En la senda de Sofía

Hermenéutica feminista crítica para la liberación

Elisabeth Schüssler Fiorenza

LUMEN-ISEDET

La interpretación feminista crítica de la religión, de la teología y de la Biblia es uno de los "lugares" de lucha de las mujeres, como Elisabeth propone brillantemente en uno de sus capítulos.

Densos en su expresión, estos escritos son admirables por su claridad conceptual, la osadía de la reflexión y la energía que generan. Son una ayuda eficaz para esa misma "lucha" que la autora propone como tarea inmediata y urgente.

Tal como la desarrolla **Elisabeth Schüssler Fiorenza**, la hermenéutica feminista crítica para la liberación es un aporte a la construcción de un nuevo discurso teológico y bíblico. Y en verdad, se puede considerar un "hecho teológico" el lugar nuevo que las mujeres van teniendo incesantemente en el quehacer teológico, bíblico y magisterial dentro de la *ekklêsía* de la que habla Elisabeth, esta "maestra de sabiduría" que tanto ha contribuido a la teología feminista seria.

ISBN 987-00-0395-8

9 789870 003953

LUMEN-ISEDET

Elisabeth Schüssler Fiorenza es alemana de origen, doctora en Teología por la Universidad de Münster. Actualmente es profesora en la Harvard Divinity School, EE.UU. Sus áreas de trabajo incluyen la hermenéutica bíblica, la interpretación bíblica feminista y la literatura apocalíptica. Entre sus libros más recientes se cuentan: *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation* (Maryknoll, Orbis Books, 2001), *Jesus and the Politics of Interpretation* (Nueva York, Continuum, 2000), *Rethoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies* (Minneapolis, Fortress, 1999) y *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (Boston, Beacon Press, 1998).

En Editorial Lumen, Elisabeth Schüssler Fiorenza ya es conocida por su contribución, "Yeast of Wisdom or Stone of Truth: Scripture As A Site of Struggle", en G. Hansen (ed.), *Los caminos inexhauribles de la Palabra (Las relecturas creativas* en *la Biblia y* de *la Biblia).*

Es cofundadora y editora del *Journal of Feminist Studies in Religion.*

Otros títulos en Editorial **LUMEN:**

Cantar de los cantares
El fuego y la ternura
Pablo Andiñach

Exilio y sobrevivencia
Tradiciones contraculturales en el Pentateuco
José Severino Croatto

Isaías (40-55): La palabra profética
José Severino Croatto

Isaías (56-66): Imaginar el futuro
José Severino Croatto

Hermenéutica bíblica
José Severino Croatto

Los caminos inexhauribles de la Palabra
Homenaje a J. Severino Croatto
Guillermo Hansen (ed.)

Profetas, Reyes y hacendados en la época bíblica
Estudio teológico-sociológico del Israel preclásico
Felipe C. Yafe

Qumrán y Jesús
Klaus Berger

Salmos del Qumrán
Klaus Berger

En la senda de Sofía

Hermenéutica feminista crítica
para la liberación

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Lumen - ISEDET

Trad.: Cristina Conti (caps. 1-2)
y Severino Croatto (caps. 3-5)

Índices y supervisión: Cristina Conti y J. Severino Croatto

Schüssler Fiorenza, Elisabeth
En la senda de Sofía. - 1ª ed.– Buenos Aires : Lumen, 2003.
112 p. ; 22x15 cm.

Traducción de: Severino Croatto y Cristina Conti

ISBN 987-00-0395-8

1. Teología I. Título
CDD 261

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni su transmisión de ninguna forma, ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni cualquier comunicación pública por sistemas alámbricos o inalámbricos, comprendida la puesta a disposición del público de la obra de tal forma que los miembros del público puedan acceder a esta obra desde el lugar y en el momento que cada uno elija, o por otros medios, sin el permiso previo y por escrito del editor.

© Editorial Distribuidora Lumen SRL, 2003.

Grupo Editorial Lumen
Viamonte 1674, (C1055ABF) Buenos Aires, República **Argentina**
4373-1414 (líneas rotativas) • Fax (54-11) 4375-0453
E-mail: editorial@lumen.com.ar
http://www.lumen.com.ar

Hecho el depósito que previene la ley 11.723
Todos los derechos reservados

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

Presentación

Retomar estos escritos de nuestra amiga y colega Elisabeth Schüssler Fiorenza[1] será una oportunidad para volver a apreciar su profundo y original pensamiento en relación con la perspectiva feminista crítica de la exégesis bíblica.

Si las mujeres tienen en estas exposiciones material inexhaurible para la reflexión, no menos afortunados seremos los varones al crecer —bajo la guía de nuestra Maestra— en actitudes y en pensamientos de "justicia". Tanto perjuicio nos ha hecho la perspectiva unigenérica de la praxis teológica, y mayor aun las prácticas sociales machistas —internalizadas por lo demás como "normales"— que es necesario atacar por todos lados el duro bloque, consolidado durante siglos, de una mentalidad excluyente (de las ventajas), absorbente (de la utilidad) y dominadora (de las voluntades) que en última instancia sólo se apoya en la fuerza.

El discurso acerca de las prácticas dominadoras de los varones sobre las mujeres es conocido. ¿Cómo deconstruirlo y cómo reconstruir después un sano y liberador discurso teológico de "justicia"? Uso este término porque es el que corresponde si contemplamos la fuerza hermenéutica que tienen las amonestaciones de los profetas sobre el *mishpat* y la *sedaqâ* sociales. Este "derecho" y esta "justicia" —si se quiere traducir de esta manera tales términos— deben ser la resonancia social de un *mishpat* y de una *sedaqâ* que no son otra cosa que el "proyecto" divino que abarca todas las cosas, como lo manifiesta el gran profeta que llamamos Déutero Isaías. En este marco de observación, las prácticas discriminatorias de la mujer en la sociedad civil y eclesiástica hieren y fracturan el *mishpat* y la *sedaqâ* de Dios mismo, y desordenan el orden por él anunciado y reclamado a través de los profetas y de Jesús.

Por lo mismo, la lucha de las mujeres en todos los niveles pero también, si no principalmente (en el sentido de "principio"), en el de las ideas e interpretaciones donde germinan las prácticas, debe ser parte preferencial de su lucha global para superar un mundo de desequilibro de aquel *mishpat* y de aquella *sedaqâ* tan sensibles en la dimensión divina.

[1] Originados en las conferencias de las Cátedras Carnahan de ISEDET, dadas en septiembre de 1996. Por diversas razones no se pudo acelerar su publicación.

Ahora bien, la interpretación feminista crítica de la religión, de la teología y de la Biblia es uno de los "lugares" de lucha de las mujeres, como Elisabeth propone brillantemente en uno de sus capítulos[2], desarrollado más ampliamente en un escrito posterior[3]. Estos trabajos son admirables por su claridad conceptual, la osadía de la reflexión y la energía que generan. Vale la pena retomarlos. Son una ayuda eficaz para esa misma "lucha" que ella propone como tarea inmediata y urgente.

Señala también Elisabeth que la hermenéutica feminista crítica para la liberación es un aporte a la construcción de un nuevo discurso teológico y bíblico. Y en verdad, se puede considerar un "hecho teológico" el lugar nuevo que las mujeres van teniendo incesantemente en el quehacer teológico, bíblico y magisterial dentro de la *ekklêsía* de la que tanto habla Elisabeth. A pesar de que falta tanto para llegar al *mishpat* y a la *sedaqâ* que el mismo mensaje bíblico —tantas veces distorsionado unigenéricamente— destaca, los signos de un proceso en marcha están ante nuestros ojos. Y ojalá que la tarea de liberación femenina pueda culminar en un orden social justo que incluya radicalmente a las mujeres.

Las nuevas prácticas sociales de integración de las mujeres deben de estar acompañadas, si no surgir de, una renovación teológica ya en marcha pero que tiene que ser constante, libre y creativa.

Una de las cuestiones que deben debatirse es la de la "imagen de Dios". ¿Pero de qué Dios? ¿Cómo la mujer puede ser imagen de un Dios masculino? El monoteísmo, con toda la profundidad conceptual que supone, puede ser considerado sociológicamente como un esquema de dominación, y en la dirección masculina. La supresión de todo modelo divino femenino tiene sus repercusiones sociales y eclesiásticas. Las monarquías políticas se sustentan hábilmente en los monoteísmos o, en los politeísmos, exacerbando la figura de un Dios Supremo y omnipotente.

En estos escritos de Elisabeth el lector encontrará frecuentemente un vocabulario de sabiduría. Sobre todo, leerá referencias a la Maestra-Sofía, a una Sofiología (en lenguaje unigenérico diríamos, evidentemente, "Sofiología", como decimos mariología a pesar de que María es un nombre femenino). ¿Por qué es relevante este lenguaje sobre Dios, "diferente" del tradicional? Porque nos acostumbra a pensar en femenino sobre Dios, al menos hasta que (o "para que") podamos hablar de la Diosa tan normalmente como hablamos de "él".

Por otro lado, cuando nuestra maestra usa D*s en lugar de "Dios" para referirse a lo divino, quiere expresar algo muy profundo. Es verdad que desde un punto de vista práctico "D*s" es tan impronunciable como en la tradición judía[4], pero su intención es superar el lenguaje de lo sexualmente diferenciado respecto de la trascendencia. Aunque en aquella forma abstracta se cobija un dejo de masculinidad (el sufijo "s") es una advertencia para la creatividad. En ese sentido, creemos que hay que volver a descender de lo indefinido y genérico a lo particular y específico, pero *inclusivo*. Mientras en nuestro discurso teológico no incluyamos lo femenino, estaremos caminando en forma irregular, si no a los tumbos como hasta ahora. En la propuesta de la autora de estas conferencias hay un desafío implícito a la recuperación de lo femenino en nuestro lenguaje sobre la divinidad. Comenzar con una referencia constante a la Divina Sofía es un adelanto sugerente y generador de nuevas ideas.

Por último, otro pensamiento que el lector encontrará diseminado en estos escritos es que el mensaje bíblico, por más que haya sido usado tantas veces para discriminar a la mujer, no debe ser desechado sino deconstruido en su vertiente antifeminista y reforzado en sus profundas raíces igualitarias enterradas en las experiencias originarias de liberación. Mientras las mujeres no se hayan liberado en la sociedad y en las iglesias, no habrá liberación realizada.

Gracias, Elisabeth, por estas lecturas tan creativas y generadoras de esperanza.

J. Severino Croatto
ISEDET - Buenos Aires

[2] Véase el capítulo 4.

[3] "Yeast of Wisdom or Stone of Truth: Scripture As A Site of Struggle", en G. Hansen (ed.), *Los caminos inexhauribles de la Palabra (Las relecturas creativas* en *la Biblia y* de *la Biblia)*, Lumen-ISEDET, Buenos Aires, 2000, 67-89.

[4] De la que se quiere distanciar explícitamente, como lo señala en el capítulo primero, nota 1.

Maestras de la Sabiduría Divina: Una teología feminista crítica de la liberación

La teología feminista ha redescubierto el significado de la Divina Sabiduría-Sofía como el otro nombre y la otra cara de D*s[1], el Creador. Si bien los estudios académicos de la Biblia han señalado la importancia de las tradiciones sapienciales desde hace bastante tiempo, han sido la teología y la liturgia feministas las que han hecho presente y reconocible nuevamente entre el pueblo de D*s a la Sabiduría Divina. Mientras que algunas teólogas feministas han elaborado la imagen de la Sabiduría-Sofía como lo femenino de la Divinidad, otras han argumentado que ella es un producto del discurso teológico de la corriente masculina[2]. La literatura sapiencial es elitista y androcéntrica, es decir centrada en el varón y elabora las enseñanzas del rey / padre para su hijo. Yo misma he propuesto que las académicas feministas no deberían traducir la tradición sapiencial bíblica en términos femeninos, ni tampoco rechazarla en su totalidad como si fuera una tradición de varones poderosos de la elite. Más bien, desde mi punto de vista, la figura bíblica y la tradición de la Divina Sabiduría-Sofía nos proporciona una tradición de lenguaje simbólico que nos permite hablar de la Divinidad en forma diferente. Ella revela el otro nombre de D*s, cuya justicia dota a cada *wo/man* (y uso *wo/man* como un término inclusivo también para varones)* con la dignidad humana y el poder necesario para defender su propio derecho de nacimiento y luchar contra la injusticia, la explotación y las divisiones a causa del género.

La Divina Sabiduría-Sofía, la Presencia de D*s, el Creador y Libertador, no excluye a otras tradiciones religiosas sino que está activa en me-

---

[1] En mi libro *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology* (Continuum, Nueva York 1994) he hecho un cambio de la forma ortodoxa judía de escribir G-d [D-s] —que había adoptado en *But She Said* y en *Discipleship of Equals*, como una manera de indicar la ruptura y lo inadecuado del lenguaje humano para nombrar a la Divinidad— a la presente forma, G*d [D*s]. Busco así evitar la conexión que para las feministas judías tiene la forma G-d con la corriente masculina conservadora.

[2] Debo esta expresión, "malestream", a la socióloga feminista Dorothy Smith.

* Nota de C. Conti: La autora ha acuñado el término inglés *wo/man*, un juego de palabras entre *woman* (mujer) y *man* (hombre), como un término inclusivo para referirse no sólo a las mujeres sino también a aquellos varones que, por alguna causa, son tan marginados por la sociedad como las mujeres. Lamentablemente, en español no se puede mantener la riqueza expresiva de este término inclusivo, por lo que he optado por dejarlo en la forma inglesa.

dio de todos los pueblos, culturas y religiones. Ella enseña la justicia, la prudencia y el bienestar. Está presente como la pícara ingeniosa, la guía del pueblo y la mujer sabia de la antigüedad y de los pueblos indígenas. Ella abraza la creación en su belleza viviente y en su variedad múltiple y se deleita en sus maravillas. La Divina Sabiduría contiene y sostiene todas y cada una de las cosas. Mientras que en sus prácticas de adoración, la tradición ortodoxa oriental siempre ha retenido la memoria de Ella como *Hagia Sofía*, en la teología occidental cristocéntrica ha sido virtualmente olvidada. En el catolicismo romano, vestigios de su esplendor han sido reflejados en María, pero la mariología la ha relegado a un lugar de ciudadana de segunda clase o la ha eliminado completamente de la conciencia religiosa de las personas.

No obstante su hora ha llegado finalmente. Durante la década pasada las teólogas feministas cristianas han redescubierto la Divina Sabiduría-Sofía y han hecho oír su voz entre su pueblo. A través de los círculos, centros, liturgias, espiritualidad, teologías y canciones feministas de Sofía, sus mensajeras proclaman su invitación:

> La sabiduría ha construido su casa,
> ha establecido sus siete columnas;
> ha matado sus animales para el banquete,
> ha mezclado su vino,
> también ha puesto su mesa,
> ha enviado a sus criadas
> a gritar desde las partes altas de la ciudad...
> "Vengan a comer de mi pan
> y a beber del vino que he preparado.
> Dejen la necedad y vivan
> y caminen en la senda de la Sabiduría"[3].

En estas Cátedras Carnahan, me gustaría explorar las formas en que las teólogas feministas en su calidad de "siervas" de la Sabiduría Divina procuran la creación de una comunidad de justicia: En esta primera conferencia quiero referirme al nuevo análisis sistémico y a los nuevos lentes teológicos provistos por la teología feminista crítica de la liberación para superar los siglos de silenciamiento de las mujeres y su condición de ciudadanas de segunda clase en la sociedad y en la Iglesia. En la segunda conferencia se discutirá el principio teológico del amor, central

[3] Proverbios 9:1-6 (Este texto está traducido literalmente del manuscrito de la autora).

en el cristianismo, en términos de la socialización de género y otras estructuras de opresión. En la tercera conferencia intentaré explicar la visión teológica feminista de la comunidad de Sabiduría como discipulado de iguales, que yo he llamado la ekklesía de las *wo/men*. Las últimas dos conferencias esbozarán los métodos y la aproximación de una lectura feminista crítica de la Biblia para la liberación. Ilustraré tal lectura con un análisis del relato evangélico de la mujer sirofenicia o cananea. Al hacerlo, espero introducirlos en el proceso sin fin de una interpretación bíblica feminista para la liberación, a la que la Sabiduría Divina nos invita. Todas estas conferencias giran alrededor del problema de cómo articular una visión de Sabiduría respecto de la identidad, la comunidad y la praxis cristianas que no sea exclusivista o triunfalista, sino que ayude a crear una base religiosa común para una praxis global de solidaridad en el siglo XXI.

Dado que he mencionado la palabra "feminista" varias veces, me apresuro a explicar qué es lo que quiero decir con este concepto, antes de que ustedes dejen de prestar atención. En la medida en que para muchas personas, "feminismo" aún (o nuevamente) es una "mala palabra", asociada con el prejuicio ideológico y con la herejía, es necesario explicar en primer lugar cómo utilizo la palabra "feminismo". Durante la época en que la derecha religiosa y política era popular, el término "femi-nazi" se usaba como rótulo en contra de todas las *wo/men* que defendían sus derechos. Es necesario entonces, explicitar el concepto de "feminismo" para hacer frente a las represiones emocionales que este término produce en la comprensión intelectual de las audiencias, ya sea académicas o populares. Por ejemplo, encuestas realizadas en los EE. UU. muestran que cerca del 70 % de las mujeres se niegan a identificarse como feministas, porque para ellas este rótulo caracteriza a una fanática que es prejuiciosa, odia a los varones y está loca. No es raro que las mujeres no deseen ser ni siquiera rozadas con el rótulo de "feministas". En una época en que la Acción Afirmativa es difamada, los predicadores impregnan sus sermones con sentimientos antifeministas y el feminismo reaccionario reina en los medios de comunicación y en la academia, se ha intensificando la lucha sobre el significado del discurso feminista[4]. Hoy en día, ser llamadas "feministas" o identificarse como tales es todavía un escollo para las académicas y las teólogas, por-

[4] Ver el informe de Laura Flanders, "'Stolen Feminism' Hoax: Anti-Feminist Attack Based on Error-Filled Anecdotes", en el número de septiembre / octubre de *Extra* (1994).

que este término sigue siendo rebatido y descartado como demasiado político o ideológico por aquellos eruditos que profesan la neutralidad de valores y un *ethos* positivista de investigación, o por aquellos teólogos de la liberación que lo estigmatizan como "blanco, occidental y de clase media".

Aunque hay muchas formas divergentes, e incluso articulaciones contradictorias, en el feminismo de hoy —de modo que es más apropiado hablar de "feminismos", en plural— la mayoría concuerda no obstante en que el feminismo contemporáneo no es solamente un movimiento político que es afín a otros movimientos de emancipación. Es también un proceso intelectual para teorizar la situación de opresión de las *wo/men*. Las diversas articulaciones teóricas del feminismo concuerdan en su crítica a la supremacía de la elite masculina y sostienen que el género es una construcción social, más bien que algo innato u ordenado por D*s.

Mi definición preferida del feminismo está expresada en un letrero adhesivo para los paragolpes de los autos, que irónicamente afirma "el feminismo es el concepto radical de que las mujeres son personas". Esta definición acentúa que el feminismo es un concepto radical, y al mismo tiempo enfatiza irónicamente que, en el siglo XX, el feminismo es un concepto de sentido común. Las mujeres no son, "damas, esposas, sirvientas, seductoras, o bestias de carga" sino ciudadanas plenas. Esta definición alude a la afirmación democrática "Nosotros, el pueblo" y coloca al feminismo dentro de los discursos democráticos radicales, que abogan por los derechos de todo el pueblo. Evoca recuerdos de las luchas por la igualdad como ciudadanos y por el poder de tomar decisiones en la sociedad y la religión.

Teológicamente, el feminismo ve a las mujeres como pueblo de D*s y acusa a los mortíferos poderes de la opresión de ser un pecado estructural y un mal que destruye vidas. Por esta razón, las teologías feministas y los estudios de la religión tienen como meta no solamente alterar fundamentalmente la naturaleza del conocimiento de la corriente masculina sobre Dios y el mundo, sino también cambiar la religión institucional que ha excluido a las mujeres de las posiciones de liderazgo. De esta manera, el feminismo cristiano se comprende mejor como una perspectiva teórica y un movimiento histórico para cambiar las estructuras socioculturales y eclesiales de dominación y de explotación.

Tanto en el pasado como en el presente, los movimientos y el pensamiento feministas han surgido de la participación de las mujeres en

las luchas por la emancipación, tales como las luchas por la plena ciudadanía democrática, la libertad religiosa, la abolición de la esclavitud, los derechos civiles, la independencia cultural y nacional, como así también las luchas de los movimientos ecológicos, de los pueblos indígenas, de los obreros, de los homosexuales o de los pacifistas. En estas luchas por los derechos religiosos, civiles y humanos, las feministas han aprendido que palabras tales como "humano", "obrero", "pobres" o "sociedad civil", están marcadas por el género y muy a menudo no significan, ni incluyen, los derechos e intereses de las mujeres. Por esta razón se hace necesario poner el foco específicamente en la lucha por los derechos y la autodeterminación de las mujeres en la sociedad y en la iglesia. Resumiendo, los movimientos feministas son engendrados y renovados por la participación de las *wo/men* en las luchas democráticas radicales de emancipación, una participación que lleva a una forma diferente de autocomprensión y a una visión más completa del mundo.

Tal como insistió hace más de cien años, la educadora Anna Julia Cooper, una antecesora "womanista"[5]:

> No es la mujer inteligente contra la mujer ignorante; ni la mujer blanca contra la negra, la morena y la roja; ni siquiera es la causa de la mujer contra el varón. No, para la mujer, la reivindicación más fuerte es *que el mundo necesita oír su voz*. Sería subversivo para todo interés humano que el grito de la mitad de la familia humana fuera asfixiado. Que la mujer... se atreva a pensar, a moverse y a hablar —a emprender la tarea de ayudar a dar forma, moldear y dirigir el pensamiento de su época— significa meramente completar el círculo de la visión del mundo. De ella es cada interés que ha carecido de intérprete y defensor. Su causa está unida a la de toda agonía que ha sido silenciada, todo mal que necesita una voz. ... El mundo ha tenido que renguear con el paso tambaleante y la vacilación de un hombre con un solo ojo. Súbitamente, el vendaje del otro ojo es retirado y todo el cuerpo se llena de luz. Puede ver un círculo donde antes veía un segmento. Al ser restaurado el ojo oscurecido, todos los miembros del cuerpo se regocijan con él[6].

[5] (N. de la T.): "womanist" es el término adoptado por las feministas negras de EE. UU.; las feministas "hispanas" se llaman a sí mismas "mujeristas". En EE. UU. el término "feministas" se ha dejado sólo para las feministas blancas.

[6] Anna Julia Cooper, *A Voice from the South*, 1892; reimpreso en la Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers (Nueva York: Oxford University Press).

Una teología feminista cristiana crítica de la liberación, tal como la presento, busca articular esa visión teo-ética y ese imaginario religioso diferentes. Busca reformar el conocimiento de la corriente masculina sobre el mundo y sobre D*s, con el objetivo de corregir y completar la visión parcial que tienen el mundo y la iglesia. Rectifica nuestro conocimiento marcado por el género y nuestra percepción espiritual del mundo, que es aún muy limitada, al punto de que continúa siendo articulada en favor del interés de los varones blancos de la elite de propietarios.

¿De qué forma entonces la teología feminista busca restaurar la visión espiritual plena del mundo? ¿Cómo puede corregir el círculo fragmentario de la visión cristiana y cambiar su estrecha y prejuiciosa percepción del mundo y de D*s? Estas son preguntas claves para una teología feminista cristiana.

Desde mi punto de vista, una teología feminista crítica de la liberación que busca tratar estas cuestiones se concibe mejor como una asamblea, es decir, una *ekklesía* de voces ecuménicas, interreligiosas, multiculturales y globales. Desea transformar los discursos teológicos tradicionales poniendo frente a frente las luchas específicas de las *wo/men* en la sociedad y las luchas que se dan en las iglesias cristianas y en otras religiones mundiales. De la misma manera en que otras feministas religiosas quieren transformar su propia base religiosa kyriarcal[7], así también las feministas cristianas intentan hacerlo introduciendo en la teología a las *wo/men* como sujetos pensantes y con voz propia. Al reflexionar críticamente sobre su propio lugar dentro de las religiones bíblicas institucionalizadas, las teólogas feministas son capaces de reclamar su propia voz religiosa, su herencia y su comunidad en la lucha por la liberación.

De la misma manera que las "teologías" feministas judías, musulmanas o budistas, también las cristianas hablan en sus propias voces teológicas particulares a sus propias comunidades y tradiciones a fin de cambiarlas. Por esta razón, las intuiciones críticas y las visiones constructivas que son articuladas por las feministas de diversas religiones y denominaciones se fortalecen mutuamente en las luchas feministas globales por la liberación. Los debates feministas sobre lo que tenemos de diferente y en común muestran que los discursos feministas particulares no sólo están modelados por su situación cultural y religiosa, sino que también se definen por la confrontación y la interacción con los movimientos feministas y las articulaciones teóricas. Tal aprecio por las diferencias religiosas conduce a su vez a la articulación de una política y una espiritualidad feministas que pueden capacitar a las *wo/men* para producir nuevos cambios en la sociedad y en la religión. La religión ha jugado y aún juega un papel importante en estas luchas por la emancipación, aunque las feministas a menudo han tendido a ver a la religión más bien como parte del problema que como parte de la solución.

Hoy, millones de mujeres alrededor del mundo participan activamente en las prácticas e instituciones religiosas. De su compromiso religioso derivan su identidad, su respeto por ellas mismas, su sentido de valor, su dignidad, su coraje y su visión. Los que relegan el compromiso religioso de las mujeres a una "falsa conciencia", no solamente pasan por alto la participación activa de las feministas en las religiones bíblicas, sino que también consideran al feminismo agnóstico o ateo como superior a las luchas religiosas feministas[8]. Una aproximación semejante no toma en cuenta que, para millones de *wo/men*, la religión cristiana aún provee un marco de significación que no es simplemente alienante y opresivo, sino también auto-afirmante y liberador.

Además, rechazar la religión cristiana como algo totalmente opresivo, y no tomarla en cuenta como una fuente positiva de capacitación y esperanza para crear un futuro mejor para las *wo/men*, significaría abandonar al cristianismo a las pretensiones de propiedad del fundamentalismo reaccionario de derecha[9]. El resurgimiento de semejante dogmatismo antifeminista global y su éxito —no solamente entre los varones sino también entre las *wo/men*— se aprovecha de los temores de la gente, de su alienación, de sus profundas ansiedades y de la pérdida de un mundo familiar para ellos. La experiencia de perder las raíces culturales, sociales y religiosas en el proceso de globalización creciente, y el

[7] Puesto que los discursos feministas tienden a conceptualizar "patriarcado" (lit. dominio o gobierno del padre) primordialmente en términos de opresión de género, he acuñado el neologismo "kyriarcado" (lit. "el dominio del amo / señor"; en alemán *Herr-schaft*) para remarcar que el patriarcado occidental siempre ha sido y aún es kyriarcado, que da poder de dominio a los varones libres, educados, acaudalados de la elite de un grupo nacional o religioso.

[8] Sobre este argumento véase la obra de Caroline Ramazanoglu, *Feminism and the Contradictions of Oppression*. (Routledge, Londres 1989) 149-154. Ella es una de las pocas teóricas feministas que toman en cuenta a la religión.

[9] Cf. Shirley Rogers Radl, *The Invisible Woman, Raget of the Religious New Right* (Dell, Nueva York 1981); Sara Diamond, *Spiritual Warfare, The Politics of the Christian Right* (South End, Boston 1989); Hans Küng y Jürgen Moltman, *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge* (Concilium; SCM Press, Londres 1992); "Fundamentalismen": *Beitrage zur feministischen Theorie und Praxis* 32 (1992).

sentido de aislamiento personal y marginación social armonizan con un deseo de certeza asegurada, seguridad definitiva, verdades fijas y una visión estable del mundo garantizada por D*s. Este deseo va de la mano con una añoranza por los grandes líderes y las figuras paternales que nos cuidarán y, por lo tanto, tendrán todo el derecho de reclamar nuestra sumisión.

La tradicional socialización cultural y religiosa de las mujeres para la pasividad femenina, la subordinación y el amor abnegado por un varón, las condiciona a ser arrastradas por el atractivo de las promesas de la derecha religiosa reaccionaria. Si tal *ethos* religioso fundamentalista de sumisión "femenina" se alía con las organizaciones políticas de derecha, es capaz de aprovechar para fines conservadores y antidemocráticos la necesidad de las mujeres de tener seguridad financiera y afirmación emocional. Por esta razón, es importante que las feministas comprometan a las religiones institucionales en la lucha para cambiar la situación de opresión. Pero, ¿es justificable hablar de la opresión de las *wo/men*?

1. La opresión social de las mujeres

Tanto los conservadores como los progresistas argumentan que, a diferencia de los pobres o los pueblos del Tercer Mundo, las mujeres no son oprimidas. Se dice que el movimiento de las mujeres representa los intereses de las mujeres privilegiadas de la clase media, que no tienen idea de lo que significa la opresión. Si bien esta objeción puede ser aplicada a algunas estrategias y articulaciones de los movimientos de mujeres en la iglesia y la sociedad, sin embargo no toma en cuenta el hecho de que no todas las mujeres son privilegiadas. Por el contrario, la mayoría de los pobres son mujeres y sus hijos. Más aun, esta objeción pasa por alto el hecho de que en todas las culturas, sociedades y religiones el status de las mujeres es inferior al de los varones. No obstante, esto nos obliga a preguntar si el status secundario de las mujeres nos permite hablar de opresión, puesto que no todas las mujeres son oprimidas en la misma forma y en la misma medida. Aquí puede ser útil recordar los siguientes criterios, desarrollados por las feministas especializadas en ciencias políticas —tales como Iris Marion Young— a fin de averiguar si los grupos sociales son oprimidos y en qué medida[10].

[10] Iris Marion Young, "Five Faces of Oppression", en *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, Princeton 1990) 38-65.

Estos criterios son:

1. *Explotación.* La investigación internacional sobre las mujeres ha documentado que en todos los países del mundo las mujeres son explotadas económica, cultural y políticamente. En el ámbito internacional, las mujeres ganan solamente alrededor de uno a dos tercios del ingreso de los varones de su propia clase y raza. Las mujeres son las que usualmente se hacen cargo del trabajo no remunerado de atender los hijos y la casa. La mayor parte de las instituciones culturales y religiosas están sostenidas por el trabajo voluntario no remunerado de las mujeres.

