoría feminista ha revelado el carácter de género de todo conocimiento, los estudios feministas de la religión han podido mostrar su influencia en el conocimiento y en las instituciones religiosas. Las estudiosas feministas de la religión han usado las teorías de género<sup>17</sup>, la interseccionalidad y el *kyriarcado*, para entender el estatus de segunda clase que las mujeres poseen en la religión y en sus textos sagrados.

<sup>16</sup> Véase Mireya BALODANO et al. (eds.), *Genero y religión* (San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009). Véanse Durre S. AHMED (ed.), *Gendering the Spirit: Women, Religion, and the Postcolonial Response* (Nueva York: Palgrave, 2002); Elizabeth A. CASTELLI (ed.), *Women, Gender and Religion: A Reader* (Nueva York: Palgrave, 2001); Rebecca S. CHOPP, *The Power to Speak: Feminism, Language, and God* (Nueva York: Crossroad, 1989); y Darlene M. JUSCHKA (ed.), *Feminism in the Study of Religion: A Reader* (Nueva York: Continuum, 2001).

<sup>17</sup> Me resultó extraña la entusiasta acogida del análisis de género por parte de las te\*logas feministas latinoamericanas al tiempo que se criticaba este tipo de análisis a favor del interseccional en los Estados Unidos. Sin embargo, este fenómeno resulta comprensible cuando se tiene en cuenta que el interlocutor intelectual sobre el género en América Latina era la te\*logía de la liberación, que rehuía el análisis de género, mientras que los interlocutores de la te\*logía feminista en los Estados Unidos y Europa eran los estudios de las *women* y el género.

En muchas religiones, los varones y la masculinidad se asocian con lo divino y lo trascendente, mientras que las *wo/men* y la feminidad se consideran inmanentes, impuras, profanas, diabólicas y/o pecaminosas. Muchas tradiciones religiosas, como el judaísmo, el cristianismo, el islam, el hinduismo, el taoísmo y el budismo, usan las oposiciones binarias de género para construir sus universos simbólicos. La deidad (Yahvé, Alá o Cristo) no solo se concibe como masculina, sino también como gobernante y juez todopoderoso, mientras que las *wo/men* se asocian con el pecado, la muerte y el sexo (Eva, Lilit o Kali). Como representantes de lo divino y líderes de la mayoría de las religiones del mundo, los varones de la élite han excluido a las *wo/men* del liderazgo religioso, de la enseñanza oficial y del ritual sagrado.

Puesto que los sistemas simbólicos religiosos están fuertemente imbuidos del género masculino, refuerzan culturalmente los roles y los conceptos de género, y los legitiman como ordenados por Dios o como ajustados al «orden de la creación». Judith Plaskow demuestra que los teólogos cristianos han formulado los conceptos teológicos según su propia experiencia cultural, insistiendo en un lenguaje masculino para hablar de Dios y en un universo simbólico en el que no aparecen las *wo/men*<sup>18</sup>. Lo mismo cabe decir con respecto a las demás religiones.

A partir de la Revolución Industrial en Europa y América, a comienzos del siglo XIX, la religión se vio expulsada del ámbito público y se relegó a la esfera privada de la piedad individual, la actividad caritativa y el cultivo del hogar y la familia. Así, mientras que la religión se feminizaba culturalmente, su liderazgo se mantenía, sin embargo, predominantemente masculino. No obstante, tanto la religión como el género fueron cruciales para modelar la identidad occidental. Por ejemplo, como «religión misionera», el cristianismo tenía la misma función que la «señora blanca». Su objetivo era «civilizar a los salvajes», entendidos como «naturaleza indómita».

De ahí que debamos rehuir de un enfoque del tipo «la mujer en la Biblia» o del tipo la Biblia de la mujer. La tradición intelectual inaugurada en el siglo XIX por la *Woman's Bible* de Elizabeth Cady Stanton, se centra en la convicción de la necesidad de interrumpir, no de continuar, los textos bíblicos sobre la mujer<sup>19</sup>. Este enfoque sobre la mujer, conscientemente o no, opera con la noción esencialista de «mujer» que se desarrolla culturalmente con la imagen de muñeca Barbie de la «señora blanca». Esta imagen de la mujer ideal es propagada por los medios no solo en los países occidentales, sino también en todo

<sup>18</sup> Judith PLASKOW, *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Niebuhr and Tillich* (Washington, D.C.: University Press of America, 1980).

<sup>19</sup> Cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), con la colaboración de Shelly MATTHEWS, *Searching the Scriptures* (Nueva York: Crossroad, 1997), para ver un ejemplo de este intento.



el planeta. Por consiguiente, debe analizarse críticamente más bien que adoptarse como una lente analítica.

Las estudiosas feministas insisten en la necesidad de reinterpretar los textos y las tradiciones religiosas para que las *wo/men* y otras «no personas» puedan lograr la plena ciudadanía en la religión y la sociedad, conseguir el acceso total a los poderes que toman las decisiones, y aprender a realizar la igualdad radical en las comunidades religiosas. Nosotras sostenemos que las diferencias de sexo/género, raza, clase y etnicidad, son construcciones socio-culturales no queridas por D\*s, y, por eso, deben cambiarse. Dios, que creó a la persona a imagen divina, ha llamado a cada individuo de un modo diferente. La Sabiduría divina debe encontrarse en y entre las personas que son creadas iguales.