2. *Marginación.* En todas las instituciones culturales, religiosas y científicas las mujeres están sub-representadas. Su participación en la vida cultural, la historia, la ciencia y la teología se registra sólo rara vez, si es que se registra. Las mujeres, o bien no están presentes en las posiciones de liderazgo de la religión, la política o la cultura, o bien funcionan como "varones simbólicos" sin ningún poder e influencia propios.

3. *Falta de poder.* Aunque en la mayoría de los países del mundo las mujeres pueden votar, tienen muy pocas representantes en la mayoría de los gobiernos del mundo y no gozan de mucho poder para la toma de decisiones a escala política, cultural y religiosa. Los intereses de las mujeres no son percibidos como de interés público y su influencia se restringe al ámbito de lo privado. Aun las mujeres que han sido líderes de movimientos nacionales de liberación son a menudo arrojadas a un lado "después de la revolución". Según los conceptos culturales y religiosos sobre la femineidad, se supone que las mujeres ejercen una influencia indirecta y manipuladora, pero no se espera de ellas que ejerzan abiertamente un verdadero poder.

4. *Imperialismo cultural.* Éste estereotipa a los grupos oprimidos y al mismo tiempo los invisibiliza. A las mujeres no se las percibe como personas humanas en su particularidad específica, sino que siempre se las ve *como mujeres.* Al mismo tiempo, el lenguaje y el conocimiento científico las invisibilizan *como mujeres* en las descripciones de la cultura occidental, la cual considera al varón blanco de la elite como el ser humano paradigmático, y ve a todas las otras personas en relación con él. Esta comprensión occidental del mundo y de la humanidad es lue-

go universalizada e identificada como la cultura humana por excelencia.

5. *Violencia del sistema*: La violencia contra las mujeres generalmente no es considerada como una violación de los derechos humanos. Sin embargo, muchos estudios han revelado que aún hoy, como en el pasado, las mujeres son abusadas física y mentalmente, maltratadas, golpeadas, torturadas y asesinadas simplemente por ser mujeres. Tanto en la antigüedad como en el presente, se han abandonado más niñas que varones; en muchas culturas aún hoy, las mujeres reciben solamente las sobras de la comida de los varones; la propaganda y los medios masivos de comunicación objetivizan a las mujeres como juguetes sexuales y productos de consumo visual que supuestamente inducen al varón al abuso sexual y al maltrato. El asesinato y la violencia contra las mujeres se han vuelto un hecho cotidiano de "sentido común".

Si se cumplen más de uno de estos criterios, se puede hablar de "opresión de las mujeres". La variación y la combinación de varios de estos criterios sirve para explicitar la forma específica de opresión. Por ejemplo, una mujer académica blanca y privilegiada, como yo, es mucho menos explotada económicamente, tiene mayor influencia y posibilidades en la vida cotidiana, es menos marginada socialmente y menos deshumanizada estereotípicamente que la mujer que limpia su oficina, aunque ambas corren el peligro de ser golpeadas o violadas cuando salen por la noche. En comparación con sus colegas varones, sin embargo, tal mujer profesional recibe un salario inferior, tiene menos oportunidades para progresar profesionalmente y menos influencia en su campo de estudio. Como mujer, no se le otorga el mismo respeto que a sus colegas varones y su trabajo académico es a menudo trivializado, coartado, o pasado por alto en silencio. Si su trabajo no es explotado o coartado, es marginado y tiene poco poder para cambiar las instituciones culturales y religiosas.

2. Las mujeres en la Iglesia y en la teología

A estos cinco criterios sobre la opresión de las mujeres quisiera agregar dos más que conciernen especialmente a las mujeres en la Iglesia y la teología.

6. *Silenciamiento*: A lo largo de los siglos a las mujeres no se les ha permitido hablar en público, predicar o tener acceso al campo académico. A partir de los fatídicos mandatos de Pablo y sus discípulos de que las mujeres deben estar calladas en la iglesia y que no se les permite hablar o enseñar a los varones, las mujeres cristianas han sido la mayoría silenciada del pueblo de D*s. A lo largo de los siglos y aún hoy se les prohibe el acceso a la ordenación, la predicación y la enseñanza oficial en muchas iglesias. Hasta muy recientemente, no se les ha permitido estudiar y enseñar teología o definir la política moral o eclesial.

7. *Denigración y trivialización*: En el pensamiento occidental las mujeres han sido consideradas como la fuente de todo mal y de toda falsedad. Comenzando por las Epístolas Pastorales, el pecado de Eva ha sido magnificado en los argumentos contra el liderazgo de las mujeres. No solamente por Tertuliano ha sido la mujer llamada "puerta de entrada del diablo". No sólo las cacerías de brujas de la Inquisición sino también las mutilaciones cosméticas de la multimillonaria industria del actual culto a la belleza han buscado "corregir" la naturaleza deficiente y maléfica de las mujeres.

Durante los últimos cien años o más, las mujeres, excluidas del liderazgo de la Iglesia por siglos, han logrado en muchas iglesias el acceso al ministerio ordenado y algunas hasta han llegado al obispado. Aunque ciertas denominaciones cristianas, como el catolicismo romano, siguen rehusando la ordenación de las mujeres, muchas de ellas sin embargo ejercen funciones de liderazgo ministerial en todos los niveles de la administración eclesial, no obstante la falta de reconocimiento público y de poder oficial para la toma de decisiones. Así como en la sociedad, también en las iglesias, el trabajo de las mujeres, ordenadas o sin ordenación, continúa siendo mal pagado y las mujeres clérigas son relegadas a los rangos inferiores. Por lo tanto, luego de haber logrado el acceso igualitario a la ordenación, muchas mujeres ordenadas han comenzado a ver que la ordenación es un primer paso importante para cambiar las estructuras kyriarcales de exclusión y marginación, pero no más que eso. La ordenación de las mujeres debe ir acompañada por un cambio en el discurso teológico y en la visión espiritual, para que no conduzca a la captación del poder religioso de las mujeres para fines kyriarcales, engendrando una violencia espiritual aun mayor contra las mujeres.

Durante los últimos treinta años, más o menos, las mujeres han lo-

grado el acceso a la educación teológica en cantidades cada vez mayores, de modo que ahora en EE. UU., más del 50 % de los estudiantes de las facultades teológicas protestantes liberales son mujeres. No obstante, en muchos casos, ellas aún son confrontadas con un curriculum teológico eurocéntrico de la corriente masculina y con conjuntos de doctrinas kyriarcales que, o bien no dicen nada sobre las mujeres, o son negativos con relación a ellas. Un conocimiento teológico tan hegemónico a menudo lleva a una más profunda alienación de las mujeres en, y a través de, la educación teológica.

En consecuencia, la teología feminista investiga no solamente la forma por medio de la cual fue legitimada durante siglos la exclusión de las mujeres del mundo académico y de la educación teológica, sino también cómo terminar con eso. Durante el siglo XIX, las mujeres primero lograron el acceso al trabajo intelectual y a los estudios académicos a través de cursos especiales o escuelas para mujeres. En el siglo XX, han sido admitidas a estudios teológicos completos y a la enseñanza teológica, siempre y cuando demostraran ser mejores que sus colegas masculinos. A pesar de las sobresalientes calificaciones y la excelencia académica, solamente un pequeño número de mujeres académicas han logrado obtener el rango de profesoras universitarias y autoridad e influencia teológicas por derecho propio. Pero mientras al principio, las mujeres luchaban solamente por el acceso al campo académico y sobresalían en los estudios académicos de la corriente masculina, durante las últimas décadas han desarrollado los estudios y la teología feministas como una alternativa al conocimiento y la teología de la corriente masculina. La investigación y la educación feministas en teología y religión han hecho que se tomara conciencia de la complicidad del conocimiento religioso y la forma de socialización en la explotación económica de las mujeres, su marginación en la sociedad y su victimización sexual. Como así también se tomó conciencia de la capacidad de las mujeres para construir un mundo de significación diferente y una visión liberadora que autoriza y da poder a las mujeres en sus luchas por la supervivencia, la dignidad y la autodeterminación.

Durante los últimos veinte años se ha producido una explosión de investigaciones en los estudios religiosos y teológicos desde la perspectiva de la mujer / de género / feminista. Puedo ilustrar este hecho refiriéndolo a mi propia experiencia. Mientras en los últimos años de la década del sesenta yo podía leer todas las publicaciones que aparecían en el campo de los estudios feministas, durante los años setenta podía seguir haciéndolo sólo con respecto a las nuevas publicaciones en estu-

dios feministas de religión y teología, en los ochenta me mantenía al día sólo con las publicaciones feministas en estudios bíblicos. Sin embargo, durante los últimos dos años, la avalancha de investigaciones feministas en el campo de la religión se ha incrementado de tal forma, que ya no es posible seguir su paso y sus intuiciones.

No obstante, tal como ocurre en otras disciplinas académicas, el conocimiento producido por los estudios feministas en el campo de la religión sigue siendo marginal con relación al curriculum de los estudios teológicos y religiosos en general. Aparece como una materia "de interés especial" y a menudo permanece restringida a aquellas personas que ya están convertidas. Las estudiantes aún tienen que realizar "doble tarea", o "triple tarea" si pertenecen a un grupo minoritario. Estudian teología feminista latina, negra o asiática porque estas formas de hacer teología hablan de y sobre su propia experiencia. No obstante, a fin de ser consideradas profesionalmente competentes, son juzgadas por lo que saben sobre el trabajo intelectual de la corriente masculina en la "verdadera" teología.

Por lo tanto, las académicas feministas siguen sosteniendo que no es suficiente reclamar un espacio o lugar especial para las mujeres, o buscar la integración en un campo académico o eclesial dominado por los varones. Se necesita nada menos que la transformación de todas las disciplinas académicas y las prácticas eclesiásticas[11]. Ellas sostienen que la teología y el ministerio necesitan ser transformados en instituciones sociales que dejen de producir teologías misóginas de exclusión y conocimiento unilateral de la corriente masculina, si es que van a permitir la plena participación intelectual y la ciudadanía de las mujeres en el ejercicio de la toma de decisiones.

Hace casi sesenta años Virginia Woolf insistía en que las mujeres tienen que poner las condiciones bajo las cuales ellas están dispuestas a unirse a la "procesión de los hombres educados". Las mujeres tienen

[11] A lo largo de sus veinte años de historia la *Women's Ordination Conference* (Conferencia por la Ordenación de las Mujeres) en los EE. UU. ha insistido sobre la ordenación de las mujeres a un nuevo sacerdocio en una iglesia renovada. Por esta razón, ha denunciado la exclusión de las mujeres de la ordenación como un pecado estructural y ha explorado el significado de la ordenación en la iglesia como una comunidad de discipulado de iguales. Interpretar esta tensión creativa, y a la vez conflictiva, como una elección dualista y de oposición —tal como se ha hecho en recientes comunicados de prensa sobre la conferencia por la celebración del aniversario de la WOC en 1995— es no comprender la toma de posición teológica de la WOC.

que preguntarse adónde les llevará esta procesión, si se unen a sus filas. A la luz de la explotación y la marginación generalizadas de las mujeres por el sistema, las teólogas feministas de la liberación han sopesado cuidadosamente esta cuestión de si —y cómo— "unirse a la procesión de los varones clérigos", y han explorado las condiciones bajo las que las feministas podrían integrarse a los rangos jerárquicos de la iglesia y del campo académico. Muchas feministas católicas romanas, por ejemplo, ya no esperan simplemente que llegue la ordenación de las mujeres, puesto que las mujeres de otras denominaciones cristianas han sido ordenadas al ministerio, al sacerdocio y al episcopado desde hace bastante tiempo[12]. Antes bien, ellas preguntan: ¿qué es lo que la ordenación les hará a las mujeres y qué hará por ellas en sus luchas por la liberación? ¿Es buena para las mujeres la ordenación dentro de estructuras kyriarcales, si esto las incorpora en situaciones de dominación jerárquica de carácter abusivo y violento?

Las teólogas feministas han llegado a comprender la conclusión a la que llegó Virginia Woolf, de que simplemente integrarse a la "procesión de los varones educados" llevará a las mujeres a la guerra, la explotación, el elitismo, la codicia de poder, la degradación de la raza humana y la polución de nuestro medio ambiente. Si observamos el ministerio de las *wo/men* dentro del contexto de la explotación económica y la pobreza a escala mundial que sufren las mujeres, la cuestión ya no parece ser meramente la de la admisión de las mujeres en la jerarquía kyriarcal a través de la ordenación, sino cómo prevenir la ulterior explotación de las mujeres. El problema teológico feminista central es la cuestión de si es posible o no cambiar la iglesia jerárquica y articular la teología de forma tal que no continúe fomentando la explotación y la abnegación auto-impuesta de las mujeres. Lo que moviliza a la teología feminista ya no es meramente "la cuestión de las mujeres". Más bien se trata de la cuestión de si las instituciones religiosas y las disciplinas teológicas pueden ser cambiadas, redefinidas y transformadas de modo tal que inviten —en lugar de prohibir— a las mujeres a hablar como sujetos teológicos y ministeriales que no tienen la intención de seguir siendo objetos del control eclesiástico y de la investigación académica.

Sólo en la medida en que la teología feminista continúe explorando críticamente la deshumanización de las mujeres en, y a través de, las tradiciones teológicas y el lenguaje sagrado kyriocéntrico, como así también la política teológica de la exclusión de las mujeres del liderazgo en las iglesias, tendrá esta teología la capacidad de transformar las vidas de las mujeres desde la base en, y a través de, la práctica del ministerio feminista. A medida en que más y más mujeres lleguen a estar formadas en una perspectiva teológica feminista de liberación, ellas se comprometerán con un ministerio en el discipulado de iguales. Estas ministras feministas continúan nutriendo individuos y dando poder a las comunidades para la realización de la justicia y el amor, las dos cosas que mantienen viva a cualquier institución religiosa. En la liturgia y el ritual, en el estudio bíblico y los refugios para los sin techo, en la predicación y el aconsejamiento pastoral, en los centros maternales y las reuniones de consejos municipales, las ministras feministas proclaman y representan las "buenas nuevas" de que las mujeres, los débiles y los marginados son "amados" a los ojos de D*s, y por eso deben reclamar su dignidad, sus derechos y su poder en la sociedad y en la iglesia.

Resumiendo, las teólogas feministas y las académicas en el campo de la religión demandan no solamente la admisión de las mujeres a los estudios académicos y al profesorado, sino que piden que se reconozcan sus contribuciones teológicas tanto en el pasado como en el presente. Ellas buscan una reconceptualización y revisión de los marcos teóricos de la corriente masculina, de las estructuras socio/eclesiásticas, de las enseñanzas éticas doctrinales y de las prácticas de la comunicación y de la educación, que están basadas íntegramente en las experiencias y el trabajo de "varones clérigos, educados, occidentales y cristianos". Una teología feminista que se entiende a sí misma como una teología crítica de la liberación rehúsa ser incorporada al discurso teológico de la corriente masculina como una expresión particular más del mismo discurso. Como "Sofialogía" o teología de la Sabiduría, no busca probar su legitimidad en los términos de la teología kyriarcal ni de las enseñanzas dominantes de la iglesia. Más bien, los discursos feministas liberacionistas analizan y problematizan críticamente las conceptualizaciones del discurso teológico que no admiten el cambio porque reclaman a D*s como su autor. Una teología feminista de la Sabiduría insiste en que solamente cuando las mujeres compartan plenamente el liderazgo socio/eclesiástico y los poderes sagrados del acto de "nombrar" lo teológico, ya no existirá la necesidad de generar teorías y teologías misóginas que sirvan para legitimar el silenciamiento y la exclusión de las mujeres.

[12] Para un estudio comparativo sobre la ordenación de mujeres véase Jacqueline Field-Bibb, *Women Toward s Priesthood: Ministerial Politics and Feminist Praxis* (Cambridge: Univesity Press, 1991).

3. Una Sofialogía feminista crítica de la liberación

Una teología feminista crítica de la "sofialogía" ha desarrollado tal marco de lucha "herético" en interacción con el pensamiento y los movimientos sociales de liberación, y ha aprendido de las teorías feministas del así llamado Mundo de los Dos Tercios. Tendremos que esperar para ver si las voces liberacionistas críticas de las *wo/men* lograrán desestabilizar la voz euro-americana en la teología y los estudios religiosos, que objetiviza, esencializa y universaliza. Estas voces feministas sostienen que la teología y los estudios religiosos deben dejar de construir la identidad de las *wo/men* en términos unitarios y universales. Deben dejar de re-inscribir la identidad de las *wo/men* en términos de objeto y de esencia. Para desenmarañar la Alteridad unitaria de la mujer con respecto al varón en los discursos filosófico/políticos y religiosos de occidente, las voces feministas liberacionistas sostienen que debemos centrarnos en los contextos histórico/culturales específicos y en la subjetividad históricamente definida tanto como en la pluralidad de las *wo/men*[13].

Pero igual que la categoría "mujer" y lo "femenino", también el término "feminista" ha llegado a ser problemático[14], puesto que ha sido

[13] Vease por ejemplo las obras de bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (South End, Boston, 1984), *Talking Back: Thinking Feminist/Thinking Black* (South End, Boston, 1989) y *Yearning: Race,Gender, and Cultural Politics* (South End, Boston, 1990); Paula Gibbings, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America* (W. Morrow, Boston, 1984); Cheryl A. Wall, ed., *Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory, and Writing by Black Women* (Rutgers University Press, New Brunswick, 1989); Henry Louis Gates, ed., *Reading Black: Reading Feminist* (Meridian, Nueva York, 1990); Patricia Hill Collins, *Black Feminists Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (Unwin Hyman, Boston, 1990); Joanne M Braxton y Andree Nicola McLaughlin, eds., *Wild Women in the Whirlwind: Afro-American Culture and the Contemporary Literary Renaissance* (Rutgers University Press, New Brunswick, 1990).

[14] Mientras que los discursos *teológicos* de las mujeres del Tercer Mundo parecen rechazar cada vez más la autodefinición de feministas, las teóricas feministas del Tercer Mundo rehúsan abandonar el término feminismo por tres razones: en primer lugar, sostienen que el término evoca una larga tradición de luchas políticas; en segundo lugar, exhortan a las feministas del Tercer Mundo a participar en establecer la agenda y dar forma a las prácticas del feminismo global; y en tercer lugar, insisten en construir un modelo de teoría feminista que sea inclusivo, amplíe sus opciones y aumente su comprensión. Cf. por ejemplo, bell hooks, *Talking Back*, 181 y ss; y Cheryl Johnson-Odim, "Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism", en *Third World Women and The Politics of Feminism*, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres (Indiana University Press, Bloomington, 1991), 314-327; cf. también P. H Collins, *Black Feminist Thought*.

igualmente interpretado a menudo en términos esencialistas, blancos y femeninos en lugar de ser comprendido históricamente. Por esta razón, algunas teólogas del Mundo de los Dos Tercios han sugerido que el calificativo "feminista" debería ser desplazado y reemplazado por una proliferación de nombres y autodesignaciones, tales como "womanista", "mujerista"[15] o teología desde la perspectiva de las mujeres latinoamericanas, africanas, asiáticas, lesbianas, discapacitadas, protestantes, musulmanas, católicas, judías o indígenas.

Si bien varios de los neologismos y autodefiniciones propuestos se proclaman explícitamente como feministas (cf. la definición hecha por Alice Walker de "womanista" como una feminista negra)[16], otras rechazan el rótulo "feminista" como demasiado radical. Por su parte, otras argumentan por el contrario que abandonar el término "feminismo" sería una "dudosa bendición" para las mujeres del Mundo de los Dos Tercios. Tal práctica no solamente renunciaría a los logros históricos del feminismo, en cuanto movimiento *político e intelectual* de alcance mundial, como algo propio de las mujeres blancas europeas y americanas, sino que también dejaría de lado el trabajo de las feministas del Mundo de los Dos Tercios, quienes señalan que ellas han dado forma y continúan definiendo el significado y la práctica del feminismo en una clave diferente.

Al deconstruir la construcción ideológica "mujer" y lo "femenino", tales discursos críticos feministas dilucidan la forma en que la identidad de las mujeres que pertenecen a razas, clases, culturas o religiones subordinadas está construida como la "otra" de la "otra", es decir, como una copia negativa de la identidad femenina de la Dama blanca. Estos discursos feministas de liberación que articulan la interacción entre raza, género, clase y cultura en las estructuras kyriarcales, obligan a los estudios teológicos a no reduplicar el discurso de la corriente masculina sobre el dualismo de los géneros y el "eterno femenino". Alertan a las mujeres de la clase media para que no reproduzcan el discurso neocolonialista sobre la "Dama blanca" y la ideología de "la verdadera forma de ser mujer".

[15] Para este término véase Ada Maria Isasi-Díaz, "Mujeristas [Roundtable]": *JFSR* 8 (1992) 105-126.

[16] La obra de Katie Geneva Cannon ha sido precursora en el desarrollo de la teología y la ética "womanista". Véase su nuevo libro *Katie's Canon: Womanism and The Soul of the Black Community* (Continuum, Nueva York, 1995). Véase también Cheryl J. Sanders, ed., *Living the Intersection, Womanism and Afrocentrism in Theology* (Fortress, Minneapolis, 1995), y las diversas contribuciones hermenéuticas de las womanistas, mujeristas y de las hermenéuticas de la liberación asiáticas, africanas, o latinoamericanas en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: An Introduction* (Crossroad, 1994).

A fin de no reproducir el discurso dualista sobre "la mujer" y "lo femenino", yo he sostenido que una teoría y teología feminista crítica de la liberación debe conceptualizar la opresión de las mujeres *como patriarcado* no sólo en términos de género[17] (i. e. la dominación del padre, o de todos los varones) sino en términos de la interestructuración multiplicadora del racismo, la explotación de clase, el hétero-sexismo y el militarismo colonialista[18]. Dado que en general los discursos feministas definen al patriarcado en el sentido de sexismo (como la opresión universal de todas las mujeres) y de dualismo de género (como la opresión de las *wo/men* por parte de todos los varones por igual) o lo utilizan como un rótulo indefinido, yo he redenominado al patriarcado como "kyriarcado", es decir, "la dominación del padre/ señor/ patrón/ esposo". El *kyriarcado* es un sistema sociocultural, religioso, político y económico de poder masculino de la elite, que no sólo consuma la deshumanización forjada por el sexismo, el hétero-sexismo y los estereotipos de género, sino que también engendra y multiplica unas con otras las estructuras de opresión de las mujeres, tales como el racismo, la pobreza, el colonialismo y el exclusivismo religioso. Al insistir en este tipo de analítica sistémica del kyriarcado, difiero de las feministas postmodernas que rechazan el concepto de opresión como dualista, o que también rechazan un marco analítico normativo global por considerarlo como narrativa del amo[19].

Un análisis crítico sociopolítico del sistema occidental ~~kyriareal~~ de opresión, y de la función del cristianismo en consolidar o desafiar este

[17] Para un panorama sobre la terminología y el problema de definir el patriarcado véase V. Beechey, "On Patriarchy": *Feminist Review* 3 (1979) 66-82; G. Lerner, *The Creation of Patriarchy* (Oxford University Press, Nueva York 1986) 231-241; y la literatura discutida por Christine Schaumberger, "Patriarchat als feministischer Begriff", en Elisabeth Gössmann, et al. (eds.) *Wörterbuch der feministischen Theologie* (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1991) 321-323.

[18] Véase Deborah K. King, "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of Black Feminist Ideology", *Signs* 14/1 (1988) 42-72. Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, 225-230 habla de raza, clase y género como tres sistemas de opresión distintos pero mutuamente imbricados como parte de una estructura de dominación que lo abarca todo. Lo que yo he denominado "patriarcado", ella lo llama "matriz de dominación". Una expresión mejor tanto para "patriarcado" como para "matriz de dominación" podría ser "*patriz* de dominación".

[19] Por un argumento más amplio véase mi libro *But She Said, Practices of Feminist Biblical Interpretation* (Beacon, Boston, 1992); por un argumento similar pero diferente véase también Lois McNay, *Foucault and Feminism* (Northeastern University Press, Boston, 1992) 116-156.

sistema que lo abarca todo, puede brindar el marco de referencia normativo para las teologías y los movimientos feministas de liberación. Dentro de las estructuras kyriarcales la opresión de género está multiplicada por la deshumanización racista, la explotación económica, la colonización cultural, el prejuicio hétero-sexista, los estereotipos relativos a la edad, la demonización religiosa. Tales estructuras multiplicadoras de la opresión de las mujeres están legitimadas ideológicamente no sólo por el "androcentrismo", que privilegia las experiencias, los conocimientos, y el sistema de creencias de los varones, sino mucho más aun por el "kyriocentrismo" que interpreta el mundo y la vida humana desde la perspectiva y en el interés de los varones educados y acaudalados de la elite. La analítica del kyriarcado y el kyriocentrismo es una herramienta heurística que nos permite investigar la compleja estructuración interna de la opresión sistémica, que sigue engendrando ideologías dualistas occidentales de discriminación y que, a su vez, se sostiene por medio de las políticas de deshumanización de esas ideologías. Una teología feminista crítica de la liberación, sin embargo, no se limita sólo a la comprensión de la dominación ~~kyriarc~~al y sus legitimaciones teológicas. Más bien, se esfuerza por cambiar y ~~transformar tales~~ articulaciones opresoras.

Las mujeres cristianas hemos entrado a "la casa de la teología" de la que habíamos sido excluidas durante siglos. Sin embargo, el silenciamiento y la exclusión teológica de las mismas, es tan sólo una parte de la historia. La otra parte es "la memoria peligrosa" del protagonismo religioso de las mujeres como profetisas, ~~ma~~estras y sabias, no solamente en el cristianismo sino también en el judaísmo, el Islam y las religiones no bíblicas. Ambas partes de la historia deben mantenerse unidas, para que las mujeres encuentren hoy sus voces intelectuales y teológicas.

En mi libro "*Pero Ella Dijo*", he sostenido que la mujer sirofenicia que desafía a Jesús, el Maestro, a un debate sobre "los de adentro y los de afuera" en defensa del bienestar de su hija, surge como un paradigma para la teóloga feminista de la liberación. La mención de esta mujer evoca los nombres de otras mujeres de Sabiduría que a lo largo de los siglos no solamente han sido víctimas de la religión kyriarcal, sino que también han dado forma y definido religiones —tanto las bíblicas como otras— a pesar de que los registros históricos no las mencionan o solamente hacen referencia a ellas como "figuras marginales". Los meros nombres de mujeres (profetisas, líderes religiosas y sabias) que han so-

brevivido en los registros coloniales o anti-heréticos, indican que las mujeres siempre han sido líderes religiosas, maestras y teólogas. Lo que las teólogas feministas de la liberación buscan reclamar hoy es esta tradición sofialógica, de *wo/men* que, como mensajeras y apóstoles de la Divina Sofía, han llamado a todos los excluidos, marginados y deshumanizados y los/as han reunido alrededor de su mesa.

Esta mesa de la Sabiduría Divina provee alimento y bebida espiritual en nuestras luchas para transformar las estructuras de opresión de la Iglesia y de la sociedad, que traban nuestros espíritus y atan nuestras manos. Esta lucha espiritual por una Iglesia diferente y un mundo de justicia, igualdad y bienestar no nos convierte en soñadoras idealistas sino que reúne a la *ekklesía* de las *wo/men* como un movimiento de aquellas que, en el poder de la Sabiduría-Sofía Divina, buscan hacer realidad el sueño y la visión de la comunidad, la sociedad y el mundo alternativos de D*s, con justicia y bienestar para todos/as. Una teología feminista cristiana de la liberación se inspira y es desafiada por el evangelio de Sofía, un evangelio de justicia y bienestar para toda la creación.

El Amor todo lo soporta, ¿es así?

Las teologías feministas de liberación, según sostuve en la conferencia anterior, reflexionan sobre la opresión de las *wo/men* en las religiones y en la sociedad. Estas teologías no solamente buscan superar el silenciamiento y la marginación de las *wo/men* en las iglesias, sino que también procuran re-articular la teología en clave feminista. De allí que la articulación de una espiritualidad de lucha fundada en la Sabiduría debe prestar atención a tres áreas: en primer lugar, las estrategias feministas para el cambio deben estar arraigadas en un análisis sistémico común; en segundo lugar, con el objetivo de promover la solidaridad y la colaboración, una teología feminista crítica de liberación debe evitar la construcción de estrategias feministas discrepantes como oposiciones excluyentes; y, en tercer lugar, la teología feminista que se identifica como teología de la Sabiduría o Sofialogía debe tratar de articular una visión común que sea capaz de inspirar diversos movimientos de liberación.

Junto con otras teologías de liberación una sofialogía feminista crítica de liberación insiste en que la cuestión central para la teología de hoy no es el problema moderno de la secularización, sino el problema de la deshumanización y explotación de las *wo/men* causada por la multiplicación de las estructuras de opresión. Por lo tanto, esta teología no comienza su trabajo con las Escrituras kyriocéntricas, las tradiciones teológicas y las doctrinas eclesiales de la corriente masculina. Comienza más bien con la experiencia feminista de las *wo/men* que luchan contra las opresiones kyriarcales, por la liberación y la dignidad humana. Está arraigada en una exploración teológica crítica no sólo de la experiencia de las *wo/men* sino también de la experiencia *feminista*. Entiendo la experiencia feminista en términos de una conversión, como una experiencia que está en un "proceso de tomar conciencia" de su socialización psicológico/religiosa kyriocéntrica, de su formación cultural/religiosa y de su ubicación kyriarcal dentro de las estructuras sociopolíticas de dominación y explotación. Tal teología feminista liberadora denomina pecado y mal estructural a los sistemas de muerte y opresión y a los poderes del kyriarcado.

Sin embargo, a pesar de esta pretensión de comenzar desde la experiencia reflexionada simbólicamente, los discursos teológicos feministas no siempre han podido evitar las trampas idealistas e individualistas de la teología de la corriente masculina, por cuanto también se dirigen a menudo en primer lugar a los *topoi* y *loci* intrateológicos tradiciona-

les de la Escritura, la tradición, la dogmática y la teología sistemática o las declaraciones eclesiásticas, en vez de tomar como punto de partida un análisis sistémico de la experiencia y la situación de explotación de las *wo/men*. A menudo han hecho esto para evitar la acusación de presentar una teología "no cristiana" o simplemente una forma de sociología popular.

Una división tan rígida entre teología y sociología no puede ser aceptada, sin embargo, por una teología feminista que busca articularse como una sofialogía crítica de liberación. En tanto teología crítica, tiene que identificar no solamente las dinámicas kyriocéntricas y los elementos misóginos de las Escrituras, tradiciones y teologías cristianas, sino también aquellas estructuras de la Iglesia y de la religión que perpetúan el sexismo kyriarcal como así también el racismo, el clasismo y el colonialismo. Tal teología de Sabiduría busca dejar al descubierto las verdaderas luchas y las situaciones sociales de las *wo/men* como el foco primordial de la reflexión teológica. Debe hacerlo de esta forma, si su meta es dejar de apoyar la división dualista kyriocéntrica entre masculino y femenino, alma y cuerpo, público y privado, religioso y secular, que emerge de la conceptualización antagónica de la relación entre teología y sociología o entre teología y cualquier otra de las ciencias humanas. Con ese objetivo, la teología feminista investiga cómo las estructuras kyriarcales de explotación económica, institucional e ideológica de la corriente masculina determinan su proclamación y predicación. Analiza las formas en que las suposiciones culturales de género y los ideales de "lo femenino", que internalizan y sostienen la explotación de las mujeres, han afectado el lenguaje teológico y los valores cristianos.

Muchos de ustedes habrán reconocido el título de esta segunda conferencia, tomado de la primera carta de Pablo a los Corintios. El himno al amor en 1 Cor 13:1-13 contrasta el amor con otros dones espirituales y afirma que:

> [4]El amor es paciente, es bondadoso el amor, no es envidioso, ni jactancioso, ni arrogante, [5]ni indecoroso, no busca su interés, no se irrita, no toma en cuenta el mal, [6]no se alegra en la injusticia, sino que se alegra con la verdad; [7]todo lo tolera, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. [8]El amor jamás se acabará*.

* (N. de la T). Ésta es una traducción directa del griego. La versión de la Biblia de Jerusalén no se adecua a la argumentación, ya que traduce el término griego *agápê* por "caridad".

Mucho más tarde, y dentro de un contexto histórico/eclesial diferente el autor de 1 Juan declara:

> [7]Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. [8]Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor. [9]En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. [10]En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados. [11]Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros. [12]A Dios nadie lo ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud (1 Juan 4: 7-12)**.

En esta conferencia no tengo interés en investigar el significado original de estos textos paulinos o juaninos, ni tampoco de ningún otro texto del Testamento Cristiano*** que exalte el amor. Tampoco discutiré las intenciones de los autores de tales textos ni exploraré su función en sus contextos históricos originales. Más bien quiero explorar el impacto opresivo de tales textos de la Escritura en esa autocomprensión e identidad cristianas que se articula en una situación de violencia sociopolítica, cultural y religiosa contra las *wo/men*. Al hacerlo así, quiero enfocar nuestra atención en la forma en que funcionan, dentro de los intercambios culturales contemporáneos, textos ostensiblemente no kyriarcales como 1 Corintios 13 o 1 Juan 4:7-12 y su mensaje central de amor. En resumen, en esta conferencia espero demostrar cómo el principio cristiano central del "amor" sirve hoy para sostener la opresión internalizada de las mujeres.

Durante la modernidad la palabra "amor" no solamente ha sido privatizada e individualizada, sino que también ha sido profundamente caracterizada desde el género. Toda una industria de las relaciones —consesiones de "saber cómo", técnicas para hacer el amor, cursos de romance, montañas de libros de autoayuda y telenovelas— promueve las relaciones de amor heterosexuales. El "amor" según estos estándares culturales es la vocación natural de la mujer y no del varón y es una vocación dada por D*s. La femineidad plenamente realizada se expresa en el amor romántico y en la maternidad autosacrificial, mientras que la

** Según la *BJ*.

*** (N. de la T.) La autora utiliza aquí un término alternativo para Nuevo Testamento.

masculinidad se realiza en el ejercicio de la libertad, la autonomía y la igualdad. El *ethos* cultural de la femineidad implacablemente proclamado en la palabra impresa y hablada inculca a todas nosotras que las verdaderas mujeres encuentran su plenitud en el amor heterosexual, el matrimonio y los hijos.

La predicación cristiana tradicional sobre el amor tiende a reforzar este *ethos* cultural del amor romántico, la vocación femenina y el servicio sacrificial. Sin embargo, lo hace no por medio de enfatizar la gratificación sexual, sino enseñando una visión pre-moderna del matrimonio heterosexual que promueve la jefatura de los varones y la sumisión de las mujeres. Esta combinación de nociones tradicionales de sumisión y jefatura con las nociones modernas del amor heterosexual romántico constituye hoy el corazón mismo de las relaciones patri-kyriarcales de opresión. La violencia doméstica[1] contra las mujeres y sus hijos es el resultado lógico de esta realidad. Esta violencia no se limita a una clase específica, área geográfica, o tipo de personas. Más bien atraviesa todas las diferencias sociales y las líneas de status: las mujeres de todas las categorías —sean blancas o negras, nativas o inmigrantes, ricas o pobres, asiáticas o europeas, latinas o anglosajonas, neozelandesas o australianas, urbanas o rurales, religiosas o seculares, profesionales o analfabetas, heterosexuales o lesbianas, sanas o discapacitadas, jóvenes o viejas— todas sufren diariamente la violencia por ser mujeres.

En un poema publicado hace más de veinte años, la autora afroamericana Ntozake Shange resumió este peligro de muerte en que las mujeres de todas las clases, razas, religiones y culturas se hallan atrapadas diariamente:

> Cada tres minutos una mujer es golpeada
> cada cinco minutos una mujer es violada
> cada diez minutos una niña es molestada...
>
> cada día
> se encuentran cuerpos de mujeres
> en callejuelas y dormitorios
> de la planta alta...[2]

[1] Ann Jones, *Next Time She Will be Dead* (Beacon, Boston, 1993) problematiza que la expresión "violencia doméstica" insinúa "violencia domesticada". No obstante yo diría que el concepto de violencia domestica acentúa que la familia patri-kyriarcal —el paradigma para la sociedad, la religión y el estado— produce, sostiene y legitima la violencia contra las mujeres.

[2] "With no immediate cause", en Ntozake Shange, *Nappy Edges* (St. Martin's, Nueva York, 1972).

En los años transcurridos desde esa publicación el trabajo de las feministas ha documentado y analizado las multifacéticas formas de ataques violentos contra mujeres simplemente por el hecho de ser mujeres[3]. Este tipo de violencia tiene muchas formas y la lista de abusos no tiene fin: abuso sexual y doméstico[4], pornografía infantil, acoso sexual en las escuelas y en el trabajo, golpizas a las lesbianas, terrorismo de la derecha neo-nazi[5], hospitalización psiquiátrica, golpizas, incesto, desamparo de las sin techo, pobreza, colonización intelectual, explotación *espiritual, empobrecimiento de viudas y mujeres mayores*, abuso sexual a las enfermas mentales, violencia emocional en todas sus formas, cirugía plástica cosmética, violación en las cárceles, "sex shops", esterilizaciones forzadas, acoso en los programas de beneficencia social, substituciones legales, encarcelamiento de mujeres drogadictas embarazadas, quema de brujas, violación en todas sus formas, privación del alimento, asesinatos en serie, sadomasoquismo, objetivación sexual, feminicidio. Además, la violencia no siempre es ejercida sobre las mujeres, sino que también puede ser autoinfligida en defensa de la identidad femenina, del amor y del matrimonio. Por ejemplo, en los EE. UU. más de dos *millones de mujeres han "elegido libremente" los implantes de senos.* El número de mujeres que han "optado" por hacerse cirugía plástica cosmética se ha incrementado en más de un 60 % durante la última década[6].

El feminicidio[7], asesinato de mujeres, es el resultado mortífero de la

[3] Cf. J. Hanmer y M. Maynard (eds.) , *Women, Violence, and Social Control* (Macmillan, Londres, 1987); Kate Young, Carol Wolkowitz, y Roslyn McGullagh, *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective* (CSE Books, Londres, 1981); Roxana Carillo, *Battered Dreams. Violence Against Women as an Obstacle to Development (United Nations Development Fund for Women, Nueva York, 1992); Margaret Schuler* (ed.), *Freedom from Violence. Women's Strategies from Around the World* (UNDFW, Nueva York, 1992); Jessie Tellis Nayak, "Institutional Violence Against Women in Different Cultures": *In God's Image* 8 (Septiembre, 1989) 4-14.

[4] Yvonne y Chandana Yayori (eds.), "Prostitution in Asia": *In God's Image* 9 (junio de 1990); Elizabeth Bounds, "Sexuality and Economic Reality: A First and Third World Comparison": *In God's Image* 9 (diciembre, 1990) 12-18; Mary Ann Millhone, "Prostitution in Bangkok and Chicago: A Theological Reflection on Women's Reality": *In God's Image* 9 (diciembre de 1990) 19-26.

[5] Charlotte Bunch, *Gender Violence: A Development and Human Rights Issue* (Center for Women's Global Leadership, New Brunswick, NJ., 1991).

[6] The Women's Action Coalition Stats: The Facts about Women (The New Press, Nueva York, 1993) 18 y ss.

[7] Jill Radford y Diana E. H. Russell, *Feminicide, the Politics of Woman Killing* (Twayne Publishers, Nueva York, 1992).

violencia doméstica. Las estadísticas revelan que es más probable que una mujer sea violada, golpeada o asesinada durante la noche en su propia casa que en las calles más plagadas por el crimen. Por lo menos un tercio, y probablemente la mitad, de todas las víctimas de feminicidio son asesinadas por sus propios esposos o novios, quienes casi nunca tienen ningún antecedente criminal o historia clínica psiquiátrica. No obstante, la opinión aún prevaleciente en la percepción del público es que tales asesinatos son muy raros y que son cometidos por criminales endurecidos o por pacientes psiquiátricos. Los titulares de los diarios, tales como "mujer muerta de un balazo por su amante celoso" o "mujer acuchillada por el esposo engañado", hacen que el feminicidio aparezca no sólo como anecdótico sino también como "merecido". Si un golpeador dice: "Yo la golpeé y después ella deliberadamente me desafió hasta que tuve que golpearla de nuevo", es perdonado porque supuestamente fue provocado a perder el control. Si dice que golpeó o mató a su esposa o novia porque "la amaba tanto", los medios de comunicación lo publican como un comprensible "crimen pasional".

Aunque generalmente son los varones los que atacan a las mujeres, muy a menudo se describe a las mujeres como intentando provocar deliberadamente los celos o el enojo de los varones. En muchos casos se responsabiliza del problema a la mujer golpeada —su comportamiento altivo, su vestimenta descuidada, el hecho de negarse a la relación sexual u otros servicios matrimoniales, sus quejas y acusaciones, su bajo nivel de autoestima, su forma indirecta de expresar necesidades, su amor por sus hijos, sus quejas, o lo peor de todo, su promiscuidad sexual— todas estas cosas y aun más son interpretadas como "actos provocativos" y constituyen excusas válidas para la golpiza o el asesinato. Los informes periodísticos, los tratados psicológicos, los alegatos en los juzgados, las prescripciones religiosas y morales o las leyes bíblicas, todos tienden a culpar a las mujeres víctimas y no adjudican a los victimarios responsabilidad alguna por sus prácticas criminales. Lo que es peor aun, muy a menudo las mismas víctimas han internalizado este tipo de culpa.

Las organizaciones de la Nueva Derecha política —muy bien financiadas y siempre dispuestas a emitir sus opiniones— que frecuentemente son apoyadas por mujeres conservadoras, no condenan este aumento de la violencia contra las mujeres sino que culpan a las feministas por haber convertido a las mujeres en víctimas quejosas. Mientras que la

Nueva Derecha defiende abiertamente "los valores tradicionales de la familia" su verdadero interés es sostener la forma patriarcal cristiana de la familia nuclear heterosexual y de clase media. Este *ethos* de la familia cristiana kyriarcal es proclamado como el verdadero amor. Es el que legitima el castigo y la golpiza de mujeres y niños en el hogar, el silencio sobre el incesto y el abuso de niñas/os, el ataque a la paternidad compartida, a los programas de jardines maternales, a los derechos reproductivos, como así también el rechazo a los programas de acción afirmativa que tienen como fin garantizar la justicia económica para las mujeres. Dado que los movimientos feministas de todo el mundo[8] han desafiado los regímenes patri-kyriarcales que sostienen la violencia física, sexual, cultural y religiosa contra las mujeres, se han convertido en los blancos principales de la derecha política y religiosa.

De la misma manera que los conservadores, también los liberales políticos consideran a la familia como la base de la cohesión social y el orden en la sociedad. Como la institución que transmite los valores aceptados, da forma a las identidades nacionales y genera las lealtades básicas. Aunque los roles políticos y económicos de las mujeres han cambiado, el *ethos* de la familia kyriarcal ha sido mantenido a través de los siglos. Las mujeres deben ser mantenidas por los esposos y estar subordinadas a ellos. Su amor debe asegurar el bienestar de la familia socializando a los hijos en sus apropiados roles de adultos, cuidando a los enfermos y a los ancianos y supervisando el hogar. Aunque a lo largo de la historia este *éthos* familiar sólo fue practicable y posible para las mujeres de clase media, hoy en día ya no lo es ni siquiera para éstas. No obstante, subyace aún en el trato que reciben las mujeres en los sistemas de asistencia social y en el mercado laboral[9]. A pesar de que hoy la mayoría de las esposas y madres tienen que trabajar fuera del hogar, para cubrir las necesidades familiares o para mantener el nivel de vida de clase media, siguen teniendo la responsabilidad principal en las tareas domésticas y el cuidado de los chicos. A pesar de las dos décadas de luchas por la igualdad de derechos el número de mujeres cabeza de familia que viven en la pobreza se ha incrementado agudamente. La cantidad de mujeres mayores que viven en condiciones de pobreza es dos veces mayor que la de los varones mayores en esas condiciones.

[8] Por documentación véase: Robin Morgan (ed.), *Sisterhood is Global, The International Women's Movement Anthology* (Anchor Books, Garden City, 1984).

[9] Véase E. Schüssler Fiorenza y A. Carr (eds.), *Women, Work, and Poverty, Concilium* 194 (1987).

Resumiendo, no se debe pensar que la violencia contra las mujeres sea el resultado de hechos al azar, perpetrados por hombres aislados, criminales o trastornados. Antes bien, tal violencia se explica mejor en términos del sistema, como parte de un continuum de poder y control masculino elitista sobre mujeres y niños/as; un continuum que abarca no solamente los incidentes de violencia física sino también el empobrecimiento deshumanizante. Semejante violencia contra las mujeres y niños está motivada por el control sobre la propiedad y el amor celoso, que a su vez son engendrados por los conceptos kyriarcales de familia. La violencia contra las mujeres constituye el corazón de la opresión kyriarcal.

1. La ética kyriarcal del amor y sus prácticas de entrenamiento

Dado que en la actualidad las mujeres ya no son obligadas a casarse, tienen libertad para elegir sus esposos y para determinar el número de sus hijos, podría plantearse que las mujeres optan libremente por entrar a, o permanecer en, situaciones familiares violentas. Se dan, por ejemplo, casos en los que mujeres educadas y privilegiadas siguen casadas o permanecen en relaciones abusivas aunque estas mujeres sean exitosas por mérito propio, hayan alcanzado la independencia económica y disfruten de libertades sexuales y reproductivas. Como respuesta a esta objeción, los estudios feministas han señalado que las mujeres continúan poniéndose en situaciones de peligro porque la socialización cultural y religiosa les inculca que ellas no son nada sin un hombre y que no pueden ser felices sin hijos. La autovaloración y la autoestima de las mujeres siguen siendo definidas por su pertenencia a un varón y/o por la maternidad.

Sin embargo, en vez de hablar de la persistente "falsa conciencia" de las mujeres, que las mantiene en situaciones familiares violentas, las teólogas feministas señalan que las prácticas de entrenamiento o de socialización culturales y religiosas juegan un papel decisivo en asegurar la colaboración continuada y el consentimiento de las mujeres a la violencia doméstica y sexual. El *ethos* occidental de la familia kyriarcal, y sus prácticas educacionales, continúa socializando a niñas y mujeres para el amor sacrificial y la subordinación femenina. Este *ethos* occidental kyriarcal y romántico produce la noción cultural y religiosa de que una mujer no es nada sin un hombre. Para ser respetable, ella tiene que hacer todo lo posible para lograr o mantener el "status de casada".

Los análisis feministas han documentado ampliamente en qué forma las prácticas de entrenamiento de la cultura y la religión promulgan y reeditan las normas de género recibidas. Tales prácticas culturales de socialización, por un lado, producen la división de la gente en géneros y, por otra parte, aseguran la producción cultural del cuerpo "femenino"[10]. Estas prácticas consideran al cuerpo dócil, sumiso y maquillado como el cuerpo ideal de la "femineidad"[11]. También sirven para reforzar, sostener y legitimar la violencia doméstica y sexual. Sin embargo, tal entrenamiento corporal, al servicio de una ética kyriarcal de familia, no se "impone" sobre las mujeres. Más bien se lo percibe como "libremente elegido" por el bien de la belleza y el amor. Puede detectarse así una estrategia cuádruple de entrenamiento del cuerpo en nombre del amor. Esta estrategia busca establecer como la mujer femenina ideal a la "dama blanca": en primer lugar prescribiendo la forma perfecta del cuerpo; en segundo lugar, controlando los movimientos corporales; en tercer lugar, remodelando la apariencia corporal; y en cuarto lugar, mediante la erotización de la sumisión y la dominación.

El *primer* conjunto de prácticas de entrenamiento busca establecer el cuerpo femenino ideal como un cuerpo de determinadas medidas y configuración general. Sus regímenes son las dietas obsesivas a fin de obtener el cuerpo delgado de un muchacho, como también los tipos de ejercicios que moldeen la forma del cuerpo femenino "ideal". El 90 % de todas las personas con desórdenes alimenticios son mujeres. Únicamente una de cada 40.000 mujeres alcanza a cumplir con los requerimientos del tamaño y las formas de una modelo, que hoy pesa un 23 % menos que la mujer de término medio. El 53 % de las jóvenes de secundaria se encuentran infelices por sus cuerpos a la edad de 13 años, y el 78 % a los 18 años de edad. Una imagen corporal tan negativa lleva a la erosión de la autoestima y la autoconfianza en las jóvenes, como así también a la tendencia de las mujeres a desechar y desvalorizar sus propias percepciones, creencias, pensamientos y sentimientos[12].

[10] Véase, por ejemplo, Andrea Dworkin, *Woman Hating* (E. P. Dutton, Nueva York, 1974); Mary Daly, *Gyn/Ecology, The Metaethics of Radical Feminism* (Beacon, Boston, 1978); Naomi Wolf, *The Beauty Myth* (William Morrow, Nueva York, 1991).

[11] Sandra Lee Bartky, "Foucault, Feminity, and the Modernization of Patriarchal Power", en Irene Diamond y Lee Quinbee (eds.), *Feminism & Foucault, Reflections on Resistance* (Northeastern University Press, Boston, 1988) 61-86.

[12] Lori Stern, "Disavowing the Self in Female Adolescents", en Carol Gilligan, Annie G. Rogers y Deborah L. Tolman (eds.), *Women, Girls & Psychotherapy, Reframing Resistance* (Harrington Par, Nueva York, 1992) 105-118.

Aun las mujeres profesionales altamente calificadas y exitosas exhiben la misma auto-valoración y auto-apreciación negativa: tienen la tendencia a sentirse "no legitimadas, apologéticas, no valiosas, ansiosas, débiles, fuera de lugar, no comprendidas, falsas, incómodas, incompetentes, deshonestas, culpables"[13].

El *segundo* tipo de prácticas de entrenamiento busca producir un cuerpo femenino "dócil", por medio de imponer un repertorio específico de gestos, posturas y manerismos, como así también restringiendo el espacio y el movimiento de las mujeres. A las mujeres se les enseña que cuando están sentadas, caminando y hablando, deben restringir sus gestos. Tal restricción de movimientos en nombre de un comportamiento "elegante", es reforzada a través de la vestimenta, e. g. faldas muy cortas o zapatos con tacos altos —que nuevamente están de moda— y determinadas formas de etiqueta. A toda costa, las mujeres deben comunicar que son "buenas", que no son una amenaza, que son subordinadas, en pocas palabras, que son "femeninas". Las mujeres que son vistas como "ruidosas", "presumidas" o "insistentes" y que usan zapatos cómodos o pantalones cómodos reciben burla, rechazo y discriminaciones de todo tipo. Al enfatizar la subordinación, el refinamiento y la indefensión, tal estilo de socialización corporal femenina apunta a la producción de las características culturales de la "dama blanca".

El *tercer* tipo de prácticas de entrenamiento está dirigido a la exhibición del cuerpo femenino como una superficie ornamental. Los rostros y cuerpos de las mujeres deben ser maquillados y reformados de acuerdo con los criterios normativos de belleza. No ha de sorprendernos entonces, que la fabricación de cosméticos sea una industria mundial de 20 mil millones de dólares. Por ejemplo, el cabello debe ser alisado o enrulado, el vello facial o corporal debe ser eliminado. Desde muy temprana edad las mujeres deben llegar a ser hábiles en numerosas técnicas para el cuidado del cabello o de la piel. Las niñas aprenden a practicar el estrechamente circunscripto "arte" de la cosmética, e incluso aprenden a soportar la cirugía correctiva para que la "dama", "adecuadamente" maquillada, pueda aparecer en público. La adaptación a los modelos prevalecientes de la vestimenta y el maquillaje "femeninos" es un requisito para los empleos bien pagos y la movilidad social.

[13] Peggy, McIntosh, "Feeling Like a Fraud": *Work in Progress* 18 (Stone Center Working Paper Series, Wellesley, MA 1984) 1.

Tales prescripciones sobre el cuerpo buscan producir el femenino sumiso, por medio de inculcar lo deseable del femenino hegemónico, la "dama blanca"[14].

En consecuencia, los modelos normativos de belleza siguen siendo eurocéntricos y racialmente sesgados. La muñeca Barbie, blanca, rubia y de ojos azules transmite este modelo racista de "femineidad". Esta "política de la belleza" racista no solamente socava la autoestima de las mujeres de color sino que también compensa a las mujeres blancas que no están a la altura del estándar ideal de belleza, al decirles en los discursos colonialistas racistas que ellas son "mejores" por el mero hecho de ser blancas. En el mismo discurso colonialista, todas las mujeres de color son estereotipadas como "sucias, feas, estúpidas, haraganas, presumidas, taimadas y promiscuas". A la vez, tales estereotipos racistas de la femineidad sirven para catalogar a las mujeres blancas que son asertivas, presumidas, agresivas, dominantes, o promiscuas como "no blancas" o "no-sexuales". Puesto que han fallado en alcanzar los estándares femeninos que caracterizan a "la dama blanca", merecen ser victimizadas y compartir la suerte de las mujeres negras o de las lesbianas[15].

Un *cuarto* conjunto de prácticas de entrenamiento presupone, y articula en conjunción con los tres primeros, el género de las mujeres como el ideal sexualizado de la sumisión cultural y religiosa. Procura producir relaciones de género kyriacales heterosexuales, no solamente en términos del sexo físico natural, sino también en términos de deseo, placer y amor personales. Con ese fin, organiza las relaciones sociales entre los sexos de tal forma que llega a ser natural para los varones la dominación y para las mujeres la sumisión. La sumisión erotizada define a la femineidad, mientras que la dominación erotizada constituye la masculinidad. No sólo el género sino también la sexualidad y el deseo son construcciones sociales.

[14] Sobre esta terminología vease Katie G. Cannon, "Womanist Perspectival Discourse and Canon Formation": *Journal of Feminist Studies in Religion* 9 (1993) 29-38.31 y ss.; véase también Katie Russel - Midge Wilson - Ronald Hall, *The Color Complex* (Harcout, Brace, Jovanovich, Nueva York, 1992); también Chandra Taylor Smith, "Wonderfully Made: Preaching Physical Self Affirmation", en Annie Lally Milhaven (ed), *Sermons Seldom Heard. Women Proclaim Their Lives* (Crossroad, Nueva York, 1991) 243-251.

[15] Cf. Martha Mamozai, *Herren-Menschen, Frauen im deutschen Kolonialismus* (Rowohlt Taschenbuchverlag, Reinbeck, 1982), p. 160; May Opitz, Katharina Oguntoye y Dagmar Schultz (eds.), *Showing Our Colors, Afro-German Women Speak Out* (The University of Massachusetts Press, Amherst, 1992).

Resumiendo, a fin de ganarse el amor de un varón y de cumplir su supuestamente natural instinto maternal, las mujeres deben hacerse no sólo disponibles para servir a las necesidades sexuales y emocionales de los varones sino que también deben definir su identidad en términos de amor romántico. Su meta en la vida debe ser cumplir los deseos eróticos y emocionales y las necesidades sexuales de los varones. El cuestionamiento de estas prácticas de adiestramiento de la "femineidad" amenaza a la mujer no solamente con la pérdida de empleo, familia y sustento, sino también con la pérdida de identidad propia, status social y autoestima. Este régimen kyriarcal heterosexista no solamente se impone con la pérdida del "patronazgo" patriarcal para aquellas mujeres que no se amoldan, sino que se mantiene mediante el propio "autocontrol" de las mujeres y la connivencia en el proceso de entrenamiento de otras mujeres. Finalmente, se lo inculca en, y a través de, la espiritualidad cristiana de amor y servicio.

2. La política de significación religiosa

La derecha religiosa cristiana intenta recrear la familia y el mundo tradicional que supuestamente existió antes de los cambios producidos por los movimientos por los derechos civiles, por la liberación de las mujeres y por los derechos de gays y lesbianas[16].

Por lo tanto la Nueva Derecha religiosa ya no predica el ascetismo, sino que estimula a las mujeres a demostrar su "femineidad" y a dedicar sus vidas a cultivar relaciones amorosas en la familia. Los predicadores de televisión y los autores populares les dicen a las mujeres que utilicen cosméticos y se sometan a cirugías estéticas, dietas y modas para seducir a sus esposos y para mantener sus matrimonios. Al mismo tiempo insisten en que el varón es la cabeza de la familia cristiana. Defienden la familia "cristiana" tradicional e intentan castigar a las adolescentes embarazadas y las madres solteras que viven de la asistencia pública.

Supuestamente, la teología cristiana condena expresamente las formas opresivas de explotación y victimización de las mujeres, tales como el incesto, el abuso sexual, el feminicidio, o la violación. No obstante, la proclamación cristiana de las políticas kyriarcales de sumisión y

[16] Cf. el análisis de Heather Rhoads, "'Racist, Sexist, Anti-Gay...' How the Religious Right Helped Defeat Iowa's ERA": *On the Issues* (otoño, 1993) 38-42.

sus virtudes concomitantes de auto-sacrificio, docilidad, subordinación, obediencia, sufrimiento, perdón incondicional, autoridad masculina y rendición no cuestionada a la voluntad de D*s, promueve disimuladamente en el nombre del D*s, del amor, prácticas de victimización patrikyriarcales como si fueran virtudes cristianas. Sin embargo, no solamente la Derecha Religiosa, sino también los discursos teológicos religiosos liberales, que no cuestionan sino que por el contrario reproducen los ideales socio-culturales de la "femineidad", promueven un status inferior y marginal para las mujeres y refuerzan, en vez de cuestionar, la victimización de mujeres y niños.

Sucintamente, ambas formas de régimen religioso de la corriente masculina, tanto el conservador como el liberal, tienden a fortalecer teológicamente la construcción socio-cultural del kyriarcado sobre la sumisión femenina y a mantener las estructuras kyriarcales heterosexistas de subordinación en el nombre del "amor". En la medida en que no renuncian públicamente a estas estructuras institucionalizadas de violencia, la teología y las iglesias cristianas continúan apoyando y legitimando los discursos socio-culturales y religiosos de dominación, explotación económica y objetivización política que producen la violencia contra las mujeres. Sin embargo, el rechazo público de estas estructuras de violencia es solamente un primer paso. Los cristianos deben desarrollar también una visión teórica y una práctica institucional de relaciones familiares democráticas radicales. Las iglesias y teologías cristianas que promueven los valores familiares "cristianos" heterosexistas y kyriarcales siguen poniendo en jaque la sobrevivencia de aquellas mujeres que luchan en el nivel más bajo de la pirámide de dominación socio-cultural y económico-política. Hasta tanto no tenga lugar un cambio estructural eclesial, las teologías cristianas seguirán apoyando, y en connivencia con, las prácticas de violencia física y espiritual contra las mujeres.

El trabajo teológico feminista sobre la violencia contra las mujeres y el abuso de los niños/as[17] ha señalado cuatro discursos teológicos claves tradicionales sobre el "amor" como cuatro obstáculos mayores en el camino de las mujeres y niños que sufren abusos y que buscan cambiar las situaciones en sus familias violentas. Estos cuatro "obstáculos" son: *primero*, el amor como representación de un modelo de dominación y subordinación; *el segundo*, la tradicional asociación de las mujeres con

[17] Para una repaso de la discusión véase por ejemplo, Regula Strobel, "Der Beihilfe beschuldigt. Christliche Theologie auf der Anklagebank": *Fama, Feministisch Theologische Zeitschrift* 9 (1993) 3-6.

el pecado y el mal; *el tercero*, la valoración cristológica del sufrimiento, y el *cuarto*, la predica del perdón sin resarcimiento.

Primero: La política socio-cultural occidental del amor, representado como dominación y sumisión, tiene sus raíces en la filosofía política griega, la ley romana y las religiones del Cercano Oriente. Este modelo clásico de familia basado en la desigualdad se teologiza y mediatiza a través de las Escrituras cristianas, las que lo entretejen con el *éthos* del amor abnegado. Especialmente, la trayectoria de los así llamados códigos domésticos de la tradición paulina ha reformulado en términos cristianos los antiguos discursos de subordinación. El *éthos* de la familia en la antigüedad se transforma ahora en revelación autoritativa de la Escritura, que requiere la sumisión y obediencia como una expresión del amor cristiano no solamente de mujeres, esposas y niñas/os nacidos libres, sino también de sirvientes, esclavos y bárbaros, tanto mujeres como varones. Este carácter distintivo, sancionado por la Escritura, de las políticas kyriocéntricas de subordinación autosacrificial (centradas en el amo, señor, padre, esposo), se agrava si se convierte en el lente para toda lectura de las Escrituras. Si funciona como marco interpretativo para la lectura de textos bíblicos originalmente antikyriarcales, tales como por ejemplo 1 Cor 13, proclama las relaciones y los valores kyriarcales como centrales a la revelación cristiana. También tiene efectos desastrosos cuando por ejemplo contextualiza el lenguaje teológico y litúrgico sobre D*s y la relación de Dios con el mundo, dentro de tal marco de significado kyriarcal. Un universo simbólico cristiano que proclama a un Dios Padre Todopoderoso, cuya voluntad y mandato se revela en los textos patri-kyriarcales de la Escritura, legitima y refuerza a nivel religioso no solamente la misoginia, sino también el racismo, la inferioridad de status, la homofobia y la xenofobia[18].