Puesto que la autoridad de la Biblia como «palabra de D\*s» se ha usado, y aún se usa, para inculcar textos bíblicos que exigen la subordinación y la sumisión al poder *kyriarcal*, es necesario investigar cómo las Escrituras siguen utilizándose para apoyar la dominación y la explotación. Los debates sobre los derechos reproductivos de las *wo/men* y el matrimonio con personas del mismo sexo, nos traen a la mente los textos bíblicos y las órdenes de subordinación cuyas implicaciones se llevan a cabo y se desarrollan en las sociedades contemporáneas.

Si el poder y el prejuicio *kyriarcales* son el contexto político de la interpretación bíblica, las estudiosas feministas no se pueden permitir dedicarse a una lectura puramente apologética o positivista de la Biblia, ni relegar una interpretación bíblica crítica a la investigación «burguesa» que se dirija al problema de los no creyentes. Más bien, las interpretaciones bíblicas feministas y las te\*logías tienen que dedicarse a un análisis crítico que trate de poner al descubierto la «política del prejuicio» inscrita en las Sagradas Escrituras. En las últimas cuatro décadas, las feministas cristianas, judías, musulmanas, posbíblicas y partidarias del movimiento de la «Diosa», se han dedicado a discutir sobre el prejuicio, a realizar análisis estructurales teóricos y a trabajar a favor de una transformación feminista de las religiones bíblicas. Con todo ello hemos resaltado que, en las tres religiones denominadas abrahámicas, las Sagradas Escrituras y las tradiciones se han formulado e interpretado desde la perspectiva de unos hombres privilegiados, y, por consiguiente, no reflejan las perspectivas ni las experiencias de las *wo/men*, los pobres o los pueblos esclavizados. Las prohibiciones y las proyecciones religiosas así como las prácticas de piedad han servido, a menudo, para legitimar te\*logías y comportamientos que marginan a las *wo/men* y a otras personas categorizadas como «subhumanas», las silencian, las excluyen y las explotan. La discusión feminista sobre el prejuicio debe, por consiguiente, anclarse sólidamente en un análisis feminista crítico multifacético, interreligioso, poscolonial y antirracista.

Si no se deconstruye conscientemente el lenguaje de la dominación en el que se mantienen atrapados los textos bíblicos, solo podremos entonces valorarlo y reinscribirlo en su oposición a las *wo/men*. Al intentar rescatar a la Sagrada Escritura como literatura antiimperial, los argumentos defensivos tienden a pasar por alto que el lenguaje del *kyriarcado* y los modos en que la violencia se ha codificado en ella han configurado la autocomprensión religiosa y el *ethos* cultural durante siglos, y aún lo siguen haciendo actualmente.

Este lenguaje escriturístico de dominación, subordinación y control, no es simplemente un lenguaje histórico. Más bien, en cuanto Sagrada Escritura, es un lenguaje performativo que determina la identidad y la praxis bíblico-religiosas. Debe, por tanto, hacerse consciente y deconstruirse críticamente, puesto que el lenguaje del «poder» codificado en la Escritura tiene dos puntos de referencia: los imperios del Próximo Oriente y el Imperio romano como contexto y ubicación social de la Biblia, por una parte, y las formas contemporáneas de neocolonialismo de los discursos antidemocráticos, por otra.

Los estudios bíblicos pueden inspirar a individuos y a grupos para que apoyen a las fuerzas de la deshumanización global económica y cultural, o pueden abandonar sus tendencias *kyriarcales* y vislumbrar y trabajar conjuntamente a favor de un *ethos* feminista espiritual impregnado de justicia global. Nuestra investigación puede fomentar el fundamentalismo, el exclusivismo y la explotación de una monocultura global totalitaria, o bien puede defender valores y perspectivas espirituales radicalmente democráticas que exalten la diversidad, la multiplicidad, el poder de tomar decisiones, la igualdad, la justicia y el bienestar para todos. Esta elección te\*-ético-política por el «o/o» no reinscribe los dualismos creados por las estructuras de dominación, sino que lucha por superarlos y abolirlos. Llama a las *wo/men* religiosas y a la investigación bíblica a tomar partido en la lucha global por una mayor justicia, libertad y bienestar de las *wo/men* y de toda la creación.

Concluimos diciendo que este volumen intenta cartografiar el vasto campo de los estudios bíblicos feministas en el siglo xx, pero puede hacerlo solamente señalando las áreas de investigación que necesitan un desarrollo ulterior. Trata de contribuir no solo a nuestro conocimiento sobre la genealogía de los estudios bíblicos feministas en el siglo xx, sino también a nuestra imaginación de lo que aún queda por hacer. Intenta situar los estudios bíblicos feministas en el activismo interseccional de los movimientos de las *wo/men* por el cambio en todos los ámbitos, por tanto no solo en los dominios de la academia, de la iglesia, de la sinagoga o de la mezquita. Esta ubicación social exige que desarrollemos más plenamente un objetivo interreligioso y transnacional. Queda por ver si los estudios bíblicos feministas pueden sostener fructíferamente su índole de «intermediación» en los años venideros, o si replegarán sus energías intelectuales bien a las torres de marfil de la academia o

a los pastos de las religiones institucionalizadas. En la medida en que los estudios bíblicos feministas permanezcan comprometidos con los movimientos sociales a favor del cambio, podrán dismantelar la «casa *kyriocéntrica* del dueño» para imaginar y crear un espacio feminista diferente de interpretación bíblica y construcción del significado.

*Traducción del inglés, de José Pérez Escobar*