No solamente los textos de la Escritura reproducen estas políticas de significación patri-kyriarcales, sino que también las enseñanzas teológicas sobre el señorío mantienen las relaciones kyriarcales de familia y las estructuras de las iglesias. Tanto la doctrina cristológica sobre la jefatura del varón, como la autoridad kyriarcal, legitiman la exclusión de las mujeres del ministerio ordenado y también hacen imposible que las mujeres y los niños/as cristianos se resistan al abuso sexual por parte de "los cabezas de familia" —maritales o eclesiásticos— o por parte de "padres" naturales o espirituales. ¿De qué manera las mujeres o los niños abusados pueden acudir a, y confiar en, la "autoridad sacerdotal" para pedir ayuda, si es ese mismo tipo de autoridad quien los mutila y mata todos los días?

[18] Para la documentación histórica y una evaluación teo-ética de las políticas y teología de la sumisión, véase mi libro *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Beason, Boston, 1984) 65-92 y *En Memoria de Ella: Una Reconstrucción Teológico-Feminista de los Orígenes del Cristianismo* (Desclé de Brower, Bilbao, 1989).

Segundo: Esta política de sumisión kyriarcal se vincula inmediatamente con la enseñanza sobre la maldad de las mujeres. Ya en 2 Corintios se presenta la imagen del matrimonio entre Cristo y la iglesia y se la asocia con el engaño de Eva (2 Cor 11, 2-3). Las epístolas pastorales pseudo-paulinas vinculan explícitamente la teología kyriarcal de sumisión con la enseñanza sobre la pecaminosidad de las mujeres. Prescriben el silencio de las mujeres y prohíben la autoridad de mujeres sobre varones afirmando que no fue Adán sino la mujer la engañada, convirtiéndose ella en la transgresora (1 Tm 2:11-15). Aquí hallamos las raíces escriturísticas de las enseñanzas por las que se instala el modelo cultural que produce en las víctimas de la violación, el incesto, las golpizas, el sentimiento de culpa y de ser los responsables de su propia victimización: el hecho de que el pecado entró al mundo a través de Eva y que las mujeres alcanzan la salvación primordialmente a través de la maternidad y "si con buen juicio se mantienen en la fe, el amor y la santidad". Esta reinscripción religiosa de la política cultural acerca de la femineidad y la sumisión patri-kyriarcal se ha ampliado a través de teólogos a lo largo de los siglos. Este tipo de discurso teológico de la victimización ha enfatizado ya sea la pecaminosidad de las mujeres y su culpabilidad o su falta de cumplimiento con los ideales femeninos de "fe, amor y santidad con humildad". En ambos casos, se responsabiliza a las víctimas y no a los victimarios.

En tercer lugar. Tanto los textos de la Escritura cristiana como los discursos cristológicos tradicionales[19] teologizan sobre el sufrimiento kyriarcal y su victimización. Por ejemplo, Hebreos 12:1-11 amonesta a los cristianos a resistir el pecado hasta el punto de derramar su sangre.

El texto señala el ejemplo de Jesús "quien por la alegría y el gozo que tendría delante de Él sufrió en la cruz, sin hacer caso de lo vergon-

[19] Para una discusión sobre los discursos teológicos, véase mi libro *Jesús: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology* (Continuum, Nueva York, 1994).

zoso de esa muerte". Por ser "hijos", ellos tienen que aguardar el sufrimiento como un castigo disciplinario de Dios. De la misma forma que respetan a sus padres terrenales por haberles castigado a su gusto, así debieran someterse al "Padre de los espíritus y de la vida", quien "nos disciplina para nuestro bien, a fin de que podamos compartir su santidad" (Hebr 12:1-11). La 1.a Epístola de Pedro, que comparte esta tradición paulina, explícitamente ordena a las mujeres esclavas (2:18-23) practicar la política kyriarcal de la sumisión, señalando el ejemplo de Cristo. A ellas se las exhorta a someterse no solamente a amos buenos y comprensivos, sino también a los injustos y dominantes:

> Pues para esto los llamó Dios, ya que Cristo sufrió por ustedes, dándoles un ejemplo para que sigan sus pasos... porque se encomendaba a Dios, quien juzga con rectitud.

Semejantes exhortaciones no son aberraciones aisladas, sino que vienen del corazón de la fe cristiana: confianza en D*s, el Padre, y la creencia en la redención a través del sufrimiento y la muerte de Cristo. La teología feminista ha subrayado el impacto pernicioso del discurso teológico y cristológico que enfatiza que Dios sacrificó a su hijo por nuestros pecados. Si uno elogia el sufrimiento silencioso y libremente elegido de Cristo quien fue "obediente hasta la muerte" (Fil 2:8) como un ejemplo a ser imitado por aquellas/os que sufren por la violencia doméstica y el abuso sexual, no sólo se está simplemente justificando, sino también facilitando la violencia contra mujeres y niños. La obra de Rita Nakashima Brock ha demostrado que en los discursos cristológicos que se articulan con el paradigma de la sumisión kyriarcal, como lo dice ella: "se refleja una comprensión del poder divino que aprueba el abuso de los niños a escala cósmica"[20].

Al ritualizar el sufrimiento y la muerte de Jesús y al llamar a los sin poder en la sociedad y en la iglesia a imitar su perfecta obediencia y auto sacrificio, el ministerio y la teología cristiana no interrumpe sino que persiste en promover el ciclo de la violencia que fue engendrado por las estructuras kyriarcales sociales y eclesiales; como así también por las prácticas de disciplinamiento tanto culturales como políticas. Por

[20] Nakashima Brock, Rita, "A little Child Will Lead Us: Christology and Child Abuse," in Carlson Brown, Joanne and Bohn, Carol R. (eds.) *Christianity, Patriarchy and Abuse; a Feminist Critique* (The Pilgrim Press, Nueva York, 1989) 42-61.43. Ver también su libro *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power* (Cross road, Nueva York, 1988).

otra parte, Christine Gudorf[21] ha señalado que el sacrificio de víctimas substitutas no contiene ni interrumpe el ciclo de la violencia.

Más bien, el recanalizar la violencia sirve para proteger a aquellos que detentan el poder, de las protestas violentas de aquellos que oprimen. Una teología que mantiene el silencio sobre las causas socio-políticas de la ejecución de Jesús y lo estiliza como la víctima sacrificial paradigmática, cuya muerte fue deseada por Dios o necesaria para apaciguar a Dios, continúa el ciclo kyriarcal de la violencia y la victimización, en vez de darle poder a las personas que lo resisten y desean transformarlo.

En cuarto lugar, al predicar a mujeres y varones subordinados los valores centrales del cristianismo, tales como el amor y el perdón, se está ayudando a sostener relaciones de dominación o aceptar la violencia doméstica y sexual. De allí que los textos de la Escritura y la ética cristiana a menudo continúan el ciclo de la violencia impidiendo la resistencia a ella. Por ejemplo, las víctimas de la violación que creen que la obediencia a la voluntad de Dios requiere que preserven su virginidad y pureza sexual a toda costa, no solamente ponen en peligro sus vidas, sino que también sufren de sentimiento de culpa y pérdida de autoestima. Por esta razón, los/as sobrevivientes de violaciones no solamente sienten que son "material descartable" sino también que son pecadores responsables de su propia violación. Mujeres golpeadas, a su vez, que creen que el divorcio es contrario a la voluntad de Dios, no pueden sino mantenerse en una relación matrimonial violenta por la frase "sea que empeore o mejore mi suerte". Los niños/as que aprenden que deben confiar y obedecer a los adultos como representantes de Dios, especialmente padres y clérigos, son propensos/as a convertirse en víctimas. Si tales víctimas aprenden que para un cristiano sufrir a causa del amor es esencial, que debe confiar y amar incondicionalmente, mantenerse sin experiencia sexual, ser obediente y perdonar a las figuras de autoridad amadas[22], se hace virtualmente imposible para ellos, especialmente para las niñas pequeñas, recuperar su dañada autoimagen y autovaloración o hablar sobre el abuso sexual por parte de sus amados padres, sacerdotes, familiares o maestros.

Aunque la intencionalidad original puede haber sido muy distinta, los textos de la Escritura tales como: "Benditos los hacedores de la paz,

[21] Christine E. Gudorf, *Victimization., Examining Christian Complicity* (Philadelphia: Trinity Press, 1992), 14-15.

[22] Sheila Redmond, "Christian 'Virtues' and Recovery from Child Abuse", en Carlson Brown, Joanne y Bohn, Carol R. (eds.), *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A feminist Critique,* (New York: The Pilgrim Press, 1989) 70-88.73 y ss.

los que sufren por causa de la justicia"; o "Pero yo les digo que todo aquel que se enoja con su hermano será sometido a juicio"; "Es mejor que pierdas uno de tus miembros antes que todo tu cuerpo vaya al infierno"; "Ama a tus enemigos", y "ora por aquellos que te persiguen;" o "no resistas al mal" (Mt 5-6) construyen una "coraza sagrada" que obliga a las víctimas a aceptar sus sufrimientos sin ofrecer resistencia. Las amonestaciones de Jesús, tales como perdonar al que "peca contra ti no siete veces sino setenta veces siete (Mt 18:21-22), o la admiración de Pablo sobre el amor, que hemos escuchado al comienzo de esta conferencia "ni ser presumido, ni grosero, ni guardar rencor, sufrirlo todo, creerlo todo, soportarlo todo", y que "jamás dejará de existir" (1 Cor 13:4-8) provoca sentimientos de culpa en aquellas wo/men y niños/as que no se someten paciente y amorosamente a la violencia doméstica, el abuso sexual, o el control eclesiástico. Más bien les quita el poder espiritual para resistir semejante violencia y les convence de que ellos se quedan cortos/as en relación al llamado cristiano si ellos no se someten incondicionalmente al amor abusivo. No nos sorprenderá por lo tanto que aquellas wo/men y niños/as que toman en serio su fe estén convencidos/as que resistir la violencia es anticristiano y que su sufrimiento es deseado por D*s.

Mientras la teología cristiana y la práctica pastoral no se arrepientan públicamente de la prédica del amor incondicional, que se ha confabulado con la violencia sexual, doméstica y política en contra de las mujeres y los niños/as, las víctimas de esta violencia forzosamente deben elegir entre permanecer víctimas de esta violencia o rechazar su derecho de nacimiento como cristianos/as.

Sin embargo, una alternativa tal priva a las mujeres religiosas que rechazan seguir siendo víctimas, no solamente de su apoyo comunitario sino también de los sistemas de creencias que dan sentido a sus vidas. De allí que una espiritualidad crítica feminista de la liberación sigue apostando a la resistencia y al cambio, explorando las *contradicciones* entre las políticas religiosas, culturales kyriarcales de la "femineidad" por un lado y las políticas radicales democráticas del significado de la autovaloración —que está inscrita en los textos y tradiciones cristianas— por otra parte. Una estrategia sofialógica, busca cambiar los discursos culturales y espirituales que sostienen la violencia contra las mujeres y los niños/as, focalizando la contradicción entre la experiencia vivida por la gesta emancipatoria de las mujeres y los significados teológicos que obstaculizan o niegan tal acción por la supervivencia.

Una sofialogía feminista crítica de la liberación sigue confrontando

la autoridad de las prácticas y discursos que abogan por la política de la subordinación y la violencia fundamentada teológicamente. Ejerce esta acción explicitando la contradicción entre los objetivos manifiestos y los encubiertos de las prácticas culturales y religiosas que inculcan el amor como el criterio que determina lo que significa ser "femenino" y cristiano. También procura la articulación de los discursos alternativos contestatarios como fuentes de significación y poder para superar la violencia abusiva. Al hacerlo, apunta al empoderamiento de aquellos/as victimizados/as por las opresiones kyriarcales y de toda la comunidad cristiana, para que crean en un D*s que nos acompaña en nuestras luchas para erradicar la violencia y para promover la autodeterminación, la dignidad y el bienestar para todos/as.

Contradiciendo el himno de amor de Pablo, el amor no soporta todo. No acepta ni soporta la desigualdad, la injusticia, la violencia, el abuso, y la deshumanización. El amor es peligroso si no es una expresión de la autoestima, el respeto, la dignidad, la independencia y la autodeterminación. El amor no es nada sin justicia en el discipulado de iguales. El amor no es nada si no compromete el poder de D*s para producir la *ekklesía* de las wo/men como presagio de un mundo más justo. El amor no es nada sin la esperanza que nos sostiene en la lucha política para lograr el bienestar para todos. El amor no es nada sin la imaginación para crear una visión espiritual que fundamenta nuevas formas de relaciones familiares y comunidades mundiales con recursos iguales. Ciertamente, el amor no debe soportarlo todo.

El discipulado de iguales: Realidad y visión

He argumentado en el último capítulo que una "espiritualidad de Sabiduría" de la liberación impugna las políticas kyriarcales de subordinación y violencia. En el presente, busco articular un marco sofialógico alternativo, trazando la visión bíblica del discipulado de iguales, llamados conjuntamente en el nombre de la Divina Sabiduría. Al hacerlo así, busco escuchar el llamado a una "nueva visión", a la que ha convocado la *Commission on Global Governance.*

> "El poder colectivo del pueblo para modelar el futuro es ahora mayor que nunca antes, y es más apremiante la necesidad de ejercerlo. Movilizar ese poder para hacer que la vida en el siglo veintiuno sea más democrática, más segura, y más sostenible, es el desafío principal para esta generación. El mundo necesita una nueva visión que pueda galvanizar a la gente en cualquier lugar, para lograr niveles más altos de cooperación en áreas de interés común y de fines compartidos[1]."

La noción teológica del *discipulado de iguales* busca reconstruir tal visión radical, democrática, feminista, que está enraizada en las tradiciones bíblicas. A través de las edades, la Sabiduría Divina ha enviado una secuencia sin fin de profetas y mensajeros que han buscado llevar a cabo esta visión inclusiva del "discipulado de iguales". El vocablo discípulo es una traducción de la palabra griega "aprendiz", y designa a alguien cuya lealtad se refiere a la visión y compromiso de un maestro o de un movimiento. El discipulado no significa sólo el compromiso con un mensaje, un líder y una visión, sino también con una "forma de vida" asumida por aquellos que siguen una visión común.

La calificación de la palabra discipulado con la de "iguales" no debe ser mal interpretada, como si abogara por una uniformidad bajo el disfraz de la universalidad. Más bien, quiere acentuar la *igualdad en la diversidad* como el principio central del discipulado. En el discipulado de iguales todos tienen *igual status*, dignidad y derechos como imágenes de lo divino, e *igual acceso* a los múltiples dones de la Sabiduría-Espíritu divina. Todos enriquecen la comunidad del discipulado de iguales con sus experiencias, vocaciones y talentos diferentes. Brevemente, la noción de un "discipulado de iguales" busca trazar una visión y una realidad democráticas radicales que articulen una alternativa a las estructuras kyriarcales de dominación.

[1] The Commission on Global Governance, *Our Global Neighborhood* (Oxford University Press, Nueva York 1995) 1.

He expresado en los capítulos anteriores que la sociedad y la familia occidentales no están simplemente dominadas por varones. Son más bien patriarcales (regidas por el padre) o, más exactamente, *kyriarcales* (regidas por el patrón / señor / esposo / padre). En las sociedades y religiones kyriarcales los varones de la elite, con fortuna e instruidos, tienen el poder y el control sobre los que les están subordinados y dependen de ellos. El kyriarcado en cuanto pirámide —usualmente denominada jerarquía— de opresiones interestructuradas determina el *status* de las mujeres en términos de clase, raza, país o religión de los varones a los que "pertenecen". El kyriarcado clásico y moderno tiene que ver con la relación entre gobernantes y gobernados. Representa un sistema de *status* escalonado —de una elite masculina— de dominación y subordinación, autoridad y obediencia, gobernantes y sujetos en la casa y en el Estado. Con el surgimiento de la democracia como un orden social alternativo, la filosofía clásica y moderna tuvo que desarrollar argumentos sobre por qué la gente con *status* subordinado no podía participar en un gobierno democrático. La explotación de las mujeres más pobres y despreciadas sobre la tierra exhibe los plenos poderes mortíferos del kyriarcado. Sus luchas por la supervivencia y la autodeterminación, mientras tanto, realizan una y otra vez la visión democrática radical del discipulado de iguales y expresan la experiencia más plena del poder dador de vida de la Sabiduría Divina en medio de nosotros.

La visión democrática radical de la *ekklesía como la plena asamblea de los ciudadanos plenos* se mantiene en tensión conflictiva con el kyriarcado clásico y moderno. Esta visión y realidad se hacen cuerpo una y otra vez en las luchas de emancipación para cambiar las relaciones patri-kyriarcales de dominación, explotación y marginación. De ahí que la construcción democrática radical "discipulado de iguales" es otro nombre para la *ekklesía o iglesia de las wo/men*[2] que, en el uso que le doy, siempre incluye a varones.

Esta tensión entre las visiones democráticas radicales y las de la corriente masculina kyriarcal de la sociedad y de la iglesia emerge a primer plano todavía en la noción lingüística de la palabra "iglesia". La palabra griega *ekklesía* se traduce usualmente por "iglesia", a pesar de que el término inglés "church" deriva de la palabra griega *kyriakē*, es decir perteneciente al señor / patrón / esposo / padre. De acuerdo con esto, la traducción de *ekklesía* como "church" (en inglés) es engañosa. *Ekklesía* es traducida de la mejor manera por "asamblea democrática o congreso de ciudadanos/as plenos/as". El proceso de traducción que transformó la *ekklesía* / asamblea *democrática*, en *kuriakē* / *"church"*, indica un desarrollo histórico que ha privilegiado la forma kyriarcal / jerárquica de iglesia por sobre la forma democrática radical de discipulado de iguales. Así, la misma palabra "church" en inglés produce dos sentidos contradictorios: uno derivado de la familia kyriarcal en la antigüedad, que era gobernada por el señor / patrón / esposo / padre de la casa a quien estaban subordinados las mujeres libres por nacimiento, los dependientes nacidos libres, los clientes, los trabajadores y esclavos, tanto mujeres como varones. El otro sentido de "iglesia", que deriva de la asamblea democrática, la *ekklesía*, entiende la igualdad de sus miembros en términos de ciudadanía y amistad. Este sentido de "iglesia" evoluciona desde la visión de la democracia en la antigüedad y modernidad.

Si bien en teoría la democracia occidental ha prometido libertad e igualdad a todos sus ciudadanos, en la práctica se ha realizado como una forma kyriarcal que ha restringido por largo tiempo los poderes de liderazgo y decisión solamente a varones de la elite. De ahí que la visión radical de una ciudadanía de iguales ha sido realizada sólo parcialmente. Sin embargo, ha inspirado a lo largo de su historia a movimientos de emancipación para el cambio. Tales movimientos han surgido una y otra vez a causa de la disparidad entre el *éthos* democrático radical y las realizaciones socio-políticas y cultural-religiosas reales.

En los últimos años, los movimientos democráticos radicales alrededor del mundo han luchado por la libertad y el poder del pueblo en la sociedad y en la religión. Muchos de estos movimientos hoy están quebrados por la explotación económica desenfrenada, el fanatismo fundamentalista y la lucha nacionalista. En este punto del tiempo parece que estamos confrontados con una alternativa: o nuestra "aldea global" será modelada en una confederación democrática radical gobernada por el bienestar económico-político y religioso de todos sus ciudadanos; o se volverá una dictadura kyriarcal fuertemente controlada que concentra todos los recursos económicos y culturales en las manos de unos pocos y relega a la mayoría de la gente a ser una permanente subclase empobrecida y deshumanizada.

¿Ofrece la teología cristiana una visión religiosa y una práctica comunitaria de democracia radical que pueda intervenir en estas luchas?

[2] Escribo "wo/men" de esta manera, con el fin de indicar tanto la ambigüedad del término "woman" como la idea de que los varones marginados pertenecen también a los oprimidos.

Ésta es la pregunta clave —propongo— que las teologías feministas y otras teologías de la liberación hoy suscitan urgentemente frente al creciente fascismo fundamentalista alrededor del globo. En la lucha global por los recursos, las comunidades religiosas deben mantener vivo el "sueño de la libertad y del bienestar para todos". Deben hacerlo frente a la explotación global despiadada y al dogmatismo religioso, si no quieren servir para fortalecer una "mentalidad de bunker" nacionalista y poner como chivo emisario a los menos favorecidos en beneficio de los ricos.

En esta situación de explotación global y de posibilidades de cambio, una teología feminista crítica de la liberación[3] reclama que las diversas luchas democráticas venzan a la opresión kyriarcal como el lugar eclesial político-teológico desde el cual se habla. Su objetivo es recuperar la Biblia, la historia y la teología como la memoria y la herencia de la *ekklesía* de las *wo/men*. Tal teología crítica de la liberación, sin embargo, busca recobrar la historia y la teología cristianas no solamente como la memoria del sufrimiento y victimación de todas las mujeres y de los hombres marginados. Busca también volver a poseer esta herencia como la memoria de aquellas mujeres y de aquellos varones marginados que han dado forma a la historia cristiana como interlocutores religiosos, agentes de cambio, y sobrevivientes en las luchas contra las dominaciones kyriarcales.

Al desarrollar una aproximación feminista crítica y un análisis kyriarcal, he buscado re-construir en mi propio trabajo las raíces cristianas tempranas y las auto-comprensiones como un lugar tal de lucha por la realización del discipulado de iguales o la *ekklesía* de las *wo/men*. Uno puede hacerlo, porque los primeros discursos cristianos todavía permiten vislumbrar las luchas teológicas por la visión religiosa democrática radical del discipulado de iguales en una situación socio-política y religiosa de opresión colonial romana. Tal reconstrucción, no obstante, no debería ser mal entendida como una transcripción de hecho de los tempranos comienzos cristianos igualitarios. Más bien, debe ser comprendida como una *re-construcción* de aquellos orígenes cristianos tempranos que han engendrado las visiones y los movimientos igualitarios cristianos radicales a través de los siglos. La realidad del discipulado de iguales, hoy como en el pasado bíblico, ya es y todavía no es. Es el proyecto escatológico de la *basileia*, la sociedad y el mundo de D*s buscados, los que deben ser realizados en, y a través de, las luchas de emancipación contra los poderes deshumanizantes de la opresión patri-kyriarcal entendida como pecado estructural.

[3] Katie Cannon - Schüssler Fiorenza (eds.), *Interpretation for Liberation* (Semeia; Scholars Press, Atlanta, 1989).

No es aconsejable, sin embargo, abordar de una manera apologética la pregunta de si la Escritura apoya las estructuras democráticas y la ciudadanía plena de las *wo/men*. En efecto, no es posible metodológicamente "probar" que las Escrituras defienden una democracia igualitaria más que una monarquía kyriarcal, ya que ambas formas de organización social están inscriptas en el universo socio-simbólico de los escritos bíblicos. Contrariamente a la opinión popular, la Biblia no habla por sí misma. Más bien, las interpretaciones de textos bíblicos y las reconstrucciones de la historia cristiana primitiva son plasmadas por los intereses contemporáneos del historiador, teólogo o lector general de la Biblia tanto como lo son por las realidades históricas. Nuestra experiencia, en efecto, funciona como "un modelo" de la realidad, como lo llamó el antropólogo Clifford Geertz[4]. Las nociones y creencias que hoy tenemos influyen sobre cómo leemos los textos del pasado.

Sin tales modelos o "diseños" "analógicos" no tendríamos una base para comprender el pasado, ya que requiere de la interpretación. No está simplemente allí, en el texto, esperando que descubramos cómo fueron las cosas o qué dijo Jesús realmente. En otras palabras, los intérpretes de la Biblia que favorecen un modelo de iglesia como "discipulado de iguales" enfatizarán los elementos democráticos inscritos en los textos bíblicos y los que favorecen un modelo "jerárquico" destacarán los aspectos kyriarcales defendidos por los escritores bíblicos. Los lectores de la Biblia pueden hacer esto porque en las tradiciones bíblicas están inscritos ambos modelos de iglesia y están disponibles como modelos de la realidad para hoy. Por lo que aún podemos ver, no todos los seguidores de Jesús se amoldaron al *éthos* y a las estructuras kyriarcales de su propia sociedad y religión. Pero tampoco se acomodaron todos ellos a un *éthos* democrático radical, ya que los textos que transmiten dicho *éthos* son frecuentemente textos descriptivos que señalan que no todos los discípulos observaron tal *éthos* radical de discipulado.

[4] Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (Tavistok, Londres, 1966) 1-46.

Las reconstrucciones históricas de los movimientos de Jesús en Palestina han acentuado que tales movimientos son mejor comprendidos como movimientos reformistas intrajudíos que subrayaban la bondad gratuita de D*s Sabiduría-Creadora que quiere el bienestar de cada uno en Israel, sin excepción. El bienestar y la inclusión son los distintivos del *éthos* del movimiento judío de Jesús. Al igual que los profetas de Israel, Jesús prometió una sociedad y un mundo de Dios renovados, no para los ricos, los piadosos o los instruidos, sino para los pobres, los desposeídos y las prostitutas. Este *éthos* inclusivo de los movimientos de Jesús permitía a las mujeres, lo mismo que a los varones, a los pobres tanto como los ricos, a los cultualmente impuros como a los observantes estrictos de la Torá, llegar a ser seguidores de la Sabiduría-Sofía divina. Mujeres como María de Mágdala se contaban entre los más prominentes y fieles discípulos. Los así llamados "padres" de la iglesia la reconocen como una testigo apostólica clave al llamarla "apóstol a los apóstoles".

Los movimientos de Jesús judíos eran anti-kyriarcales en la medida en que el discipulado requería la ruptura con los lazos naturales de parentesco y de las relaciones familiares. En su lugar, los que seguían la visión de la *basileia* recibían la promesa de una nueva comunidad de familia[5]. Esta nueva "familia" de discipulado igualitario, sin embargo, a nadie debe llamar "padre", "patrón" o "señor", ni otorgar *status* sobre la base de la maternidad (Lc 11, 27-28). Mientras que "padres" son mencionados entre los que son dejados atrás, no deben ser incluidos en el nuevo parentesco del movimiento de Jesús que los discípulos alcanzan "ya ahora, en este tiempo". En la medida en que la nueva familia de los movimientos de Jesús no tiene lugar para "padres" y "patrones" rechaza implícitamente su poder y *status* socio-religioso y, por ende, reclama que en su interior sean abolidas todas las estructuras de dominación y subordinación. Esta "comunidad amada" y "nueva sociedad" imaginada, fue experimentada como ya presente en el compartir inclusivo de la mesa, en las prácticas de sanación y liberación, y en la afiliación de parentesco libre de dominación, que se llevaban a cabo al menos por aquellos segmentos de los movimientos de Jesús que reclutaban sus seguidores entre los pobres, despreciados, enfermos y desposeídos, o desechados, y entre las mujeres.

[5] Por ejemplo, Mc 3, 31-35 contrasta la familia natural de Jesús que está "afuera" con su nueva familia sentada a su alrededor "dentro" de la casa. En Mc 10, 28-30 Jesús asegura a Pedro, el vocero de los discípulos en Marcos, que todos los que han dejado sus familias y cortado sus lazos de parentesco van a recibir a cambio de ello una familia mucho más grande, aunque sólo bajo persecuciones. De acuerdo con Mc 13, 12 tales persecuciones, sufrimientos y ejecuciones serán instigadas por sus propias familias y parientes.

Más que reproducir las relaciones de *status* patri-kyriarcales de la "casa" en la antigüedad, este *éthos* de los movimientos de Jesús exigía una ruptura radical con ellas. El niño / siervo que ocupaba el lugar más bajo dentro de las antiguas estructuras kyriarcales se convirtió en el paradigma primario de la verdadera comunidad de discipulado. Tal discipulado auténtico no es medido por el honor y respeto dados a la posición del padre / señor / patrón sino a la del niño / siervo. Esto está subrayado en el paradójico dicho de Jesús: "Quienquiera que no reciba la *basileia* de D*s como un niño / esclavo, no entrará en ella" (Mc 10, 15). Este dicho no es una invitación a una inocencia e ingenuidad como las del niño sino un desafío a abandonar todos los reclamos al poder de dominación sobre otros.

El contexto político concreto de las buenas nuevas de los movimientos de Jesús sobre una sociedad y un mundo de Dios diferentes era la forma romana de dominación imperial. Mientras la "pax romana", el "nuevo orden mundial" de la Roma imperial, creaba oportunidades para la gente en las ciudades del imperio, intensificaba la opresión colonial de la población rural[6]. La situación colonial de la Palestina rural del siglo I, que es el contexto socio-político del movimiento jesuánico de la *basileia*, estaba caracterizada por la tensión entre las elites gobernantes urbanas alineadas tras la ocupación romana, y el 90 % de la población rural que ellas explotaban por medio de pesados impuestos. Por ende, las tradiciones de Jesús son mejor contextualizadas en una situación de opresión colonial que favorecía a las elites herodianas o romanas y explotaba al grueso del pueblo.

Las tradiciones sobre Jesús abrazaban también una visión judía de la *basileia*, de una sociedad y un mundo de Dios alternativos, libre de la dominación y no excluyente de nadie. Fragmentos sumergidos de las más tempranas tradiciones evangélicas pintan a Jesús alineándose en una larga serie de profetas de la divina Sabiduría-Sofía. Éstos están bebiendo de las tradiciones proféticas de la *basileia*, así como de las tra-

[6] Richard Horsley - John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus* (Winston, Minneapolis, 1985).

diciones de sabiduría con su elaboración de una teología de la creación. Como profetas de la divina Sabiduría, estaban del lado de la población explotada y pobre de Palestina, y enjuiciaban a las elites. Buscaban la renovación y el bienestar de Israel en cuanto pueblo de D*s, en cuanto *basileia* de sacerdotes y nación santa". Amenazaban al templo, el centro simbólico y económico de su mundo socio-religioso, y criticaban el establishment del sumo sacerdocio que abusaba del templo como de un instrumento de legitimación imperial y de control de un pueblo sometido"[7]. Anunciaban la *basileia*, el reino de D*s, como una visión alternativa a la utopía imperial de Roma.

El mensaje de *basileia* del discipulado de iguales halló aceptación entre los pobres, los despreciados, los enfermos y poseídos, los desechados, las prostitutas y los pecadores, tanto mujeres como varones. A diferencia de la democracia kyriarcal griega, el movimiento de Jesús inrajudío de la *basileia* no aseguraba su identidad señalando límites de exclusión sino dando la bienvenida a todo el pueblo de D*s, aun a los cobradores de impuestos y a los pecadores, como hijos de la divina Sabiduría-Creadora[8].

El término *basileia* es traducido usualmente como reino o gobierno, corresponde a un contexto de significación real-monárquico que tiene como su referente socio-político el imperio romano. Pero *basileia* expresa una visión ancestral[9] que apela a las tradiciones israelitas democráticas. Estas tradiciones, localizadas en el medio profético del Norte, afirman un contra-sentido democrático respecto del sentido del término referido al rey. De acuerdo con estas tradiciones del Norte, Yavé salvó a los hijos de Israel de Egipto (Jos 24, 7) e hizo una alianza con el pueblo (por ejemplo, Ex 3, 9.13), que luego es llamado "una *basileia* de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19, 4-6). Estas tradiciones israelitas democráticas son críticas respecto de la realeza y la monarquía (cf. el apólogo de Jotán en Jc 9, 8-15) y consideran a la monarquía humana que engendra el militarismo, la explotación económica y la esclavitud, como un rechazo del reinado de D*s (1 Sm 8, 1-22). El gran pecado y maldad de Israel consiste en pedir un rey humano (1 Sm 12, 16-20). Pues al hacerlo, han rechazado a D*s, quien los había liberado y salvado de "todos los reinos que han oprimido" y "(los) salvó de toda su miseria y aflicción" (1 Sm 10, 17-27.18 y ss.; Os 8, 4; 9, 15). La realeza es, en Israel, una institución humana y no divina[10].

Sin embargo, la proclamación de la *basileia* de D*s[11] aludía no sólo a una serie de ancestrales tradiciones israelitas democráticas que proclamaban el poder liberador de D*s. Era también un símbolo político antiimperial que apelaba a la imaginación de oposición del pueblo judío que estaba victimizado por el sistema imperial romano. El evangelio de la *basileia* contemplaba un mundo alternativo, libre de hambre, pobreza y dominación. Los mensajeros de la divina Sabiduría prometían la *basileia* de Dios a la gente común en las aldeas y en las pequeñas ciudades de Israel. Esta esperanza de la *basileia* sostenía a aquellos que se habían empobrecido, a quienes tenían hambre en el tiempo presente y que gemían bajo condiciones opresivas (Lc 6, 20-21). Convocaba a la gente de las aldeas locales, a los pecadores, cobradores de impuestos, deudores, mendigos, prostitutas, y a todos los explotados y marginados, las "ovejas" perdidas de la casa de Israel (Mt 15, 24; 10, 6), a reconocer su presencia y a entrar en ella. Su *shalom*, esto es, la liberación y la salvación, estaba presente en las sanaciones y en las prácticas liberadoras de los movimientos de Jesús, en su compartir la mesa en forma inclusiva, así como en las relaciones de parentesco, libres de dominación, entre los discípulos.

Estas huellas de la práctica y de la visión del discipulado de iguales, que emergen como "memoria peligrosa" en una crítica lectura democrática radical de las tradiciones evangélicas, se pueden encontrar también en las cartas paulinas. Aunque allí están articuladas de manera diferente, indican todavía que el *éthos* del discipulado de iguales estaba activo también en la *ekklesía*, la asamblea pública o congreso de los movimientos de la Sofía-Cristo en los centros urbanos grecorromanos. Los símbolos clave de su auto-comprensión eran *sôma* o cuerpo / corpora-

[7] Ver especialmente R. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (Harper & Row, San Francisco, 1987) 285-306, esp. 287.

[8] Cf. Marcus J. Borg, "Portraits of Jesus in contemporary North-American Scholarship": *Harvard Theological Review* 84 (1991) 1-11.

[9] Para esta comprensión, cf. Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Fortress Press, Filadelfia, 1976) 15-88.

[10] Para una discusión sobre estas tradiciones, cf. mi libro *Priester für Gott: Studien zur Herrschafts - und Priestermotiv in der Apokalypse* (Aschendorff, Münster, 1972) 90-160 y los comentarios recientes a Éxodo, Samuel y Oseas.

[11] Para una reseña más reciente de la vasta literatura, cf. H. Merkel, "Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu", en Martin Hengel - Anna María Schwemer (eds.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum, und in der hellenistischen Welt* (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1991) 119-162.

ión, y *ekklesía*[12]. Ambas metáforas evocan un universo simbólico y una visión políticos de emancipación. La imagen del *sôma* mesiánico = cuerpo, no debe ser localizada en la antropología teológica[13] sino que es contextualizada óptimamente en los discursos políticos populares de la antigüedad que comprendían la *pólis* o la ciudad-estado como un "cuerpo político" en el que todos los miembros eran interdependientes[14]. Esta metáfora describe el "estar en Cristo" con el lenguaje político del momento:

> Pues así como el *sôma* es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, aunque muchos, son un solo *sôma*, de la misma manera sucede con Cristo, esto es el Mesías. En efecto, por un solo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados dentro de un solo *sôma* —judíos o griegos, esclavos o libres (ambos mujeres y varones) — *y todos hemos* bebido del mismo Espíritu" (1 Co 12, 12-13).

En el *sôma / polis* mesiánico todos tienen igual acceso a los dones del Espíritu. Esta igualdad en el Espíritu no significa que todos somos lo mismo. Más bien, los dones de los miembros varían y sus funciones individuales son irremplazables. Nadie puede pretender tener una función superior porque todas las funciones son necesarias y deben ser igualmente honradas para la construcción de la "corporación". La solidaridad y la colaboración son las virtudes "cívicas" en el "cuerpo político" (*politeuma*) mesiánico de Cristo, que muy bien puede caracterizarse como una democracia pneumática o carismática.

En Cristo, esto es, en el "cuerpo político" mesiánico, la esfera de poder de la Sabiduría divina, quedan abolidas todas las desigualdades socio-religiosas de *status*, incluyendo las que se dan entre sacerdotes y laicos, entre oficiales y miembros ordinarios de la comunidad, lo mismo que en especial entre pueblo santo o religioso dedicado a lo sagrado y la gente común que está inmersa en los asuntos profanos de la vida cotidiana. De la misma manera, las distinciones sociales de *status* y los privilegios religiosos entre judíos y gentiles, griegos y bárbaros, esclavos y libres —tanto mujeres como varones— ya no definen a los que pertenecen al "cuerpo político" mesiánico (Ga 3, 28)[15].

Aquellos que, en las ciudades grecorromanas, estaban dentro de los movimientos cristianos, es decir, mesiánicos, se comprendían a sí mismos como igualmente dotados y llamados a la libertad. El Espíritu de D*s era derramado sobre todos, hijos e hijas, ancianos y jóvenes, esclavos y libres, tanto mujeres como varones (Hch 2, 17-18). Eran pneumáticos, esto es, gente llena del espíritu (Ga 6, 1). Eran una "nueva creación" (2 Co 5, 17). Los que entraron en el "campo de fuerza" del Resucitado, quedaron libres de "la ley del pecado y de la muerte" para participar "en la gloriosa libertad de los hijos de D*s" (Rm 8, 21).

Como hermanos, son todos iguales, por cuanto participan del mismo Espíritu-Sofía como poder de D*s para la salvación. Son todos llamados, elegidos, y consagrados, hijos adoptivos de D*s[16].

Todos sin excepción: judíos, paganos, esclavos, libres, pobres, ricos, tanto mujeres como varones, los de status elevado y los que no son "nada" a los ojos del mundo. Su igualdad en el Espíritu-Sofía se expresa en el liderazgo[17] y participación[18] alternativos, en el acceso igual para todos, griegos, judíos, bárbaros, esclavos, libres, ricos, pobres, tanto mujeres como varones. Ellos, por tanto, dieron a su asamblea el nombre democrático *ekklesía*.

La asamblea de pleno poder de decisión de los cristianos —quienes eran exiliados y extranjeros residentes en sus propias sociedades (1 P 2,

12 Sin embargo, ambos términos no se superponen totalmente; cf. R. Banks, *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Historical Setting* (Eerdmans, Grand Rapids, 1980) 62-70.

13 Ver E. Kâsemann, *Commentary on Romans* (Eerdmans, Grand Rapids, 1980) 139-158 y 331-342, quien rechaza las teorías de la "personalidad corporativa judía" y el "mito gnóstico del Redentor" y afirma categóricamente: "La antropología como tal no está en juego" (143).

14 Para una discusión extensiva de la literatura, cf. Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1991) 157-164.

15 Ver mi artículo "Justified by All Her Children; Struggle, Memory, and Vision", en The Fundation of Concilium (eds.), *On the Threshold of the Third Millennium* (SCM Press, Londres, 1990) 19-38 (32-35).

16 Cf. Reinhold Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zur Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike* (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1991) 232-285.

17 Parece que fue Pablo quien introdujo en 1 Co 12, 28-30 una jerarquización de los dones espirituales. La introducción de "una estructura de gobierno jerárquica [es] otra respuesta a las divisiones dentro de la iglesia..." (M. Mitchell, 164). Ver también J. H. Neyrey, "Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents": *Semeia* 35 (1986) 129-164. Para el uso paulino de la retórica del poder, cf. Elizabeth Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power* (Westminster / Knox, Louisville, 1991).

18 Para la comprensión de *koinonía* como *societas* consensuada y participación recíproca, ver J. P. Sampley, *Pauline Partnership in Christ. Christian Community and Commitment in Light of Roman Law* (Fortress, Filadelfia, 1980).

11)[19] y constituían un *politeuma* diferente (Flp 3, 20)— se reunían en las casas privadas. Las iglesias que se reunían en casas eran factores cruciales en los movimientos misioneros en la medida en que proporcionaron espacio y liderazgo efectivo. Ofrecían espacio para la predicación del evangelio, para el culto y para el compartir social y eucarístico de la mesa[20]. Las mujeres jugaron un papel decisivo en la fundación, sostenimiento y configuración de asambleas que se reunían en las casas. Podían hacerlo así porque la división clásica entre las esferas privada y pública fue transformada en la *ekklesía* que se congregaba en la "casa". Las mujeres libres de nacimiento como las artesanas, o las mujeres y los varones esclavos, pertenecían en la antigüedad a un sector sumergido. Podían desarrollar un liderazgo en los movimientos cristianos emergentes porque su *éthos* estaba en conflicto con el *éthos* patri-kyriarcal dominante en el mundo grecorromano.

Estas asambleas que se reunían en las casas[21], sin embargo, no tomaron las estructuras de la casa patriarcal. Fueron pautadas más bien según la forma organizativa de las asociaciones privadas. Los cristianos no eran ni el primero ni el único grupo que se reunía en casas. Cultos religiosos, asociaciones voluntarias, clubes profesionales, sociedades funerarias, lo mismo que la sinagoga judía, se congregaban en casas privadas. Estas organizaciones no adoptaron las estructuras de la familia patriarcal, sino que utilizaron las reglas y los cargos de la asamblea democrática de la *polis*. Tales asambleas a menudo estaban socialmente estratificadas pero concedían a todos sus miembros una participación igual en la vida de la asociación.

Tal como en otras asociaciones privadas, también la *ekklesía* cristiana era considerada con sospecha y como potencialmente subversiva para el orden kyriarcal-imperial dominante de Roma[22]. En la medida en que la asociación cristiana admitía a convertidos individuales como

[19] J. H. Elliot, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter. Its Situation and Strategy* (Fortress, Filadelfia, 1981).

[20] Para una discusión sobre la formación de la *ekklesía* ver W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos: El mundo social del Apóstol Pablo*, (Sígueme, Salamanca 1988) 133-188; H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981); Id., "Neuere Literatur zur urchristlichen Hausgemeinde": *Biblische Zeitschrift* 26 (1982) 288-294.

[21] 2 Co 6, 14-7,1; 1 Co 3, 16; Ef 2, 22; 1 P 2, 4-10.

[22] Ver por ejemplo Marlies Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75; Anton Hain, Frankfurt, 1990), especialmente las pp. 24-67. Su discusión, sin embargo, no se refiere explícitamente a la obra extensiva de David Balch sobre el contexto político grecorromano de estos textos ni es consciente de la teoría feminista ni del trabajo exegético.

iguales, independientemente de su status en la casa kyriarcal, la afiliación en la *ekklesía* cristiana a menudo estaba en tensión con las estructuras kyriarcales de la casa y del Estado. De allí que los textos cristianos primitivos que abogan por una adaptación a las estructuras kyriarcales grecorromanas se entienden mejor como que buscaban disminuir esta tensión.

Las estructuras kyriarcales hegemónicas eran legitimadas en el siglo I especialmente a través de la filosofía política neoplatónica y aristotélica. Tales legitimaciones filosóficas pasaron a las Escrituras cristianas en la forma de compulsiones patri-kyriarcales a la sumisión. Mientras, por ejemplo, 1 Co 11, 2-16 argumenta con base escriturística a favor de la subordinación de las mujeres en términos de la cadena neoplatónica de la jerarquía de los seres[23], la Primera Carta de Pedro, pongamos el caso, utiliza el modelo neo-aristotélico de sumisión kyriarcal. Los autores de 1 Pedro advierten a los cristianos que son esclavos, que sean sumisos incluso a los patrones brutales (2, 18-25) e instruyen a las esposas que se subordinen a sus maridos, aun a los que no son cristianos (3, 1-6). Simultáneamente, conminan a todos los cristianos a estar sujetos y a honrar al emperador lo mismo que a sus gobernadores (2, 13-17)[24].

Este conflicto y esta contradicción entre las estructuras socio-políticas grecorromanas de dominación, y la visión democrática radical de la *ekklesía* de D*s como "comunidad alternativa de discipulado de iguales" y "nueva creación [social]", generaron el debate sobre la sumisión kyriarcal.

La lucha de las mujeres libres y de las mujeres y los varones esclavos por mantener su autoridad y libertad en la *ekklesía* cristiana, por lo tanto, debe verse como una parte integrante de la lucha entre el movimiento cristiano emergente y su visión de la igualdad y libertad, por un lado, y el *éthos* kyriarcal hegemónico del mundo grecorromano, por el otro. En esta lucha, el liderazgo de las mujeres libres y de las mujeres y los varones esclavos en la *ekklesía* en cuanto democracia carismática fue de nuevo parcialmente sumergido, transformado o reprimido a los márgenes de las iglesias de la corriente masculina, en cuanto que las que tenían intereses kyriarcales ganaban más poder e influencia[25].

[23] Page DuBois, *Centaurs & Amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*, Ann Arbor (University of Michigan Press, 1982) 9-16.

[24] D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLM 26; Scholars Press, Chico, 1981).

[25] Para discusión y literatura, cf. mi artículo "Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht", en P. Hoffmann (ed.), *Priesterkirche*, 62-95. Para

En suma, la construcción democrática de la *ekklesía* cristiana, como la de la *basileia*, constituye una realidad parcial y provee de una visión perdurable. Esta visión se realiza una y otra vez en las prácticas democráticas de la *ekklesía*. Como ya he dicho, esa construcción democrática de la "auto-comprensión comunal" del temprano cristianismo no es simplemente un factor dado, ni sólo un ideal. Es, más bien, un proceso activo[26] que se mueve hacia una mayor igualdad, libertad y responsabilidad tanto como hacia relaciones comunales libres de dominación. Todas las *wo/men*, y los silenciados y marginados por las estructuras de dominación kyriarcales-jerárquicas, son cruciales en este proceso *ekklesial* de democratización que se inspira en la visión de la *basileia* de una sociedad y de un mundo libres de explotación, dominación y mal.

Las corrientes igualitarias de las comunidades cristianas primitivas nunca fueron eliminadas del todo. Tampoco pueden ser entendidas las luchas de liberación de los siglos IV, XVI o XX si no se tiene en cuenta esta radical corriente subterránea democrática bíblica. La visión democrática de la iglesia y de la sociedad inscrita en los textos bíblicos ha engendrado de tanto en tanto movimientos de resistencia, reforma y renovación en protesta contra la forma jerárquica de iglesia y contra las estructuras kyriarcales de la sociedad. En el pasado —y todavía hoy— estos movimientos reformistas apelan a las tradiciones de libertad, igualdad y dignidad de todo el pueblo de D*s. Pueden hacerlo, porque la Escritura todavía nos permite echar una mirada a la "memoria peligrosa" de un movimiento y visión espirituales de igualdad radical en el poder de Sofía-Espíritu. Al usar un modelo reconstructivo que lee los textos bíblicos kyriocéntricos en términos de las luchas y de los argumentos del cristianismo primitivo sobre la política y la retórica de la "igualdad en el Espíritu" y de la "sumisión patriarcal", uno puede identificar las raíces y los efectos culturales generados por los debates y luchas del cristianismo primitivo[27].

Tal modelo retórico para la reconstrucción de los movimientos cristianos primitivos, que he propuesto en mi libro *En Memoria de Ella*, no

una reconstrucción marxista de los desarrollos del cristianismo primitivo después del siglo I de nuestra era, cf. Dimitris J. Kyrtatas, *The Social Structure of the Early Christian Communities* (Verso, Londres, 1987).

26 Para esta distinción cf. Anne Phillips, *Engendering Democracy* (The Pennsylvania State University Press, University Park, 1991) 162.

27 Para un informe socio-histórico en la línea del modelo reconstructivo de M. Weber, cf. Margaret Y. Macdonald, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Cambridge University Press, 1988).

debe sin embargo ser mal leído como una búsqueda apologética de los "verdaderos", prístinos, ortodoxos orígenes democráticos del cristianismo, que luego fueron corrompidos muy rápidamente por el catolicismo temprano o la herejía gnóstica; tampoco debe ser visto como un argumento de que la institucionalización kyriarcal-jerárquica de la iglesia fue absolutamente necesaria para la supervivencia del cristianismo. El modelo de reconstrucción histórica aquí sugerido es el de una interacción social y transformación religiosa, de lucha entre la *ekklesía* como "discipulado de iguales" y la iglesia como casa kyriarcal de D*s que promulga la "política" de subordinación y dominación en las sociedades occidentales.

Esta radical visión igualitaria y espiritual es, al mismo tiempo, una nueva articulación y una reafirmación de las raíces rojas, morenas y negras del feminismo. Sólo puede hacerse efectiva si reconoce su común condición con las diferentes tradiciones democráticas de los pueblos indígenas alrededor del mundo. En un artículo sobre "las raíces rojas del feminismo blanco" Paula Gunn Allen, una de las más importantes críticas literarias aborígenes de Norteamérica, ha argumentado que las raíces de una radical visión democrática feminista no se pueden encontrar ni en las tradiciones democráticas de la antigua Grecia ni en las de América y Francia modernas, porque la forma europea clásica de democracia no permitía a las mujeres y a los varones sometidos participar en un gobierno con toma de decisiones. En su lugar, una visión feminista espiritual de la democracia radical, argumenta Gunn Allen, debe ser confrontada con los gobiernos tribales en las Américas, tales como la Confederación Iroquesa. Cito de ella:

> La raíz de la opresión es la pérdida de memoria. Una cosa extraña sucede en las mentes de los norteamericanos cuando se menciona la civilización aborigen: poco o nada... Cuán extraño, por tanto, debe parecer mi punto de vista de que las tribus ginocráticas del continente americano pusieron la base para todos los sueños de liberación que caracterizan el mundo moderno... La visión que impele a las feministas a la acción fue la visión de la sociedad de las Abuelas, la sociedad que fue captada en las palabras del explorador del siglo XVI Peter Martyr hace casi quinientos años. Es la misma visión repetida una y otra vez por los pensadores radicales de Europa y América... Aquella visión... es la de un país donde no hay "ni soldados, ni gendarmes o policía, ni nobles, reyes, regentes, prefectos, ni jueces, ni prisiones, ni tribunales... Todos son iguales y libres..."[28].

28 Paula Gunn Allen, "Who is Your Mother? Red Roots of White Feminism": *Multicultural Literacy*, 18 y ss.

Para los ojos europeos, los americanos nativos parecían gloriosamente libres. Su disponibilidad para compartir sus bienes, su respeto por la tierra y todos los seres vivientes, su preferencia por el vestido escaso, su desprecio por las estructuras autoritarias, sus prácticas de procreación permisivas, sus frecuentes baños, su vida en una sociedad sin clases y sin propiedad. Todas estas actitudes llevaron a una impresión de "humanidad no restringida". Por el contrario, observadores iroqueses que viajaban a Francia en el período colonial expresaban a su vez una conmoción por la gran brecha existente entre los estilos de vida de los ricos y los pobres, y se maravillaban de que los pobres soportaran tal injusticia sin rebelarse.

Para más, Paula Gunn Allen afirma que el contacto de Colón y de otros europeos con los pueblos indígenas de las Américas y sus informes sobre el igualitarismo libre y sencillo de los pueblos indígenas estaban en circulación cuando la Reforma se afirmó y determinaron decisivamente el redescubrimiento de las modernas tradiciones cristianas radicalmente igualitarias.

Aunque el sistema de la democracia moderna se parece de muchas maneras a la confederación iroquesa no feudal, es también muy diferente de ella. Según Gunn Allen dos de las diferencias mayores consisten en el hecho de que el sistema iroqués está basado en el Espíritu, y que las matronas del clan ejercían las funciones ejecutivas que estaban directamente ligadas a la naturaleza ritual de la democracia iroquesa. "Porque las matronas eran el centro ceremonial del sistema, eran también las hacedoras principales de las normas"[29].

De allí que sólo la "indigenización" de las nociones clásicas de democracia y las comprensiones bíblicas de la *ekklesía*, la fusión de la "sociedad de las abuelas" con las visiones occidentales de las libertades individuales y de la igualdad de derechos, nos ayudan a recuperar una visión y una práctica cristianas de igualitarismo radical. Una re-visión teológica feminista del pasado bíblico, para crear un futuro para la "aldea global" debe, en consecuencia, situarse en esa radical imaginación democrática de oposición. La imaginación democrática radical de la sociedad de las Abuelas desafía a la teología y a la iglesia a re-ver la comunidad bíblica y la visión religiosa de tal manera, que puedan contribuir a la creación de un centro del Espíritu para una confederación democrática radical de dimensiones globales.

[29] Gunn Allen, *ib.*, 219.

Tal visión religiosa feminista democrática y radical del discipulado de iguales ya fue articulada en el último siglo por las feministas. Por ejemplo, la sufragista Anna Howard Shaw habla del "evangelio de la democracia":

> La democracia del evangelio debe permear la democracia de nuestro país y debemos aprender que, del modo como la mano no puede decir al pie, o el oído al ojo "no necesito de ti", tampoco puede el ilustrado decir al no instruido: "no tengo necesidad de ti", ni el rico al pobre, "no necesito de ti". Cada uno necesita del otro; cada uno debe vivir y crecer en conjunto, o de otra manera los sobrevivientes deben ser encadenados al cuerpo enfermo y corrompido de los desechados. No podemos separarnos de ellos[30].

De una manera semejante, la educadora afro-americana Anna Julia Cooper sostenía que el progreso democrático es un "atributo humano innato". La igualdad es "una sombra de la imagen del creador" derivada "del valor esencial de la humanidad", "el sello universal e inconfundible, rastreable hasta el Padre de todos"[31]. De allí que Cooper imaginara un futuro para la humanidad gobernada por los principios de la igualdad, la libertad y la democracia, que para ella eran aspectos ontológicos universales de la naturaleza humana[32]. Cooper, sin embargo, amplía el *éthos* sufragista anglo-americano de la lucha por la plena ciudadanía, cuando insiste en que la igualdad y la libertad democráticas son capacidades ontológicas dadas por D*s, innatas, de todo ser humano sin consideración de raza, sexo, clase o país. Contra las teorías que reclamaban la democracia, la igualdad y la libertad como la propiedad de las razas superiores de la civilización europea occidental, Cooper argumenta que éstas estaban inherentes en el hecho de ser humano y que por lo tanto nunca podían ser suprimidas. La metáfora clave para D*s en el discurso religioso de Cooper es "Algo que canta", que en cada nación grita por la justicia. En las palabras de Baker Fletcher:

> Lo que hace a uno humano es la voz íntima de uno, la voz de la igualdad y de la libertad que es directamente rastreable hasta Dios. La voz de

[30] Según cita de Mary D. Pellauer, 260.

[31] Anna Julia Cooper, "Equality of Races and the Democratic Movement", boletín impreso privadamente, (Washington, DC, 1945) p. 5, citado por Baker Fletcher (ver nota siguiente).

[32] Karen Baker Fletcher, *A Singing Something. Womanist Reflections on Anna Julia Cooper* (Crossroad, Nueva York, 1994).

Dios, en ese sentido, canta a través del espíritu humano y llama a la humanidad a la acción, al crecimiento, al desarrollo y a la reforma.

Esta radical visión religiosa democrática ha reclamado y continúa reclamando la autoridad y el derecho de las *wo/men* a interpretar la experiencia, la tradición y la religión desde su propia perspectiva y para sus propios intereses. Esta tradición feminista sigue insistiendo en que la igualdad, la libertad, y la democracia no pueden realizarse si las voces de las *wo/men* no son levantadas o escuchadas y tenidas en cuenta en la lucha por la justicia y la liberación de todos sin consideración de sexo, clase, raza, nacionalidad o religión. Si nuestras diferentes luchas por la igualdad democrática radical, la dignidad y el bienestar de todos en la sociedad y en la iglesia continúan esta tradición feminista de lucha, el discipulado de iguales llega a ser una realidad siempre en expansión. La lucha es, en verdad, un nombre para la esperanza.

No somos las primeras en seguir este sueño, levantarnos e insistir en nuestro derecho cristiano por nacimiento, y no estamos solas en nuestra lucha. Una "gran nube de testigos" nos rodea y nos ha precedido a través de los siglos en el discipulado de iguales. Sacamos la fuerza y el coraje de la memoria de las luchas de nuestras antepasadas madres y hermanas por la dignidad y la supervivencia.

La divina Sabiduría nos ha traído a este tiempo y lugar. Nos ha acompañado en tiempos en que, por desesperación, estábamos tentadas a renunciar a la lucha. Ella nos ha sostenido frente a la represión tanto como había socorrido a los israelitas en su viaje por el páramo y el desierto:

> 17La divina Sabiduría dio al pueblo santo el premio de sus fatigas;
> lo guió por un camino maravilloso,
> fue para él un refugio durante el día,
> y lumbre de estrellas durante la noche.
> 4Tenían sed y te invocaron,
> de una roca abrupta se les dio agua,
> de una piedra dura, remedio para su sed (Sb 10, 17; 11, 4).

A través de los siglos y hoy todavía la divina Sabiduría ha provisto el sustento espiritual en las luchas para transformar las estructuras opresivas de la religión y de la sociedad que ponen trabas a nuestros espíritus e inmovilizan nuestras manos. Esta visión espiritual y esta esperanza por un mundo diferente y una iglesia de justicia, igualdad y bienestar, mantenidas por la divina Sabiduría, nos hacen no sólo soñadores idealistas sino que también congregan a la *ekklesía* de las *wo/men* como un movimiento de aquellos que buscan hacer realidad el sueño y la visión de una democracia radical, la visión de la sociedad alternativa y el mundo de justicia y bienestar de D*s.

El pan de la Sabiduría: Interpretación bíblica para la liberación

Al comienzo de estas conferencias invité a la divina Sabiduría-Sofía a que fuera nuestra guía. La investigación bíblica reconoce más y más que en los escritos cristianos primitivos se puede rastrear una teología de la Sabiduría o sofialogía sumergida y de amplia base. Jesús, profeta de la divina Sabiduría-Sofía, usa el lenguaje de la sabiduría popular y habla en parábolas que buscan intrigar y sobresaltar a los oyentes hasta el reconocimiento. Esas narraciones sapienciales revelan a la divina Sabiduría en acción en la vida cotidiana. Tres de tales parábolas descubren lo Divino en figura de mujer.

La parábola de la levadura (Mt 13, 33 // Lc 13, 20-21) asemeja la *basileia* —el "commonwealth" de Dios— a una mujer que mezcla levadura con una gran cantidad de harina. Los oyentes de Jesús se habrán desconcertado con esta narración porque en la Biblia hebrea y en los discursos cristianos primitivos la levadura es vista como algo que se corrompe y fomenta una actitud impía. La parábola de la mujer panadera que prepara pan fermentado debe de haber sido una afrenta para las sensibilidades de la piadosa audiencia de Jesús por cuanto representa la *basileia* como traída por esa actividad fermentadora y corruptora de la divina Sofía.

La segunda parábola de la mujer que perdió una moneda y barre diligentemente la casa en busca de ella (Lc 15, 8-10) asemeja en su forma original la actividad de esta mujer y su gozo por su éxito, a la búsqueda que la divina Sabiduría hace en el mundo, de los perdidos y ocultos, de aquellos que se han caído a través de las grietas. La reunión y la celebración después que la moneda es encontrada, recuerda las historias sobre el banquete mesiánico.

La tercera parábola que viene a la mente es el relato de la viuda decidida que demanda justicia con insistencia (Lc 18, 1-8). El juez injusto y siniestro de la ciudad no representa a D*s sino que encarna un sistema judicial corrupto que no se preocupa por los derechos de la gente o por la ley de D*s sino sólo acerca de su propia prosperidad. Esta situación de flagrante inequidad cambiará sólo cuando esté amenazada por gente esforzada e insistente que lucha por sus derechos. El punto de la narración no es que la mujer sea pobre, sino que confía en su propio ingenio y no ceja de exigir lo que le corresponde. Ella representa a la divina Sabiduría luchando esforzadamente por la justicia y enderezando los errores.

He incorporado estas tres parábolas[1] con la esperanza de que nos ayuden a ver la tarea de la teología feminista como continuación de aquella de la divina Sabiduría en el mundo, produciendo y estimulando el cambio radical, y la búsqueda de las tradiciones bíblicas emancipadoras que están perdidas y enterradas, y luchando con insistencia por la justicia sin renunciar jamás a la lucha. Por lo tanto, la interpretación feminista crítica para la liberación no entiende la Biblia como un plano prescriptivo de la revelación de D*s sino como una parábola de la Sabiduría-Sofía divina. En su búsqueda por la justicia y la liberación se enfrenta con dos comprensiones hermenéuticas feministas aparentemente contradictorias. Por un lado, la Biblia está escrita en lenguaje androcéntrico, tiene sus orígenes en las culturas patriarcales de la antigüedad, y ha funcionado a lo largo de su historia para inculcar formas mentales misóginas y valores opresivos. Por otro lado, la Biblia ha sido experimentada también como inspirando y legitimando a las *wo/men* y otras no-personas en sus luchas contra la opresión patriarcal.

Los estudios cristianos liberacionistas desde la perspectiva de la mujer han remarcado este último punto al enfatizar que la Biblia y la religión no han servido solamente para oprimir a las *wo/men*[2]. Más bien, en la experiencia de sus comunidades, las religiones y las Escrituras también han legitimado y energizado a las *wo/men* en sus luchas por la liberación. Mientras aquellas académicas feministas que buscan defender la religión bíblica tienden a minimizar su carácter androcéntrico y patriarcal, las feministas post-bíblicas tienden a declarar que la Biblia ha sido leída por las *wo/men* en una forma liberadora como un caso de "falsa conciencia". Los estudios bíblicos feministas presuponen de una forma u otra esta alternativa, y continúan luchando con ella.

Las teologías feministas críticas, como he argumentado en estas conferencias, no deben negar este conflicto sino reconceptualizarlo como un lugar de lucha. La religión, la teología y la interpretación bíblica son mejor entendidas como un lugar de lucha feminista sobre la producción de sentido y autoridad, opresivos o liberadores. Por esta razón las feministas en el campo de la religión no deben ni abandonar ni defender las religiones kyriarcales. Más bien, deben articular la acción religioso-teológica de las *wo/men* y su autoridad para participar en la construcción y evaluación críticas de los significados religiosos, bíblicos y teo-éticos. Al reclamar la autoridad de las *wo/men* como sujetos religioso-teológicos para dar forma y determinar las religiones bíblicas, mi propio trabajo feminista ha intentado reconceptualizar el acto de la interpretación bíblica como un momento en la praxis global por la liberación.

[1] Para una documentación exegética e histórica, cf. el libro de Susan M. Praeder, *The Word in Women's World. Four Parables* (Michael Glazier, Wilmington, 1988).

[2] En *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Nueva York, Continuum, 1994, he adoptado la manera de escribir "mujer" como *wo/men*, no sólo para indicar el sentido inestable de la expresión "women" sino también para señalar que los varones privados de sus derechos son también definidos por su status kyriarcal subordinado y están determinados como "femeninos" en las construcciones del mundo simbólicas, dualistas y kyriocéntricas.

1. La interpretación bíblica feminista como lugar de lucha

Puesto que toma seriamente la evaluación feminista contradictoria de la Biblia, una interpretación feminista crítica para la liberación no comienza a partir del texto ni poniendo la Biblia en el centro de su atención. Comienza más bien con un análisis sistémico crítico de las estructuras kyriarcales y deshumanizadoras inscritas en los textos bíblicos y sus interpretaciones. Al leer los textos bíblicos se concentra en las *wo/men* que luchan en la base de la pirámide kyriarcal de dominación y explotación, puesto que sus luchas revelan tanto el punto de apoyo de una opresión deshumanizadora que amenaza a todas las *wo/men*, como el poder de la Sabiduría divina en acción en medio de nosotros.

La interpretación feminista crítica para la liberación tampoco empieza simplemente por la experiencia. Empieza más bien por un análisis y una reflexión sistémicos de la experiencia de las *wo/men* en los escaños más bajos de la sociedad. Insiste en la prioridad hermenéutica de las luchas feministas con el fin de poder no sólo desenredar las funciones (religioso-teológicas) ideológicas de los textos bíblicos que inculcan y legitiman el orden kyriarcal sino también explicar su potencial para promover la justicia y la liberación[3]. No pueden ser liberadoras las lec-

[3] Aunque Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Trasnforming Biblical Reading* (Harper Collins, Londres, 1992) 449 y ss. en su discusión sobre mi obra pretende que "lo que está en juego es la teoría hermenéutica"; no se preocupa por discutir *Bread Not Stone* sino que más bien se concentra en un tópico exegético particular concerniente al testimonio de las mujeres sobre la resurrección, discutido en *En Memoria de Ella*. Al hacerlo así, quiere mostrar que no he tenido en cuenta todas las interpretaciones posibles. Tal crítica, con todo, descuida los límites puestos por mi elección del género para esta obra y se toma erróneamente una obra de reconstrucción histórica por otra de teoría crítica hermenéutica. Los intereses que guían sus malas lecturas aparecen no sólo en su comparación emocionalmente cargada de mi trabajo con el de Susanne Heine. Aunque el trabajo de Heine apareció más tarde y depende del mío propio, —aunque no lo reconoce—, ella encuentra el favor de Thiselton porque ataca el

turas de la Biblia que no priorizan las luchas de las mujeres contra las opresiones que se multiplican sino que privilegian el texto bíblico mismo y los marcos de referencia doctrinales, teológicos, espirituales o teóricos de la corriente masculina.

Por lo tanto, una interpretación feminista crítica se sitúa en el interior de un cambio de paradigmas teológicos generado por las teorías críticas y las teologías de la liberación. Este cambio desde un marco de referencia occidental y moderno de la corriente masculina hacia un marco de referencia teológico crítico de la liberación genera un cuádruple cambio en la investigación retórico-hermenéutica: un cambio en los objetivos de la interpretación, un cambio en la epistemología, un cambio en la conciencia, y un cambio en las preguntas teológicas centrales.

Este cambio de paradigmas articula ante todo una transformación en los objetivos y metas de la interpretación bíblica y de la teología. La tarea de la interpretación es *no simplemente entender* los textos y las tradiciones de la Biblia *sino cambiar* los marcos de referencia hermenéuticos occidentales e idealistas, las prácticas individualistas y las relaciones socio-políticas. De allí que las teologías de la liberación de todos los colores toman como punto de partida para la reflexión teológica la experiencia y las voces de los oprimidos y marginados, de aquellas *wo/men* tradicionalmente excluidas de la articulación de la teología y de la formación de la vida comunitaria. Mucho antes que las teorías postmodernas, las teologías de la liberación no sólo han reconocido la naturaleza contextual y subjetiva del conocimiento y de la interpretación sino que también han afirmado que la interpretación bíblica y la teología están siempre —a sabiendas o no— comprometidas en favor o en contra de los oprimidos. En un mundo histórico de explotación y opresión no es posible la neutralidad intelectual. Tal posición, sin embargo, no vuelve a inscribirse en el dualismo occidental, como argumentan algunas críticas feministas, porque no asume la inocencia y la pureza de los y las oprimidas. Más bien, como lo ha señalado hace tiempo el educador

trabajo de otras feministas. Aquellos intereses aparecen también en su repetida pregunta sobre cuánto una tradición dada puede transformarse antes de cesar de ser *esta tradición*, lo mismo que en la pregunta sobre si la transformación de la que yo hablo "llega a existir por la imposición de los valores de la comunidad de uno sobre otro mediante una hermenéutica del conflicto, o por el progreso hacia un compromiso universal con una crítica trascendental de la justicia y de la cruz que habla, en una hermenéutica de apertura, desde más allá de las comunidades contextualmente unidas". Obviamente, Thiselton no es capaz de comprender ni el compromiso con las *wo/men* como una postura universal, ni la lucha feminista como un compromiso con una "crítica trascendental de la justicia" o con la "cruz" como expresión simbólica de tal lucha.

brasileño Paulo Freire, también los oprimidos han internalizado la opresión y están divididos en sí mismos y entre ellos mismos:

> Los oprimidos, al haber internalizado la imagen del opresor y adoptado sus pautas, tienen miedo a la libertad. La libertad exigiría de ellos arrojar esta imagen y reemplazarla por la autonomía y la responsabilidad. La libertad... debe ser perseguida constante y responsablemente[4].

Dado que tanto los oprimidos como sus opresores son "manifestaciones de la deshumanización"[5], el punto de partida metodológico de las teologías de la liberación no puede ser simplemente la experiencia de "sentido común" sino más bien la experiencia sistemáticamente analizada y reflexionada. Dado que las *wo/men* han internalizado esquemas mentales y valores kyriarcales "de sentido común", y están modeladas por ellos, el punto de partida hermenéutico de la interpretación feminista no es simplemente la experiencia de las *wo/men*. Es más bien la experiencia de injusticia de las *wo/men*, que ha sido críticamente explorada en el proceso de "concientización".

Si yo tuviera que identificar una metáfora interpretativa clave para tal aproximación feminista, elegiría la de la lucha. Recuerdo vívidamente una de las tantas discusiones en paneles académicos sobre *En Memoria de Ella*, donde el libro era criticado, sea como muy "germánico" a causa de sus muchas notas al pie, sea como demasiado difícil para los estudiantes por su rigor científico, o como muy teñido de racionalidad "masculina". En lo más álgido de la discusión, una mujer afro-americana de la audiencia se levantó para defender mi trabajo. "No comprendo de qué se están quejando todos ustedes", reprendió a mis colegas en el panel. "Soy apenas una estudiante de primer año del seminario pero no tuve dificultades para comprender el libro. Aunque tuve que buscar en el diccionario muchas de las palabras académicas, no pude abandonarlo hasta haberlo terminado. Cuando salí para la universidad mi madre me dijo: 'Ten fe en ti misma y respétate, manténte firme en tu dignidad y tus derechos, y recuerda siempre la lucha'. ¿No trata de esto todo el libro?". ¡Ella lo había comprendido bien! Las luchas de emancipación de las *wo/men* por la dignidad, la autoridad y el auto-respeto, son nociones clave para el marco de sentido epistemológico/hermenéutico que determina mi obra.

[4] Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (The Seabury Press, Nueva York, 1973) 31 (hay traducción castellana: *Pedagogía del oprimido* [Tierra Nueva, Montevideo, 1970].
[5] P. Freire, (ingl., 33).

Brevemente, las teologías de la liberación de cualquier color derivan sus lentes de interpretación, no de la comprensión individualista moderna de la religión y de la Biblia. Más bien, desplazan la atención a la política de la interpretación bíblica y a sus contextos socio-políticos. Reclaman el privilegio hermenéutico de los oprimidos y marginados de leer y evaluar la Biblia. A diferencia de las teologías liberales modernas que se dirigen a las preguntas e ideas de los "no creyentes", las teologías de la liberación de todos los colores ponen el foco en las experiencias y luchas por la supervivencia y la liberación de los "nadie" que han sido marginados y deshumanizados. Mientras que Schleiermacher, el "padre de la hermenéutica moderna", se dirigía a los críticos cultos de la religión, Gustavo Gutiérrez asevera que los teólogos de la liberación hacen suyas las preguntas de los "no personas"[6].

Esta lectura de la Biblia desde la posición social de los oprimidos no es confesional y doctrinal sino ecuménica y política. Busca posibilitar y defender la vida que está amenazada o es destruida por el hambre, el desamparo, la violencia sexual, la tortura y la deshumanización. Las lecturas bíblicas liberacionistas buscan dar dignidad y valor a la vida de las "no personas" como la imagen y presencia de D*s en medio de nosotros. Por tanto no restringen la salvación al alma sino que intentan promover el bienestar y la igualdad radical de todos. Su meta es inspirar a los lectores de la Biblia a un compromiso en la lucha por la transformación de las mentalidades kyriocéntricas religioso-culturales internalizadas y las estructuras de dominación socio-políticas y kyriarcales. Las liberacionistas feministas insisten en que esa lectura debe realizarse desde la posición de las *wo/men*.

2. La lectura de textos kyriocéntricos

Es un error popular común afirmar que la interpretación bíblica feminista se centra principalmente en los relatos y textos acerca de "mujeres en la Biblia". Tal error conceptual soslaya el hecho de que las lecturas bíblicas feministas que están comprometidas con la lucha para

[6] Cf. también Sharon Welch, *Communities of Resistance and Solidarity* (Orbis Books, Maryknoll,) 7: "... el referente de la frase 'Dios liberador' no es primariamente Dios sino la liberación. Esto es, el lenguaje es verdadero aquí no porque corresponda a algo en la naturaleza divina sino porque conduce a la liberación efectiva en la historia. La verdad del lenguaje sobre Dios y de todo reclamo teológico está medida... por el cumplimiento de sus reclamos en la historia".

cambiar las estructuras kyriarcales de dominación no se pueden limitar simplemente a *textos kyriocéntricos acerca de mujeres*. Tampoco pueden identificarse acríticamente con las figuras de mujeres de la Biblia porque éstas representan a menudo los valores y perspectivas kyriocéntricos de sus autores. Más bien, los estudios bíblicos liberacionistas feministas reconocen el carácter kyriocéntrico de todos los textos bíblicos y sus funciones ideológicas para inculcar y legitimar el orden kyriarcal. Por lo tanto, adoptan métodos de interpretación que puedan desmistificar los textos escriturísticos kyriocéntricos y dar poder a las *wo/men* para resistir la autoridad espiritual que el texto tiene sobre ellas.

Esta interpretación crítica feminista insiste en que una lectura sofia-lógico espiritual debe poner una aguda atención a la función del lenguaje bíblico kyriocéntrico que deriva de sus contextos culturales y religiosos su "poder" tanto opresor como crítico y revelador. Los textos no tienen un sentido incambiable esencial sino que siempre construyen el sentido en el contexto. Por ejemplo, en un contexto de luchas de emancipación las *wo/men* pueden leer relatos sobre Jesús sin dar ninguna significación a la condición masculina de Jesús, porque pueden ver la figura de Jesús como la de quien lucha contra la opresión y a favor de la liberación.

Sin embargo, el leer tales narraciones en una contextualización cultural y religiosa que pone el acento en la masculinidad y señorío de Jesús, refuerza la identificación de las mujeres con la cultura masculina y su ubicación subordinada como sujetos. Tales lecturas configuran la identidad cristiana no sólo como identidad masculina de elite sino también como identidad moldeada por la dominación y la exclusión. Así, en el acto de leer la Escritura las *wo/men* no sólo sufren por la división alienante respecto de sí mismas sino también por el darse cuenta de que ser mujer significa no ser nunca "un hijo de Dios" y ser excluida del poder divino del patrón/señor/padre/marido.

Esta identificación masculina cultural-religiosa de elite nunca es total, por la posición conflictiva de las *wo/men* dentro de dos discursos contradictorios ofrecidos por la sociedad y las religiones bíblicas. Las *wo/men* participan al mismo tiempo en los discursos culturales, específicamente "femeninos", de sumisión, inadecuación, inferioridad, dependencia e intuición irracional y en el discurso "masculino-humano" genérico de subjetividad, auto-determinación, libertad, justicia e igualdad. De la misma forma, las *wo/men* cristianas participan al mismo tiempo en el discurso bíblico de subordinación y en el del discipulado de iguales. Si

tal ubicación cultural y religiosa de la lectura se hace consciente, permite a la intérprete feminista convertirse en lectora que se resiste al poder persuasivo del texto bíblico kiriocéntrico.

Cuando las *wo/men* reconocen su posición ideológica contradictoria en un sistema lingüístico gramaticalmente kyriocéntrico, podemos llegar a ser lectoras/es que resisten la *identificación con el patrón* de los textos androcéntricos, racistas, clasistas o colonialistas. Sin embargo, si no se toma conciencia de esta contradicción, no puede ser explotada para el cambio sino que lleva a una ulterior autoalienación. Para que el cambio tenga lugar, la gente subordinada debe reclamar concreta y explícitamente como propios, los valores humanos y las visiones democráticas que el texto kyriocéntrico reserva sólo para varones de la elite.

En la medida en que los discursos "democráticos" modernos se han constituido como discursos "masculinos" de la elite, se habrán realizado sólo parcialmente la igualdad, la justicia y la libertad de que hablan. Esta realidad emancipatoria que ha dejado sus huellas en los textos kyriocéntricos debe ser reconstruida e imaginada *de manera diferente*. Tal "imaginación", no obstante, no es pura fantasía sino imaginación histórico-religiosa porque se refiere a una realidad que ha sido parcialmente realizada en las luchas de emancipación de aquellos que han sido subordinados y subyugados.

3. Una retórica de la investigación

Si se reconoce la dinámica kyriocéntrica de los textos bíblicos y su función en las vidas de las *wo/men*, una interpretación feminista crítica se entiende mejor como una retórica de la investigación y una práctica interpretativa amplia que lleva a una reflexión epistemológica e ideológica y a un análisis socio-cultural de las relaciones de poder. A diferencia de una investigación hermenéutico-estética, que busca la comprensión, apreciación, aplicación y consenso del texto, una investigación feminista hermenéutico-retórica crítica presta atención también a las estructuras y a los intereses de poder que modelan el lenguaje, el texto y la comprensión. Se ocupa no sólo de explorar las condiciones y posibilidades del comprender y de apreciar los textos bíblicos androcéntricos, sino también del problema de cómo se puede evaluar críticamente y desmantelar su poder de persuasión, a favor del bienestar de las *wo/men*.

Por lo tanto, una investigación retórica feminista desafía el modelo dominante de interpretación que divide a ésta en tres estadios discretos

como leer detrás del texto, leer el texto, y leer delante del texto, o bien la separa en las tres operaciones discretas de explicación, comprensión y aplicación.

Una interpretación feminista crítica para la liberación argumenta en cambio a favor de la integridad e indivisibilidad del proceso interpretativo, e igualmente a favor de la primacía de un punto de partida contemporáneo de la lectura. No sólo las intérpretes feministas de la Biblia, sino también los de la corriente masculina, siempre leen delante del influyente texto clásico cultural o religioso canónico. A su vez, los clásicos de la cultura y las escrituras canónicas siempre informan de antemano nuestras lecturas. En la medida en que son "clásicos" culturales o religiosos, tienen una "autoridad performativa" que resulta ser una relevancia e influencia continuas en la conformación del pensamiento y de la vida de la gente. Funcionan como textos retóricos persuasivos que siguen influenciando las culturas occidentales y las religiones bíblicas.

De esta manera, una interpretación feminista crítica para la liberación opera no sólo dentro de un marco de referencia hermenéutico diferente, sino también con una comprensión diferente de los textos y de las lecturas clausuradas de los textos. Mientras una lectura postmoderna pone el foco en las ideologías inscritas en los textos bíblicos y rechaza generalmente un análisis sistémico de la multiplicidad de estructuras de dominación y su impacto sobre los textos y los lectores, un análisis retórico crítico de los textos bíblicos queda anclado justamente en ese análisis sistémico de las situaciones retóricas y de los contextos socio-políticos particulares e históricos. De ahí que continúe no sólo defendiendo la posibilidad de una re-construcción socio-histórica sino también insistiendo en la importancia de reclamar los conocimientos subyugados como memoria y herencia para las luchas feministas de liberación. Dado que los textos bíblicos son textos religiosos articulados en un momento definido de la historia, sus sentidos posibles están circunscritos histórica, política y contextualmente[7].

Brevemente, el modelo de interpretación bíblica crítica feminista que he elaborado en *Bread Not Stone* y teorizado ~~en~~ *But She Said*, se com-

[7] J. Severino Croatto, *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning* (Orbis Books, Maryknoll, 1987) p. 80 = ed. española (Lumen, Buenos Aires, 2000) p. 125 y ss.: "... la hermenéutica de los textos está condicionada *por los textos mismos*. Efectivamente, el texto indica el límite (por más amplio que sea) del sentido... Un texto *dice lo que permite decir*. Su polisemia surge de una *clausura* previa. De ahí que sea indispensable situarlo en su propio contexto por medio de los métodos histórico-críticos, y explorar su capacidad de producir sentido (leyes de la semiótica y de la narratología), para así hacer aflorar su 'adelante' desde la vida".

prende mejor como la práctica de la investigación retórica que se compromete en la formación de una conciencia histórica y religiosa crítica. Mientras que la teoría hermenéutica busca comprender y apreciar el sentido de los textos, la interpretación retórica y su interrogación teoética a los textos y a los universos simbólicos presta especial atención a las clases de efectos que producen no sólo los discursos bíblicos sino también los lectores de la Biblia, y a cómo los producen. Sólo un complejo modelo de un proceso crítico de interpretación feminista para la liberación[8] puede superar los quiebres hermenéuticos entre sentido y significado, entre explicación y comprensión, entre crítica y consenso, entre distanciación y empatía, entre leer el texto "detrás" o "delante" del texto[9], entre el presente y el pasado, entre interpretación y aplicación[10], entre realismo e imaginación.

4. Las lecturas feministas cristianas apologéticas

Una interpretación feminista crítica para la liberación que lee la Biblia con los lentes y en el contexto de las *wo/men* que luchan para cambiar las estructuras kyriarcales opresivas de los textos e instituciones religiosos, culturales y sociales debe distinguirse, por lo tanto, sea de los estudios cristianos apologéticos de las mujeres o de los estudios académicos de la Biblia en la perspectiva de género. Las lecturas bíblicas populares y académicas *por mujeres*, que leen la Biblia como *una mujer y desde la perspectiva de las mujeres*, lo mismo que la interpretación bíblica en términos de *género*, no son simplemente idénticas a una hermenéutica *feminista* crítica, en la medida en que esos modelos de lectura no problematizan sus lentes de interpretación de género culturales y religiosos preconstruidos.

Esta crucial diferencia metodológica de aproximación entre las lecturas de la Biblia de las mujeres cristianas y las de una interpretación feminista crítica para la liberación no se comprende cuando se aduce que una interpretación teológico-liberacionista feminista crítica queda entrampada en la duda y el escepticismo de la Ilustración. Se desplaza supuestamente desde una hermenéutica de la sospecha a un "reclamo del texto", en vez de comenzar más bien "leyendo el texto ingenuamente, abriéndonos a su dinámica de la manera como los niños escuchan los cuentos..."[11]. En vez de poner el rótulo feminista proverbial sobre todos los textos bíblicos, "¡Cuidado! Puede ser peligroso para tu salud y sobrevivencia", una aproximación apologética advierte a las feministas a que hagan una contribución para la renovación de las tradiciones cristianas y advierte:

> Si empezamos leyendo la Escritura en un marco referencial de sospecha presuponiendo su androcentrismo (o lo que sea), nuestra interpretación puede quedar entrampada, en el mejor de los casos, en una lectura "neutral" que ignora el lugar de la fe y del Espíritu y, en el peor de los casos, en la negatividad, el prejuicio, la autoproyección y el deseo de control[12].

Esta advertencia no reconoce que la "hermenéutica de la sospecha" no tiene sus raíces en el racionalismo de la Ilustración sino en los impulsos emancipatorios del cristianismo, lo mismo que en su reconocimiento realista del pecado en las estructuras y en el pueblo. Soslaya también la distinción cuidadosa que hay que hacer entre androcentrismo / kyriocentrismo como un sistema simbólico / lingüístico, y patriarcado / kyriarcado como un sistema socio-político de dominaciones y subordinaciones. Dado que el "androcentrismo" es una propiedad del lenguaje, de la gramática y del texto de la Biblia, las lecturas críticas feministas no presuponen el "androcentrismo (o lo que sea)" sino que buscan reconocerlo, analizarlo e interpretarlo en el acto de leer.

Otra objeción aduce que una aproximación feminista crítica no respeta la interpretación bíblica de las mujeres conservadoras porque rechaza los textos y las lecturas de la Biblia que defienden los valores kyriarcales. Tal hermenéutica feminista crítica operaría supuestamente con el esencialismo bíblico que, a su vez, es definido como que adscribe sexismo a los textos bíblicos y al mismo tiempo que no respeta la "producción de sentido" positiva de las mujeres conservadoras que derivan autoestima y respeto de la lectura de tales textos bíblicos[13].

[8] Ver especialmente *But She Said*, [existe en español: *Pero ella dijo*] 51-76 y 195-218a para la elaboración de este proceso en relación con un texto particular.

[9] Para esa lectura hermenéutica, cf. Sandra Schneider, *The Revelatory Text. Interpreting the NewTestament as Sacred Scripture* (Harper San Francisco, Nueva York, 1991).

[10] Klaus Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (Gürtersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1988) insiste en la distinción para salvaguardar el poder distanciador de la interpretación exegético-histórica y la libertad de selección en la aplicación de los textos a las situaciones contemporáneas.

[11] Dorothy Lee, "Reclaiming the Sacred Text: Christian Feminism and Spirituality", en *Claiming Our Rites*, 81.

[12] Dorothy Lee, 82.

[13] Mary McClintock Fulkerson, "Contesting Feminist Canons: Discourse and the Problem of Sexist Texts": *The Journal of Feminist Studies in Religion* 7/2 (1991) 53-74.

En la medida en que tales lecturas biblicistas conservadoras de las mujeres conservadoras no emplean un análisis feminista crítico de la subordinación kyriarcal socio-política y eclesial-religiosa y de la ciudadanía de segunda clase, tienden a traducir el respeto y la dignidad para las mujeres según los marcos referenciales cultural-ideológicos de feminidad y verdadero ser de mujer [*womanhood*] que han internalizado. En consecuencia, tales lecturas apologéticas y conservadoras no pueden sino mantener en su lugar las estructuras ideológicas de la opresión de las *wo/men*. Continuar insistiendo en que tales lecturas no son feministas o liberacionistas y estar en desacuerdo con sus interpretaciones a menudo anti-feministas, no significa negar capacidad y respeto a las mujeres individuales. La concentración en la teoría y práctica de las luchas de las *wo/men* para transformar las relaciones kyriarcales de dominación y subordinación, debe permanecer como el principio tanto descriptivo como normativo de una hermenéutica feminista crítica de la liberación.

Estoy de acuerdo, no obstante, con esa aproximación conservadora en que la interpretación bíblica feminista debe desplazar su atención de los textos kyriocéntricos hacia la manera como las *wo/men* leen los textos autoritativos. En consecuencia, las *wo/men* deben tomar conciencia de cómo sus lecturas están determinadas. En la medida en que la Escritura se use no sólo contra la lucha de las mujeres por la emancipación y en apoyo del kyriarcado[14] sino también para modelar la autocomprensión y las vidas de las mujeres, una interpretación bíblica feminista debe capacitar a las *wo/men* a comprometerse críticamente con los textos, a exigir su autoridad espiritual para juzgar lo que leen, y a valorar el proceso de las lecturas bíblicas como un proceso de concientización.

Las críticas literarias feministas han señalado que los lectores y las lectoras no se comprometen con los textos "en sí mismos". Más bien, en la medida en que los lectores han sido enseñados sobre *cómo* leer, activan los paradigmas de lectura[15]. Los lectores tanto profesionales como no profesionales extraen del "marco de sentido"[16] o contextualización provisto por las construcciones simbólico-religiosas compartidas de los

[14] Elizabeth Cady Stanton (ed.), *The Woman's Bible*, 2 vols. (1884-1888; reedición.: Coalition Task Force on Women and Religion, Seattle, 1984).

[15] Annette Kolodny, "Dancing Through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of Feminist Literary Cristicism": en Elaine Schowalter (ed.), *Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, Theory* (Pantheon Books, Nueva York, 1985) 153.

[16] Para la expresión "marco del sentido" cf. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Methods: A Positive Critique of Interpretative Sociologists* (Basic Books, Nueva York, 1976) 64.

universos socio-culturales. A la luz de este punto de vista, una interpretación bíblica feminista crítica desafía a las *wo/men* a que tomen conciencia de, y expliquen, sus propios marcos referenciales o "lentes" de lectura con los que se aproximan a la Escritura.

Los paradigmas de lectura organizan la práctica de la lectura en la medida en que relacionan entre sí de maneras específicas a los textos, los lectores y los contextos. Por ejemplo, mientras un paradigma dogmático de lectura relaciona a los textos, a los lectores y a los contextos bíblicos en términos de doctrina de la iglesia, una paradigma de lectura histórico busca el sentido "original" y la situación social del texto, y un paradigma analítico-literario rastrea las estrategias narrativas y las construcciones simbólicas del mundo en los textos bíblicos. De esta manera, una lectura dogmática, por ejemplo del relato de la mujer siro-fenicia, insistirá en que Jesús no tiene pecado y por tanto no puede ser considerado como un prejuicioso, mientras que un paradigma de lectura histórico tratará de establecer si el encuentro entre Jesús y la mujer realmente existió, y un análisis literario delineará las diferentes estrategias narrativas o retóricas del relato en los evangelios de Mateo y Marcos. Si, con todo, los paradigmas de lectura establecen diferentes relaciones entre los textos, los lectores y los contextos, entonces los diferentes sentidos del texto no pueden ser atribuidos en términos del "verdadero sentido del texto mismo". Deben más bien ser establecidos ética y políticamente en términos de sus implicaciones y consecuencias a favor de la lucha para transformar las relaciones kyriarcales de opresión.

5. Una hermenéutica teológica crítica

A diferencia de la hermenéutica de la corriente masculina y de la apologética de las mujeres conservadoras, una interpretación feminista crítica para la liberación que lee la Biblia en el contexto de la *ekklesía* de las *wo/men* insiste en que éstas tienen la autoridad para afirmar y evaluar las interpretaciones académicas y los textos bíblicos. Tal ética de la interpretación se mantiene en tensión con los paradigmas de lectura histórico-literarios o dogmáticos, dominantes entre los investigadores bíblicos. Al hacer tomar conciencia de que el "marco de sentido" simbólico dominante que determina las lecturas cristianas es *kyriocéntrico*, una interpretación feminista crítica busca dar poder a las *wo/men* como sujetos de la lectura que construyen el sentido al mismo tiempo que toman conciencia de tal proceso de construcción. Al mostrar cómo el género, la raza o la clase afectan la manera como leemos, destaca la im-

portancia de la ubicación socio-cultural particular del lector. Leer y pensar en un sistema simbólico *kyriocéntrico* —es decir, centrado en el patrón / señor / padre / marido— incentiva a los lectores a identificarse no sólo con lo que es culturalmente "masculino" sino también con lo que es masculino "de elite". De esta manera, las lecturas de la Biblia intensifican teológicamente en las *wo/men* la internalización de un sistema cultural cuyos valores misóginos, racistas y de la supremacía occidental nos alienan tanto de nosotras mismas como de unas con otras, si mantienen que todos los textos bíblicos son la palabra de D*s inerrante.

Por el hecho de que los cristianos entienden que la Biblia es la palabra revelada de D*s, los lectores de los textos bíblicos aprenden desde temprano a desarrollar estrategias de valoración y validación textual, más que aptitudes hermenéuticas para interrogar críticamente y valorar las interpretaciones y los textos bíblicos junto con sus visiones, valores y prescripciones. Si la canonización literaria de los textos en general coloca una obra fuera de cualquier necesidad ulterior de establecer sus méritos, la canonización de las Sagradas Escrituras en particular produce aun mayor simpatía y aceptación acrítica. La canonización obliga a los lectores a ofrecer cada vez más interpretaciones ingeniosas, no sólo para establecer "la verdad del texto mismo" o un significado correcto del texto como "sentido único", sino también para apoyar la afirmación de, y la sumisión a, la autoridad de la Biblia como escritura sagrada o bien como un clásico cultural.

Las iglesias cristianas que continúan insistiendo en la autoridad de la Biblia para la vida y la comunidad cristiana se enfrentan con el problema retórico de cómo tal autoridad puede ser mantenida frente a los estudios bíblicos críticos. Estos estudios han subrayado el carácter pluriforme, histórico y lingüístico de la Biblia, y han probado al mismo tiempo su relatividad teológica y su función ideológica a favor de las relaciones de dominación. Una hermenéutica dogmática cristiana confronta de esta manera una situación retórica que está determinada por el problema teológico de cómo articular la autoridad revelada y la verdad autoritativa frente a los estudios bíblicos críticos que excluyen intelectualmente el literalismo fundamentalista y la inspiración plenaria. Si las normas y las tradiciones bíblicas están no sólo condicionadas sino también distorsionadas históricamente, entonces uno debe preguntarse cómo se puede determinar la verdad normativa de la Biblia o cómo se pueden deducir principios canónicos de un documento humano que está limitado por su horizonte lingüístico e histórico antiguo. ¿Qué clase de autoridad tiene la Biblia, en cuanto libro limitado histórica y teológicamente, para las comunidades creyentes de hoy?

Por lo menos desde el siglo XIX las feministas han intensificado esta crisis de la autoridad bíblica en la medida en que han señalado no sólo que la Biblia ha sido escrita por manos humanas sino también por varones de la elite. No es solamente el producto de culturas pasadas kyriarcales sino que también ha sido usada para instilar como "palabra de D*s" la violencia deshumanizante de tales culturas. En especial la hermenéutica teológica protestante, con su énfasis en la *sola Scriptura*, se enfrenta con este problema de cómo articular la autoridad de la Escritura. En las palabras de Mary Ann Tolbert:

> Para los protestantes, la problemática central e ineludible planteada por el papel de la escritura es su *autoridad*, pero qué exactamente significa esa autoridad varía, de una denominación a otra, y a menudo es en verdad una cuestión intensamente discutida dentro de las denominaciones... La Escritura, por tanto, llega a ser para los protestantes el medio principal de comunicación con Dios; si los católicos se comunican con Dios principalmente por la participación en los sacramentos, especialmente la misa, los protestantes se comunican con Dios a través de la Escritura"[17].

Si para los protestantes la Biblia es "no principalmente una fuente de conocimiento acerca de" D*s[18] sino "más bien una fuente para *experimentar*, oír, a Dios o a Dios-en Jesús en cada momento presente de la vida"[19], entonces la pregunta por los criterios para juzgar la exigencia de verdad de tales experiencias se vuelve especialmente apremiante. Con todo, esta pregunta no es sólo un problema para el protestantismo. Aunque la teología católico-romana tradicional ha insistido en que la autoridad docente de la iglesia define las normas y los criterios bíblicos, tal afirmación no provee una solución al problema, ya que la autoridad

[17] Mary Ann Tolbert, "Protestant Feminists and the Bible", en Alice Bach (ed.), *The Pleasure of Her Text. Feminist Readings of Biblical and Historical Texts* (Trinity Press, Filadelfia, 1990) 11.

[18] Para consternación de los editores he cambiado nuevamente mi escritura de D-s que había defendido en *But She Said* y en *Discipleship of Equals*, puesto que tal ortografía recuerda a muchas feministas judías una mentalidad ortodoxa fundamentalista. Mi nueva manera de deletrear D*s quiere indicar que D*s es "innominable en un sentido religioso" y pertenece al "dominio de lo inefable". Dios no es el "nombre propio" de D*s. Cf. Rebecca S. Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language, God* (Crossroad, Nueva York, 1989) 32.

[19] Tolbert, 12.

docente de la jerarquía queda atada a las normas de la Escritura. De ahí que las hermenéuticas teológicas, tanto protestante como católica, tuvieron que desarrollar una aproximación diferente al problema hermenéutico suscitado por el discernimiento de la historicidad y de la lingüisticidad de la Escritura[20]. Las aproximaciones al problema de la autoridad bíblica varían no sólo en términos de dogmáticas confesionales sino también en términos de intereses socio-políticos. Nuestra propuesta ampliamente conocida mantiene que la Escritura misma o el canon como totalidad es la norma de verdad. Los textos que mandan la sumisión de los esclavos, por ejemplo, son corregidos por los textos que destacan la dignidad de las personas. Otra aproximación aísla un canon dentro del canon como el centro revelado de la Escritura. La enseñanza paulina de la justificación por la fe, pongamos el caso, es presentada como un tal criterio canónico central de la verdad.

Una tercera aproximación es la de la "hermenéutica de la correlación", que busca relacionar, en un continuo ir y venir, un principio revelado particular dentro del canon, con un principio ético-teológico particular de hoy. Esta aproximación correlaciona, por ejemplo, el principio profético crítico de la Escritura con el principio crítico feminista de la plena humanidad de las mujeres[21]. Un acercamiento hermenéutico similar personifica el texto bíblico o la Escritura como un peregrino[22] que ha sido compañero de conversaciones de las comunidades creyentes a través de los siglos y todavía lo es hoy día. Tal conversación entre la Escritura y el creyente se continúa, es mutuamente correctiva y de beneficio mutuo.

Es obvio que mi trabajo acompaña la discusión sobre la hermenéutica teológica desde una ubicación social dentro del catolicismo post-Vaticano II. Después de décadas de resistencia a los estudios bíblicos críticos, el documento del Concilio *Dei Verbum* acogió la exégesis crítica con su reconocimiento concomitante de la lingüisticalidad e historicidad

0 Para una discusión sobre los diversos discursos hermenéuticos y una crítica del método de correlación, cf. Francis Schüssler Fiorenza, "The Crisis of Hermeneutics and Christian Theology", en Sheila Greeve Davaney (ed.), *Theology at the End of Modernity* (Trinity Press, Filadelfia, 1991) 117-140 (128-130); ver también su artículo anterior, "The Crisis of Scriptural Authority; Interpretation and Reception": *Interpretation* 44/4 (1990) 353-368 y su libro *Beyond Hermeneutics. Theology as Discourse* (Continuum, Nueva York, 1995).

Para tal aproximación, ver en especial la obra de Rosemary Radford Ruether, David Tracy y Edward Schillebeecks.

Esta aproximación hermenéutica ha sido desarrollada consistentemente en la obra de Phyllis Trible. Cf. su declaración biográfica, "The Pilgrim Bible on a Feminist Journey", impreso en *Daughters of Sara* 15/3 (1989) 4-7.

de los textos bíblicos. Este documento del Vaticano II reconoce que la Biblia "*contiene* revelación, esto es en la forma de un registro escrito; pero que no todo en la Escritura *es* revelación"[23]. El documento articula, en línea con Agustín y Tomás, un criterio que limita la verdad revelada a asuntos que pertenecen a la salvación: la Biblia enseña "firmemente, fielmente y sin error aquellas verdades que Dios quiso poner en los escritos sagrados para nuestra salvación"[24].

Aunque el Concilio intentaba probablemente establecer que la verdad revelada en la Escritura para nuestra salvación es comprensible y suficiente, uno puede leer este texto al revés como que afirma que este criterio teológico "para nuestra salvación" permite medir cada cosa dicha en la Escritura según estimule o no el bienestar humano, esto es, de las *wo/men*. Es obvio que tal criterio evaluativo formal o lente teológico debe ser concretamente explicado hoy día. Una sofialogía feminista crítica de la liberación insistiría en que este criterio debe incluir la salvación de las *wo/men* y que por lo tanto debe ser aclarado en las luchas contemporáneas por la justicia y la liberación que, a su vez, están ya inspiradas por las nociones religiosas y culturales bíblicas de justicia y bienestar.

En última instancia, mi lente feminista crítico no es estrictamente ni católico ni protestante. Más bien, su ubicación socio-teológica elegida y su punto de partida hermenéutico es liberacionista y feminista. Ni la autoridad docente de la jerarquía católica ni el principio protestante de la *sola Scriptura* han articulado una "verdad revelada" dada en beneficio de *la salvación de las wo/men*. Es más, lo que es "revelado" por causa de la salvación, liberación y bienestar de las *wo/men* no puede ser articulado de una vez y para siempre. El criterio de la salvación de las *wo/men* es al mismo tiempo un criterio pragmático y de principio. Es un criterio formal que necesita ser "explicado" en toda nueva situación socio-política y religiosa de lucha. No es inherente al texto bíblico ni a la subjetividad individual de la lectora mujer sino que debe ser articulado una y otra vez en la práctica de la interpretación bíblica y dentro de los contextos históricos particulares.

En resumen, el principio para probar y evaluar los textos y tradiciones de la Biblia ha de ser articulado una y otra vez en el contexto de

23 W. Abbott y J. Gallagher (eds.), *The Documents of Vatican II*, Nueva York, America Press, 1966, 108. Ver también mi artículo, "Understanding God's Revealed Word": *Catholic Charismatic* 1 (1977) 4-10.

24 Abbott y Gallagher, 119.

las experiencias religiosas actuales de liberación y de las luchas particulares por el bienestar de las *wo/men*. El significado histórico y religioso siempre es construido socio-políticamente en la medida en que la interpretación bíblica está localizada en las redes sociales de las relaciones de poder / conocimiento que modelan la sociedad, la universidad y las religiones bíblicas. Los discursos teológicos hermenéuticos que permanecen inconscientes de sus funciones retóricas y abstraídos de sus contextos socio-políticos y eclesiales, no producen un criterio de verdad más objetivo. Más bien, son menos críticos en la medida en que ocultan y niegan el carácter de construcción social y la relatividad social de sus apelaciones a la divina revelación[25].

Como lo he elaborado en otro lugar, un proceso o danza de interpretación hermenéutico, feminista y crítico, que apunta a la concientización teológico-bíblica, comprende los siguientes pasos hermenéuticos que son: *la experiencia de la lucha, el análisis sistémico, la sospecha, la reconstrucción, la evaluación, la imaginación y las estrategias para el cambio y la transformación*. Estas estrategias hermenéuticas, sin embargo, no deben ser entendidas simplemente como pasos independientes sucesivos de la investigación o como reglas metodológicas, sino que deben ser entendidas como prácticas interpretativas que interactúan simultáneamente unas con otras en el proceso feminista de interpretar un texto bíblico particular o cualquier otro texto cultural. Estas estrategias operan con una retórica contemporánea e histórica duplicada: usan, por un lado, los sistemas de lenguaje, los marcos ideológicos y la ubicación socio-política y religiosa de los lectores contemporáneos en los sistemas kyriarcales de dominación y, por el otro lado, aquellos sistemas lingüísticos y socio-históricos de los textos bíblicos, con su mundo socio-político y su universo simbólico, lo mismo que su impacto y efecto históricos.

Ese modelo teórico crítico compromete las estrategias hermenéuticas de la interpretación feminista como prácticas discursivas retóricas, con el fin de *destituir* las prácticas de lectura académicas positivistas y despolitizadas, prácticas que parecen haber ganado espacio incluso en los estudios bíblicos de las mujeres. Al desarrollar tal modelo interactivo complejo de una interpretación feminista crítica para la liberación, quiero desafiar el *ethos* positivista prevaleciente de los estudios bíblicos y su retórica de investigación, con el fin de transformarlos a ambos.

[25] Ver mi artículo, "The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship": *Journal of Biblical Literature* 107/1 (1988) 3-17.

Un modelo de lectura feminista crítico para la liberación[26] se compromete con la interpretación bíblica como una práctica de resistencia y transformación no sólo teológica sino también cultural y religiosa. Con ese fin utiliza no solamente los métodos evaluativos históricos y crítico-literarios, lo mismo que los ideológico-críticos y los teo-éticos que se centran en la retórica del texto bíblico en sus contextos históricos. También emplea los métodos de contar cuentos, la dramatización, bibliodramas, la poesía, la danza, la música y el ritual para crear una imaginación religiosa "diferente".

La tradición emancipatoria feminista de acción religiosa, justicia e igualdad para las *wo/men*, donde se sitúa mi propia obra, ha reclamado y continúa reclamando la autoridad y el derecho de las *wo/men* para interpretar la experiencia, la tradición y la religión desde su propia perspectiva y para sus propios intereses. Esta tradición ha insistido en que la igualdad, la libertad y la democracia no pueden realizarse si las voces de las *wo/men* no se levantan o no son escuchadas y tomadas en cuenta en la lucha por la justicia y la liberación de todas las personas, sin consideración de sexo, clase, raza, nacionalidad o religión. Si bien esta tradición feminista de la autoridad religiosa y acción teológica de las *wo/men* permanece fragmentada y no siempre ha sido capaz de escapar de sus limitaciones contextuales y de sus marcos referenciales prejuiciosos de su propio tiempo y ubicación social, su conocimiento crítico y continua resonancia siguen siendo cruciales, no obstante, para los estudios bíblicos feministas.

Al tomar como su punto de partida la experiencia y el análisis articulado en las luchas feministas para transformar el kyriarcado[27], la interpretación bíblica feminista reclama la autoridad de las *wo/men* que luchan por la sobrevivencia y la liberación, para desafiar las pretensiones de autoridad kyriarcales y los valores opresivos codificados en las

[26] Es curioso que Gerald West, *Biblical Hermeneutics of Liberation. Modes of Reading the Bible in the South African Context* (Cluster Publications, Pietermaritzburg, 1991) no discute este modelo de proceso en la interpretación aunque (¿o porque?) está interesado en "el terreno común entre los estudios bíblicos y el lector ordinario". En vez de ello, trata de limitar mi propuesta hermenéutica a una "lectura detrás del texto" señalando su parecido con la aproximación de Itumeleng Mosala en su *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (Eerdmans, Grand Rapids, 1989), aunque la obra de Mosala no sólo ha aparecido más tarde sino que usa el análisis marxista más que feminista. Parece que incluso en una *hermenéutica de la liberación* el "lector ordinario" sigue siendo masculino.

[27] Para un marco referencial semejante cf. bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (South End Press, Boston, 1984).

Escrituras cristianas. De aquí que una interpretación feminista crítica para la liberación sea afín a la antigua práctica sofialógica del "discernimiento de espíritus" como una práctica espiritual deliberativa y retórica. Como sujetos teológicos, las *wo/men* cristianas deben, creo, insistir en su autoridad espiritual para evaluar la imaginación tanto opresiva como liberadora de los textos bíblicos particulares. Deben hacerlo así a causa de las funciones kyriarcales de los reclamos escriturísticos autoritativos que demandan obediencia y aceptación. Mediante la deconstrucción de las retóricas kyriarcales y de las políticas de subordinación que todo lo abarcan, los discursos feministas críticos son capaces de generar nuevas posibilidades para la construcción comunicativa de las identidades bíblicas y de las prácticas de emancipación.

Una lectura crítica en la *ekklesía* de las *wo/men* en cuanto discipulado de iguales comprende la autoridad bíblica no como algo que requiere subordinación y obediencia. Entiende la verdad no como algo dado de una vez por todas, tan oculta y enterrada que puede ser desvelada y desenterrada por una lectura espiritual de los textos bíblicos. Más bien, entiende la revelación como algo en marcha, como la presencia dinamizadora de la Sabiduría divina que puede ser experimentada y articulada sólo en y a través de la praxis liberadora. La Sabiduría-Sofía divina convoca hoy a sus servidoras *wo/men* desde todos los rincones de la tierra para que busquen, como ella, su herencia de liberación perdida, sumergida y olvidada, para afirmar sin claudicación los derechos de los sin derechos, y para buscar la justicia en los sistemas kyriarcales de dominación. La interpretación bíblica busca liberar el poder de la divina Sabiduría-Espíritu que estimula el cambio radical exigido por la visión de la *basileia* como el mundo alternativo de D*s de bienestar y salvación[28]. Escuchemos su llamado.

[28] Annette Kolodny, "Dancing Through the Minefield", 162.

El público de la Sabiduría: Leer la Biblia en un contexto global

En esta última conferencia seguiré contextualizando la interpretación bíblica dentro del marco de referencia de la *ekklesía* de las *wo/men* como un discicpulado de iguales. Como he sostenido previamente, la noción de la *ekklesía* de las *wo/men* expresa una visión feminista radical y democrática, afirmando que las *wo/men* son tanto ciudadanas iguales en la sociedad y discípulas "iguales" en la Iglesia. Al mismo tiempo esta visión conecta a los movimientos emancipatorios globales por la libertad y la igualdad con las luchas de las mujeres en el cristianismo y en las religiones bíblicas.

Tal como afirma una de las máximas más antiguas del movimiento de liberación de las *wo/men*: mientras haya una *wo/man* que no es libre no hay ninguna *wo/man* libre. No hay *wo/men* liberadas en un mundo de opresión kyriarcal donde las mujeres y los niños son los que están más en peligro de ser víctimas de la explotación global que sigue creciendo.

1. La lectura de la Biblia en un contexto global

Cada vez que vemos televisión encontramos a nuestros prójimos en la "aldea global". En los noticieros nocturnos vemos desastres ecológicos, terremotos e inundaciones, accidentes nucleares, bombardeos, asesinatos, guerras regionales, hambres y desplazamientos de poblaciones enteras. La pobreza global, la explotación, las guerras étnicas y los prejuicios raciales son difundidos como noticias "sensacionalistas". Raramente, sin embargo, son analizados en cuanto a su impacto devastador y sus consecuencias políticas. Los telespectadores, no obstante, se dan cuenta instintivamente de que la manera cómo estos problemas son tratados y cómo son resueltos afectará también su propia situación y la de todos los demás en la aldea global. Con todo, un *éthos* de competencia y separatismo los impulsa a ver los apuros de la mayoría como una amenaza, más que como una preocupación y una causa comunes.

Somos testigos diariamente de los ataques contra los programas básicos de acción social y de salud, contra las madres adolescentes, los pobres asistidos por el Estado, los migrantes ilegales; y de la acción afirmativa y especialmente de los esfuerzos para deshacer el derecho de las mujeres a la autodeterminación económica y sexual. La respuesta general a la creciente inseguridad económica y a la violencia criminal es

giro político global a la derecha que promete mitigar la ansiedad y inseguridad públicas tomando como chivos emisarios a los más débi- entre nosotros. Al apelar a temores no reconocidos entumece la se- ra crisis que nos confronta hoy: o seremos capaces de formar un *ét- s* universal y una práctica de justicia democrática radical y de bienes- para todos, o bien habrá una dictadura rígidamente controlada de las rporaciones multinacionales que concentre todos los recursos econó- cos y culturales en las manos de unos pocos y relegue a la mayoría la población a una permanente subclase empobrecida y deshumani- la. En esta lucha la religión y la iglesia sirven para mantener vivo el ieño de libertad" ante los ojos de los que son privados de sus dere- os civiles, o bien son usadas para estimular la "mentalidad de bun- r" nacionalista y para que los acomodados tomen como chivos emi- ios a los desaventajados.

Economistas como el Secretario de Trabajo de los Estados Unidos, bert Reich, han señalado que no es la erosión de los valores nortea- ricanos sino el agotamiento de los recursos económicos el que ali- nta la ansiedad y la inseguridad del pueblo norteamericano. En su li- *La Riqueza de las naciones* señala que en una economía global só- el 15/20 % superior y altamente capacitado de la población será ca- z de mantener el sueño de la clase media, mientras que los 2/3 res- ites de los ciudadanos del planeta serán relegados más y más al sta- de pobres que trabajan, desempleados y receptores de asistencia so- l. Éste ya es el caso en muchas partes del mundo. Por ejemplo: en ero de 1996 di una conferencia en Filipinas. Se me dijo que en Mani- 2/3 de los habitantes viven por debajo de la línea de pobreza y que 35 % de ellos viven en villas miseria, la mayoría mujeres y niños de- ndientes de ellas. La erosión económica y educacional de las "clases dias" en otras partes del mundo engendrará una situación económi- -política similar. El *éthos* de las ganancias irrestrictas marca cada vez is a lo largo del planeta la línea divisoria entre los así llamados Pri- r Mundo y Tercer Mundo, entre los que tienen y los que no tienen e viven en la misma ciudad, municipio o país. En otras palabras, mi cina que trabaja para una empresa internacional de computadoras tie- más en común con sus equivalentes en Europa, América Latina o Ja- n que con la mujer del programa de Seguridad Social que vive a tres adras.

En una situación global de capitalismo especulativo, de pobreza y de as de información, la teología cristiana está desafiada hoy a articular a visión espiritual liberadora de justicia y bienestar para todos. Por lo tanto, las teologías y los movimientos liberacionistas feministas buscan tejer juntos los hilos heterogéneos de las visiones emancipatorias de las religiones del mundo para formar el tapiz multicolor de una visión espiritual ético-religiosa común pero diferente. Invitan a la gente religiosa a redescubrir y afirmar las tradiciones espirituales de la dignidad humana, de la justicia, la inclusión, la diversidad y la riqueza de la creación.

De lo contrario, se expone al peligro de ser subvertido el momento post-colonial que exige la transformación de los cánones culturales centroeuropeos, de la hegemonía política occidental, y de la supremacía cristiana. Esta clase de fuerzas globales de deshumanización engendran no sólo procesos capitalistas de colonización económica y cultural, limpieza étnica y balcanización divisora sino que también apoya los movimientos exclusivistas fundamentalistas del cristianismo y de otras religiones. Para poder hablar a esta situación global de inseguridad y explotación crecientes, que desafía todos los reclamos universales de justicia y liberación, debemos reconocer y afirmar que todos estamos en el mismo frágil "bote salvavidas" global llamado Tierra. Al intentar articular una visión espiritual de bienestar para todos, debemos centrar el foco en las luchas de las *wo/men* en la base de la pirámide kyriarcal global de opresión, y exhumar los conocimientos avasallados de toda mujer alrededor del globo.

¿Cómo entonces hay que leer la Biblia en ese contexto global? ¿Cómo hay que estudiarla, usarla y proclamarla? Los que más frecuentemente citan la Biblia son cristianos neo-conservadores que leen la Biblia en el marco de los movimientos fundamentalistas proliferantes y de su espiritualización de la crisis global de injusticia. Mucha gente en el mundo experimenta la creciente globalización y la complejidad de su situación no sólo como muy confusa sino también como muy amenazante. La inseguridad en el trabajo y el empobrecimiento económico crecientes, la erosión de los valores tradicionales y la pérdida del mundo familiar, las noticias constantes sobre desastres ecológicos, accidentes nucleares, guerras civiles, inanición, refugiados, asesinatos diarios y el deterioro de los vecindarios, alimentan el deseo de soluciones no ambiguas, de verdades eternas y certeza moral.

Los discursos fundamentalistas se dirigen a esta ansiedad global prometiendo certeza en un mar de cambio, delineando las fronteras de grupos exclusivos e identidades claramente delimitadas y fabricando una estabilidad emocional en un mundo cada vez más complejo y cambiante. Para este fin, no sólo proyectan una visión espiritualizada del mun-

), sino que también manipulan los símbolos del mal, marcan a los tros" con el estereotipo de desviados y defienden rígidamente la tra- ción "ortodoxa". Al identificar "al enemigo", y al poner como chivos nisarios a los "otros" desviados, buscan tanto aliviar la desprotección la gente en un mundo que parece llegar a su fin, como prometer la, lvación y el éxito a aquellos que pretenden ser los justos.

Si bien estos movimientos "fundamentalistas" son religiosa y étnica- ente muy diferentes, tienen rasgos comunes: en un mundo siempre mbiante y conflictivo prometen seguridad religiosa, la certeza de la fe una identidad bien delimitada. Sean cristianos fundamentalistas, mu- lmanes o judíos ultraortodoxos, lo hacen manteniendo una compren- ón literalista de la Escritura o de la tradición como la voluntad de D*s insistiendo en la subordinación de las mujeres como natural y como denada por D*s. Emplean al mismo tiempo de maneras muy sofistica- s la tecnología moderna de medios con el fin de promover el exclu- ismo nacionalista o religioso. Con todo, mientras los fundamentalis- de derecha aceptan la ciencia tecnológica moderna lo mismo que el cionalismo moderno, rechazan muchos de los valores políticos y éti- s de la democracia moderna, tales como los derechos individuales bá- os, el pluralismo religioso, la libertad de expresión, los derechos iales para las mujeres, el derecho a la vivienda, al cuidado de la sa- l y al trabajo, la remuneración igual por trabajo igual, las medidas so- les sobre el mercado, un *éthos* democrático, el compartir el poder y responsabilidad política. A pesar de sus diferencias ideológicas se ifican en su demanda vehemente de la subordinación real y simbóli- de las mujeres.

F. CRISTIANO

El fundamentalismo cristiano sostiene que el mensaje bíblico perte- ce a un mundo totalmente diferente y que no afecta a las estructuras ciales o políticas. Los cristianos que sufren en este mundo como Cris- sufrió recibirán su justa recompensa en el cielo. La *basileia* —el rei- de D*s— "no es de este mundo". Esa retórica fundamentalista cons- ye, en sus expresiones más recientes, un mundo religioso de justicia lo opone a la sociedad moderna secularizada y depravada. Como ardiana y protectora de los valores tradicionales, marca con estereo- os a quienes no están de acuerdo y convierte en chivos expiatorios os homosexuales, los humanistas seculares, las feministas y los libe- es como enemigos del orden moral.

F. LITERALISTA

El fundamentalismo literalista rechaza la tolerancia religiosa y el plu- ismo modernos pero insiste en que el mensaje bíblico proclama va- es morales y verdades universales. Pretende, con todo, en línea con la ciencia moderna, que esta verdad puede ser probada positivamente. Promulga un literalismo filológico, histórico o teológico que enfatiza la inspiración verbal que entiende la Biblia como la palabra directa ine- rrante de D*s que los cristianos deben aceptar sin cuestionar. Este énfa- sis en la inerrancia verbal afirma que la Biblia y su interpretación tras- cienden la ideología y la particularidad. Oscurece los intereses en ac- ción en los textos bíblicos y en sus interpretaciones, y reduce la fe a un asentimiento intelectual más que a un modo de vida. Dicho positivismo de la revelación estimula la fe en la Biblia más que en D*s.

F. Bibliicista

El fundamentalismo biblicista no sólo lee la Biblia con los lentes teo- lógicos de la religión burguesa individualista y privatizada, sino que también afirma militantemente que su aproximación es el único camino cristiano legítimo. Con eso no sólo esconde el hecho de que diferentes comunidades cristianas e iglesias usan la Biblia de formas diferentes si- no que también soslaya el hecho de que a través de los siglos los cris- tianos han desarrollado y todavía desarrollan diferentes modelos de in- terpretación bíblica. Aunque ese biblicismo espiritualizado acusa a las iglesias principales de sucumbir a la modernidad y secularización, ha adoptado él mismo una comprensión racionalista moderna particular de la religión y de la Biblia como la única aproximación verdaderamente cristiana. Si bien se ubica en oposición a la modernidad occidental, comparte sin embargo algunas de sus estructuras ideológicas básicas. A pesar de que el fundamentalismo combate la religión liberal moderna, es él mismo un fenómeno moderno. Busca recrear en el interior del mundo religioso todo aquello que ya no es viable en el mundo exterior, y ofrece un sistema de significación integrista modernista en un proce- so de globalización que descoloca las cosmovisiones y los sistemas de significación tradicionales.

Esta situación de globalización creciente de la pobreza y la respues- ta fundamentalista a ella claman por una visión religiosa alternativa y li- beradora. ¿Serán capaces la teología cristiana y los estudios bíblicos de llenar el vacío creciente de sentido y de esperanza generado por este proceso de globalización que relativiza las identidades particulares de los pueblos, sociedades y naciones? En la medida en que crece esta nueva interdependencia los cristianos son desafiados a superar sus for- maciones de identidad parroquiales y exclusivistas y a articular un *éthos* religioso que, juntamente con otras religiones, pueda contribuir a una visión del mundo y a un discurso de co-humanidad democrática radical y de bienestar para todos.

Sin embargo, tal como el fundamentalismo, también la comprensión

de la religión y de la Biblia de los académicos liberales y del público en general, es individualista y sostiene que la religión —como la mujer— pertenece a la esfera privada. Promete la redención del pecado personal, la salvación del alma y la vida eterna pero no tiene pertinencia con la vida socio-política. Este entendimiento privatizado de la religión insiste en que el mensaje bíblico se dirige a nuestras almas individuales, habilita nuestra relación personal con D*s y nutre nuestro crecimiento espiritual pero no debe determinar la política y la toma democrática de decisiones.

Por eso, tampoco los discursos bíblicos y teológicos liberales están equipados para enfrentar la crisis de bienestar por cuanto están enraizados en los discursos individualistas y relativistas de la modernidad[1] y participan con el fundamentalismo de su carácter positivista y tecnológico. A pesar de su postura crítica, los estudios bíblicos académicos son afines a menudo también al fundamentalismo en la medida en que insisten en que los académicos son capaces de producir una lectura de la Biblia única, científica, verdadera, confiable y no-ideológica. Pueden lograr la certeza científica siempre y cuando silencien sus propios intereses y hagan abstracción de su propia situación socio-política. En la medida en que los estudios académicos insisten en que son capaces de aislar, de los sentidos multivalentes y a menudo contradictorios de la Biblia, los hechos o la "verdad" universal, están negando sus propias perspectivas eurocéntricas particulares y los objetivos retóricos kyriarcales que se deben a la Ilustración europea. Cuando se objetiva y privatiza la escritura existe el peligro de caer en las manos del biblicismo fundamentalista que también pretende poder identificar con certeza en la Biblia la "palabra de D*s" unívoca como un hecho que se puede probar. De esta manera, los estudios bíblicos, en sus formas históricas o literarias textualistas modernas, no son capaces generalmente de ofrecer una visión y un marco referencial de significado alternativos al del biblicismo fundamentalista.

Afirmo que para poder ser confiable y promover el bienestar de todos los habitantes de la "aldea global", los lectores de la Biblia deben prestar atención al tipo de mundos socio-simbólicos y universos morales que los escritos bíblicos construyen. Debemos reconceptualizar la interpretación bíblica como un lugar de lucha retórico sobre el sentido

[1] Para estas caracterizaciones de las lecturas burguesas de la Biblia cf. Johannes Thiele, "Bibelauslegung im gesellschaftlich-politischen Kontext", en W. Langer (ed.), *Handbuch der Bibelarbeit* (Kösel Verlag, Munich, 1987) 106-114.

emancipatorio religioso en el contexto de la explotación global. De ahí que debamos también prestar atención a las maneras cómo funcionan los textos y las visiones de la Biblia en las luchas contemporáneas a favor de una visión global democrática y radical, y de una sociedad mundial que reconozca la plena ciudadanía de las *wo/men* en la sociedad y en la religión. La crítica bíblica feminista y no la de la corriente masculina, creo, ha sido la pionera de un proceso y de un método para esta manera anti-fundamentalista de leer la Escritura.

Los discursos liberacionistas feministas de todos los colores no derivan sus lentes de interpretación de la comprensión fundamentalista o liberal moderna de la religión y de la Biblia. Más bien, desplazan la atención a la política de la interpretación bíblica y sus contextos socio-políticos. A diferencia de la teología moderna fundamentalista y liberal, las teologías de la liberación feministas de todos los colores no ven el mayor problema de hoy para la fe en la amenaza de secularización, sino más bien en el hecho de que la vida humana está amenazada por la deshumanización, la explotación y la extinción. La finalidad de la interpretación bíblica feminista no es primariamente buscar información sobre el pasado sino interpretar la lucha diaria de las *wo/men* en la aldea global con la ayuda del D*s bíblico de la justicia.

Dado que la reflexión teológica crítica feminista está motivada por el hambre y la sed de justicia, insiste, por sobre y en contra de las lecturas fundamentalistas, en que los textos bíblicos no son la palabra directa de D*s sino más bien las palabras de los humanos. Son textos argumentativos, producidos en medio de y por debates y luchas históricas particulares. De esta manera —como lo he discutido en otras partes— la Biblia es mejor comprendida como un modelo radical formativo. Su riqueza histórica y teológica no debe ser reducida a un principio abstracto, a una norma atemporal. Es mejor verla como un paradigma abierto que pone en movimiento la experiencia y hace posible la transformación.

La identidad cristiana que está modelada por la Biblia debe ser deconstruida y reconstruida en lecturas siempre nuevas en términos de una praxis global a favor de la liberación de todas las *wo/men*. De ahí que una teología feminista crítica de la liberación busca reconceptualizar la práctica espiritual tradicional del discernimiento de los espíritus como una práctica crítica atenta. En cuanto sujetos teológicos, las feministas cristianas reclaman su autoridad espiritual para afirmar tanto la representación opresiva como la liberadora de los textos bíblicos particulares y de sus interpretaciones. Al deconstruir la retórica y la política de

subordinación kyriarcales inscritos en la Biblia, son capaces de generar nuevas posibilidades para la articulación siempre nueva de las identidades cristianas y de las prácticas de emancipación.

Para hacerlo, una lectura feminista crítica no se subscribe a una sola estrategia y método de lectura sino que emplea una variedad de intuiciones teóricas y de métodos para interpretar la Biblia. De allí que no entiende la interpretación bíblica en términos positivistas sino más bien retóricos. Dicho entendimiento retórico y crítico de la interpretación investiga y reconstruye los argumentos discursivos de un texto, su lugar socio-religioso y sus diversas interpretaciones con el fin de destacar las acciones performativas, los valores y las posibilidades tanto opresivos como liberadores del texto en situaciones históricas siempre cambiantes. Entiende la Biblia y la interpretación bíblica como un lugar de lucha por la autoridad y el sentido.

2. La mujer sirofenicia

Una nueva lectura rápida del relato de la mujer sirofenicia y de sus diversas interpretaciones puede servir como ejemplo para la interpretación bíblica como un lugar de lucha por el sentido. Este texto puede ser leído como un *ideo-relato*, en el que "la composición representacional (del relato) promueve lo concreto y la visualización" con fines retóricos[2] Puesto que la narración de un ideo-relato no está cerrada sino que es abierta, permite a los lectores elaborar los personajes principales de una manera imaginativa y tipológica.

Sea que uno sitúe la práctica retórica de este relato en la vida de Jesús, o en la de la iglesia temprana, o que limite su contexto narrativo presente al evangelio de Marcos o al de Mateo, Jesús es visto en él como comprometido en un argumento que deja al descubierto el prejuicio religioso y la identidad exclusivista, pues es citado como diciendo: "No es justo tomar el pan de los hijos y arrojarlo a los perros". La mujer, por su parte, es caracterizada étnica y culturalmente como una foránea en lo religioso, que se introduce en el argumento teológico kyriocéntrico, lo da vuelta, supera el prejuicio de Jesús y consigue el bienestar de su hijita.

Dos formas diferentes de este relato se encuentran en los evangelios de Marcos y de Mateo. Está ausente en el de Lucas, aunque en general

[2] Mike Bal, *Death and Disymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Indiana University Press, Bloomington, 1987) 11.

Lucas es elogiado en la exégesis de la corriente masculina como privilegiando las narraciones sobre mujeres. En Marcos 7, 24-30 la identidad de la mujer es marcada a través de caracterizaciones tanto lingüístico-culturales (griegas) como étnico-nacionales (su origen sirofenicio). El texto no reconoce a la mujer ni por su propio nombre ni por el de su padre o marido. Más bien, es caracterizada por su lugar cultural, religioso y étnico como una foránea que entra en la casa a la que Jesús se había retirado. Su iniciativa osada e intempestiva es estimulada por su interés en el bienestar de su hija.

En su forma presente, sin embargo, la historia no cuenta el milagro sino que se centra en la cuestión del rechazo por Jesús de su petición a causa de que es una extranjera cultural, religiosa y nacional. Con todo, la mujer no cede sino que retoma el dicho insultante de Jesús y lo usa para argüir contra él. Ella gana la controversia porque Jesús, convencido por su argumento (*dià toûton tòn lógon*) anuncia la curación de su hija.

Una lectura histórico-crítica que traza la transmisión de este relato en la tradición pre-marcana permite ver hasta qué punto los argumentos retóricos pueden haber modelado la génesis de esta narración. El relato pudo haber comenzado como un simple relato galileo de milagro que contaba acerca de una mujer que pedía a Jesús que exorcizara a su hija, con Jesús accediendo a su solicitud. En el proceso de volver a contar este relato de milagro en una segunda fase, se introdujo probablemente la oposición entre la *mujer griega sirofenicia*, por un lado, y *Jesús, galileo, varón*, por el otro. Además, el dicho en forma de parábola sobre el *alimento / los hijos / la mesa / los perros* juega ahora un doble sentido "irónico", en el caso de que Jesús hable de los perros de la calle y la mujer de los perros de la casa. La adición de este dicho no sólo registra la oposición entre judíos y gentiles, sino que también atribuye a Jesús una actitud ofensiva y exclusivista, una actitud que el argumento de la mujer sirofenicia desafía y supera. En una tercera fase de la transmisión, este relato fue tomado probablemente por Marcos y unido a la narración evangélica por medio de la introducción del v. 24 y la adición calificativa de "primero" en el v. 27.

Otra versión de este relato se encuentra en el evangelio de Mateo. En la versión de Mateo (15, 21-28) los dos protagonistas quedan enredados en el argumento acerca del *alimento / los hijos / la mesa del dueño / los perros de la casa*. Mateo cambia la dinámica teológica del relato de maneras significativas, tanto al añadir el dicho "Yo he sido envia-

do solamente a las ovejas perdidas de la casa de Israel", como al presentar a los discípulos como quienes quieren liberarse de la mujer. De tal manera en Mateo quedan cambiados tanto la caracterización de los protagonistas como la trama del relato. La mujer es rechazada constantemente no sólo por Jesús sino también por sus discípulos. Es caracterizada con el término arcaico de "cananea", que recuerda al lector la larga lucha de Israel con la herencia cúltica de Canaán. La mujer no sólo entra en el lugar público sino que lo hace hablando en alta voz. La palabra griega, para señalar su exclamación pública (*krázein*), puede también conllevar un tono cúltico.

El texto de Mateo concluye con el elogio de Jesús a "la gran fe" de la mujer, y el de Marcos con el anuncio de que su hija está liberada del demonio *a causa de su palabra* o *a causa de su enseñanza*. Aunque éste es uno de los pocos relatos evangélicos en que a una figura femenina se le otorga "voz", la promesa final da a Jesús, en las dos versiones, la última palabra y destaca que la autoridad del texto descansa en la voz de Jesús como "patrón". El argumento de la mujer sirve para resaltar su resonancia discursiva. Los comentarios académicos comunes tienden también a comprometerse en una defensa apologética del *patrón* Jesús[3], si es que llegan a comentar algo acerca de la mujer y de su significación. De esta manera no sólo agrandan las tendencias marginadoras del texto bíblico sino que también las reinscriben en los estudios críticos[4]. Leído en un marco de referencia kyriarcal, o sea, centrado en el patrón, el relato funciona como una variación más de la mujer como foránea en los universos simbólicos y en las construcciones sociales del discurso masculino. Una parte sustancial de la tradición manuscrita marcana busca representar a la mujer como un ejemplo de humilde sumisión mediante la inserción de un "sí" en el texto[5], para disminuir el efecto

[3] Cf. por ejemplo Herman C. Waetjen, *A Reordering of Power: A Socio-Political Reading of Mark's Gospel* (Fortress Press, Minneapolis, 1989) 135: explica el rechazo etnocéntrico de Jesús como "la dedicación apasionada de Jesús al cumplimiento de la necesidad judía". Aunque Waetjen observa la débil atestación manuscrita del "sí", basa su interpretación en él: "Ella afirma la validez del proverbio de él reconociendo la prioridad judía. No quiere privar a los hijos de su pan".

[4] Para una lectura feminista cf. Monika Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium unter besonderer Berücksichtigung kultur - und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (MthA 8; Telos Verlag, Altenberge, 1989) 75: argumenta que el "pero" (gr. *dé*) en el v. 28 pone la respuesta de la mujer en el centro de la atención. Además, el duplicado del verbo (*apekríthê kaì légei*) pone un énfasis adicional sobre su acto de hablar.

[5] La palabra "sí" (*naí*) no se encuentra en ninguna otra parte del evangelio y falta en importantes manuscritos tales como el Papiro 45. Cf. T. A. Burkill, *New Light on the Earliest Gospel* (Cornell University Press, Ithaca, 1972) 72, nota 3.

del "pero" de la mujer, de tal manera que el texto ahora dice: "Pero la mujer respondió y dijo, 'sí, señor'..." (Mc 7, 28). Además, ambos textos evangélicos contrastan a la mujer foránea con la figura de Jesús como patrón que, de acuerdo con Marcos, se había retirado dentro de la casa, en tanto que en Mateo está rodeado por sus discípulos. Mientras Mateo la designa con el nombre bíblico anticuado de "cananea", Marcos, caracteriza elaboradamente a la mujer como una griega, sirofenicia por nacimiento. No sólo en virtud de su género, sino también a causa de su etnia y afiliación cultural-religiosa, la mujer entra en el discurso masculino canónico como una "triple" extranjera.

2.1. La historia de la interpretación

La historia de la interpretación[6] de este relato es variada. Según mi conocimiento, la primera repetición del relato en la Iglesia primitiva surge en un escrito extra-canónico judío-cristiano poco conocido llamado *Homilías Pseudo-Clementinas*. Se piensa que éstas fueron compuestas durante los siglos III y IV pero que han incorporado probablemente tradiciones más antiguas[7]. Hablan de Clemente de Roma que acompañó a Pedro en sus viajes misioneros. Cuando repiten el relato de la mujer sirofenicia (II, 19, 1-3), la mujer por primera vez recibe un nombre. Es llamada, en latín, "Justa", que significa "la justa", y es caracterizada como una mujer de clase alta bien instruida. En esta versión del relato a Justa se le unen los discípulos para pedir a Jesús que cure a su hija. Jesús empero contesta con la negativa: "No está permitido sanar a los gentiles que son semejantes a los perros por el hecho de que usan toda clase de alimentos y hacen toda clase de cosas, por cuanto la mesa, en la *basileía*, es dada a los hijos de Israel". El texto subraya que la mujer contesta positivamente: "Al oír esto ella quiso participar en la mesa como un perro, o sea, de las migas que caen de la mesa, abandonó sus costumbres anteriores, en el sentido de que comió a la manera de los hijos del reino y consiguió, como deseaba, la curación de su hija". Si bien Justa no persuade a Jesús para que cambie sus prejuicios, es persuadida por Jesús para que cambie su propio estilo de vida. Justa se convierte al judaísmo. Llega a ser la "justa".

[6] Para el material en esta sección cf. U. Lutz, *El evangelio de Mateo. II: Mt 8-17* (Sígueme, Salamanca 1993).

[7] H. Koester, *Introduction to the New Testament*, Vol. II, 205 y ss.

En la historia de la interpretación posterior dos estrategias retóricas entran en mutua competencia. La aproximación *histórico-salvífica* emplea el método alegórico de interpretación. En esta lectura la curación a distancia corresponde a la situación de los paganos, los perros debajo de la mesa son análogos a los gentiles, los hijos equivalen a Israel, el pan de los hijos significa el evangelio y la mesa la Sagrada Escritura. Esas interpretaciones alegóricas espiritualizan y teologizan el relato en una manera tal que puede ser leído en un sentido histórico-salvífico. La mujer es vista como una prosélita que intercede por la salvación de los gentiles, quienes se salvan no por el encuentro con el Jesús histórico sino a través de su palabra. Esta interpretación conlleva resonancias anti-judías: mientras que en tiempos de Cristo los judíos eran los hijos y los gentiles los perros, ahora, en los tiempos de la Iglesia, lo opuesto es el caso: los judíos que mataron a los profetas y a Jesús se convirtieron en los perros. De esta manera, la interpretación histórico-salvífica está íntimamente ligada al anti-judaísmo...

Mientras que la lectura histórico-salvífica es anti-judía, la *exhortativa* enfoca en el comportamiento paradigmático de la mujer, en especial en su fe ejemplar que es entendida de manera diferente en las diferentes contextualizaciones históricas confesionales. Las interpretaciones de la Iglesia primitiva, de la Edad Media, y de la Contrarreforma católica entienden la fe como una virtud que se expresa como modestia, perseverancia, reverencia, prudencia, confianza, y especialmente como mansedumbre y humildad. De acuerdo con esta estrategia interpretativa, la fe de la mujer se presenta como humildad, en especial en Mc 7, 27, donde ella no rechaza que Jesús la llame "perro" sino que lo acepta al decir: "sí, señor". Con todo, mientras la exégesis medieval pensaba que su conducta humilde exhibe una actitud "masculina", la exégesis moderna destaca que su aceptación humilde de la gracia expresa su "alma femenina". También la Reforma enfatiza la *fe* de la mujer, pero la entiende más como una sumisión femenina que como humildad. Y ahora el relato se convierte en un discurso doctrinal sobre el tema de la fe sumisa. La fe consiste en una sumisión incondicional al Señor, que se expresa en intercesiones reiteradas y en la oración perseverante. Consiste en el reconocimiento de que no se es nada si no fuera por la confianza en Jesús, el Señor.

Por último, los discursos misioneros han subrayado la conducta subordinada de la mujer como un ejemplo a ser imitado. Por ejemplo, la investigadora china Kwok Pui-Lan señala, en su nuevo libro *Discovering*

the Bible in the Non-Biblical World, el uso de este relato con fines colonialistas[8]. Destaca que, igual que la mujer gentil, también se esperaba que los pueblos colonizados fueran tan sumisos, obedientes y leales como "podría serlo un perro leal". La construcción occidental del "otro" como extraño en términos femeninos recurre a las mujeres bíblicas y a las virtudes "femeninas" con el fin de inculcar los valores occidentales de dominación. Por otra parte, Kwok argumenta que tal interpretación colonialista contrapone la actitud de Jesús hacia las mujeres con la comprensión de la mujer que se tiene en las culturas no-cristianas para probar su inferioridad y la superioridad del cristianismo. Ese uso colonialista de los relatos sobre mujeres de la Biblia es paralelo a la interpretación anti-judía de los mismos en los discursos apologéticos cristianos.

2.2. Las interpretaciones contemporáneas

La mayoría de los comentaristas contemporáneos se turban con la respuesta de Jesús en Marcos, una respuesta que revela su parcialidad tendenciosa. Sus interpretaciones tienen que ver con el querer cambiar el tenor prejuicioso del relato, sea declarando históricamente inauténtica la respuesta de Jesús en Marcos, sea negando su prejuicio y exclusivismo religioso-étnico, o recurriendo a características de la versión de Mateo o aduciendo consideraciones anti-judías o folclóricas. Argumentan, por ejemplo, que Jesús no intenta insultar a la mujer sino que sólo quiere probar su fe, que la rechaza porque él mismo necesitaba su alimento y descanso, que estaba instruyendo a sus discípulos y no a la mujer, que murmuró sus duras palabras como un susurro, o incluso que fue la mujer la primera en mencionar los perros por cuanto conocía cómo los judíos consideraban a su pueblo (de ella), de tal modo que Jesús meramente respondió a su palabra. Otros sugieren que el dicho podría tener sus raíces en las enseñanzas orales rabínicas o reflejar un proverbio judío que establece quién come primero en una casa judía. Otros, a su vez, explican que Jesús usó el diminutivo de "perro" (*kunárion*) para mitigar este rótulo judío supuestamente bien conocido para referirse a los gentiles, o que la mujer es caracterizada de esta forma como una filósofa cínica. Todos estos argumentos buscan disminuir el insulto del dicho puesto en labios de Jesús ofreciendo buenas razones para sus palabras prejuiciosas. En resumen, en vez de afirmar más bien críticamente y de evaluar éticamente la política patriarcal del texto para

[8] Kwok Pui-Lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (Orbis Books, Maryknoll, 1995) 71-83.

a formación de la identidad cristiana, tratan de negar su tendencia cultural-religiosa.

En mi libro *En Memoria de Ella* he propuesto que la controversia del elato se sitúa de manera óptima históricamente en los comienzos de la nisión galilea. Aunque la sirofenicia respeta la primacía de los hijos de srael, presenta sin embargo un argumento teológico contra la limitación ı sólo Israel de la comunidad de mesa inclusiva y del discipulado de guales propios de Jesús. El hecho de que tal argumento histórico sea ouesto en boca de una mujer nos da —como argumentaba— una clave obre el liderazgo histórico de las mujeres al abrirse el movimiento de esús a los gentiles. De esta manera la historia de la sirofenicia hace hisóricamente visibles las contribuciones de las mujeres a una de las tranıciones más cruciales en los comienzos del cristianismo. Aunque todaría creo que es plausible tal reconstrucción histórica de un debate inra-cristiano sobre la misión a los gentiles, necesito también puntualizar ue ha sido construido de una manera anti-judía y ha sido usado para lesviar una discusión teológica y una evaluación ética críticas del preuicio y de la actitud discriminatoria atribuida a Jesús.

La intérprete japonesa Hisako Kinukawa no contextualiza la historia le la sirofenicia dentro de los debates sobre la participación igualitaria le los gentiles en los comienzos del cristianismo primitivo sino dentro le las regulaciones israelitas sobre la pureza. Lo plantea así con el fin le señalar paralelos entre la comprensión del exclusivismo étnico y del ntegrismo nacional en el judaísmo del primer siglo, y la de Japón en la ctualidad. Kinukawa rechaza otras interpretaciones feministas que desacan la audacia de la mujer, y en su lugar enfatiza su status de extranera. Indica que los israelitas "excluían a los extranjeros de sus límites tnicos con el fin de mantener su pureza de sangre... Desde el punto le vista geográfico estaban indefensos contra las invasiones extranjeras eran invadidos por un poder extranjero después del otro. Por eso paece natural para Jesús como judío defender a su pueblo y no querer liluir sus integridad étnica"[9]. Con todo, al describir el paralelo socio-reigioso estructural entre la situación en el judaísmo temprano y el Japón ontemporáneo, existe el peligro, al menos para los lectores occidentaes, de que se reinscriba el prejuicio cristiano contra las leyes de pure:a judías[10]. Esta estrategia interpretativa puede servir, en contextos occidentales, bien que sin intención, para intereses de la apologética teológica.

[9] Hisako Kinukawa, *Women and Jesus in Mark* (Maryknoll, Orbis Books, 1994) 61.
[10] *Ibid.*, 61.

Una lectura *socio-histórica* que se ha desarrollado a su vez no contextualiza la historia de la sirofenicia en términos de los debates teológicos del cristianismo primitivo o de las leyes de pureza judías sino más bien en términos de los conflictos étnicos y de clase intra-judíos. Esta lectura socio-crítica enfatiza que el primer locutor y la primera audiencia del relato estaban familiarizados con las tensiones entre judíos y gentiles en las aldeas de las regiones limítrofes entre Tiro y Galilea. La descripción de la sirofenicia como griega la caracteriza como una mujer instruida de clase alta que pide ayuda a Jesús. Esta caracterización subraya el choque "social" entre ella y Jesús, quien es representado, por contraste, como un predicador itinerante y un exorcista oriundo de los rincones de Galilea.

En el marco de esa diferencia socio-cultural de status, la réplica de Jesús tuvo que haber sido escuchada —como argumenta el estudioso alemán Gerd Theissen— como sigue: Que el pueblo pobre de los rincones de Galilea pueda saciarse. Pues no es justo quitar el alimento del pueblo pobre de las aldeas galileas para darlo a los gentiles ricos de las ciudades. Esta lectura sitúa el relato de la sirofenicia en el interior de un debate intra-judío, el conflicto entre los aldeanos pobres de Galilea y los ciudadanos ricos gentiles. No exculpa a Jesús por cuanto es visto como expresando el resentimiento de la población sin privilegios. Nuevamente, con todo, esta lectura no confronta ética y teológicamente el dicho prejuicioso atribuido a Jesús sino que lo adscribe al resentimiento de los no privilegiados.

Mientras que esta contextualización socio-cultural destaca el contraste entre los aldeanos pobres y la población rica de las ciudades, la lectura de *género* de Sharon Ringe enfoca sobre la mujer como viuda, divorciada, o nunca casada, como totalmente sola y aislada del apoyo familiar. Cuando la encontramos, está sola con una hija, lo que es una desventaja más en los términos de su sociedad. Sin embargo, por causa de su hija, la sirofenicia rompe la costumbre y se enfrenta al rabbí visitante y obrador de milagros. Este enfoque unívoco en las relaciones de género rechaza la interpretación del relato original en términos de conflictos tanto de clase cultural como de cristianismo misionero primitivo. En su lugar, Ringe argumenta que la significación del relato es cristológica. El relato no pudo haber sido inventado por la Iglesia a causa de su representación desconcertante del hombre Jesús. Más que inventar tal relato, es más factible que la Iglesia primitiva haya intentado arreglar una tradición rara que debió haber preservado la memoria de un incidente en la vida de Jesús "cuando fue sorprendido con un nivel ba-

jo de su compasión"[11]. Solamente en la repetición marcana, de acuerdo con Ringe, el relato llega a ser un relato sobre judíos y gentiles.

2.3. Una evaluación ética

Para resumir mi ejercicio: una integración teológica liberacionista feminista de las nociones de libertad y democracia con la visión igualitaria radical del "discipulado de iguales" —según he sostenido— puede generar interpretaciones y discursos bíblicos sobre la posibilidad y la visión de una iglesia y de una sociedad diferentes. Espero haber logrado mostrar cómo una interpretación feminista crítica para la liberación explora, problematiza y afirma diferentes paradigmas de lectura e interpretaciones hegemónicas. Su objetivo es desenmascarar los textos y las lecturas de la Biblia que nutren la inscripción de una identidad cultural-religiosa "femenina" elitista, exclusivista, racista, colonialista deshumanizante o anti-judía cristiana. De esta manera, revé la interpretación bíblica como una praxis argumentativa, persuasiva y emancipatoria que desestabiliza, hace proliferar y energiza las lecturas críticas para la liberación en contextos socio-histórico-religiosos particulares. Al hacerlo, busca socavar un modo fundamentalista de lectura de la Biblia que reclama ser el único correcto o verdadero. Con ello intenta superar una formación de identidad kyriarcal que invoca la autoridad de D*s respecto de los textos bíblicos que reinscriben el prejuicio y la deshumanización.

Espero haber mostrado que un proceso evaluativo crítico de interpretación para la liberación no reduce la riqueza histórica y textual de a Biblia en general, y del relato de la sirofenicia en particular, a un principio teológico o ético abstracto, una norma atemporal, o un arquetipo ontológicamente inmutable que deba ser repetido y traducido cuidadosamente de generación en generación. Tal como lo ha indicado mi discusión somera del relato de la sirofenicia, los textos bíblicos y sus interpretaciones continúan reinscribiendo, en el nombre de D*s, prejuicios religiosos y relaciones de opresión, si sus formaciones de identidad retóricas y religiosas kyriarcales son no sólo aceptadas sin cuestionamiento sino también legitimadas en el proceso de la interpretación. Por lo anto, la tarea teológica primaria de una hermenéutica liberacionista crítica consiste en escrutar y marcar los textos y las interpretaciones de la

[1] Sharon Ringe, "A Gentile Woman's Story", en L. Russell (ed.), *Feminist Interpretation f the Bible* (Westminster Press, Filadelfia, 1985) 68.

Biblia respecto de cuánto promueven un *éthos* kyriarcal y una visión religiosa deshumanizante que legitima la injusticia y la opresión.

Como una metáfora básica —según he argumentado— la Biblia informa pero no provee los criterios teológicos para una lectura feminista crítica de los textos bíblicos particulares a favor de la liberación. Esto, sin embargo, no significa que la interpretación feminista no esté ya inspirada e informada por la Escritura. Significa solamente que tales criterios evaluativos para establecer el carácter kiriocéntrico de los textos bíblicos deben ser articulados una y otra vez en las luchas contemporáneas por la justicia y la liberación. Tales movimientos no pueden permitirse abandonar los reclamos por la verdad religiosa en sus luchas por la dignidad humana, los derechos iguales, la emancipación, la igualdad, la auto-determinación y el bienestar para todos. De ahí que deben interrogar a los textos bíblicos, las tradiciones cristianas y las prácticas institucionales respecto de cuánto nutren la igualdad, la justicia y la lógica de la *ekklesía* más bien que la lógica de la dominación kyriarcal.

Al tratar de comprobar si el relato de la sirofenicia aboga por valores y visiones kyriarcales, los participantes en mis clases y talleres usualmente están en desacuerdo. Quienes arguyen que el relato no es kyriarcal señalan el hecho de que la mujer es la protagonista mayor en el relato, que su argumento convence a Jesús y que su hija fue sanada. ¿Pero con qué costo? preguntan otros estudiantes. La mujer no desafía el prejuicio étnico-religioso de Jesús sino que lo confirma con su "Sí, señor". No discute por un acceso igual; pide migajas. De esta manera, ella acepta la ciudadanía de segunda clase que ella misma ha internalizado. Actúa como un perro que está agradecido incluso cuando es pateado. Por eso no es sorprendente que los comentaristas la elogien por su sumisión humilde. Éste es, de verdad, un texto religioso que defiende y reinscribe las relaciones de poder kyriarcales, los prejuicios anti-judíos, así como la identidad femenina y la conducta sumisa de las mujeres.

En uno de estos debates, cuando llegamos al punto muerto de la discusión, Renée, una estudiante bautista afro-americana, nos regañó por no tomar en serio la situación de impotencia de la mujer y el modo irónico de sus palabras. María, una estudiante hispana, contestó que de acuerdo con Theissen la mujer era de clase alta, de la ciudad, y muy instruida. Sin embargo, la primera estudiante persistió: incluso como mujer instruida privilegiada sigue siendo una foránea en la religión, una extranjera despreciada y una mujer que osa quebrar el discurso de los varones. Si quiere lograr aquello para lo cual vino, necesita aceptar las

glas del juego. Los lectores no captan la ironía del relato —argumenba ella— si no ven que la mujer toma con humor al gran hombre regioso con el fin de obtener lo que quiere. La mujer sirofenicia gana el ebate y su hija es sanada.

En una situación socio-económica y cultural-política de explotación represión crecientes que provoca inseguridades y genera los lenguas del odio, la interpretación bíblica feminista debe continuar articulando las visiones bíblicas emancipatorias y las políticas de sentido liberadoras que no envilecen ni bloquean el acceso a la mesa. La interpretación bíblica puede hacerlo, no obstante, solamente si supera sus formaciones kyriarcales exclusivistas y articula una visión de la fe y la esperanza en un D*s liberador que "es justificado (*edikaióthê*) por todos sus hijos (de Ella)" (Lc 7, 35 Q). Una vez más, la sirofenicia nos desafía a colocar lecturas y argumentos liberadores contra la palabra que deshumaniza y excluye.

Índice temático

Academia / académicos	9 18 20-21 94
Acción afirmativa	11 35 89
"Aldea global"	51 64 89 94-95
Amor	30-32 35-36 40-41 45-47
Análisis sistémico	71 77 86
Androcentrismo	27 70 76 79
Apologética	78-81 98 101-102
Autodeterminación	13 20 47 50 89 105
Autoridad de la Biblia	75 80-95 87-88
basileía	53-57 62 69 88 92 99
Cambio de paradigmas	72
Canon / canonicidad	82 84
Chivos emisarios	52 90 92
Códigos domésticos	42 44
Concientización	73 80 86
Corporaciones multinacionales	90
Corriente masculina	9 12 14 20-21 23 25 29-30 41 50 61 72 77 81 95-96
Cristianismo	14-15 26-27 61^{25} 62-63 93 101-103
Cristología	42-43 103
Cultura	17-18 32 36-37 70 77 82-83 91
D*s	7 9^{1} 23 42 44-46 47 53-54 57 59 83 93 95 104 106
Dama blanca	25 37-38
Danza de la Interpretación	86
Deconstrucción	88 95
Derecha religiosa	15-16 41
Derechos	13 35 40 64 66 69 88 89-90 92 105
Derechos humanos	18
Discipulado de iguales	11 21 23 47 49-53 57 61 63 65-66 75 88-89 102 104
Divinidad	9 69
Dones del Espíritu	58 59
ekklêsía	11 14 28 47 50-52 57-64 67 81 88-89 105
Experiencia	53 66 71-73 83 95
Explotación	17 22 26 29-30 41 50-52 55 57 62 71 89 91 94-95 106
Femineidad	17 25 30-31 37-47 80 100-101 104-105
Feminismo	11-14 20-23 24-28 35 63-65 70-77 79 83-85 90 95 102 105

'eminismo y cristianismo 14-16 29 95
'undamentalismo 15-16 51-52 83[18] 91-95 104

iénero 12-13 25-26 30 37-39 78 81 99 103
ilobalización 15 89 91 93

Iermenéutica 25[16] 70-74 76-81 83-85 104
Hermenéutica de la correlación" 84
Hermenéutica de la sospecha" 79
Iomilías Pseudo-Clementinas 99

gualdad 32 35 59 61-67 74 76 **87 89 102 104-105**
nagen de Dios 6 65 74
naginación 76 86-87
nclusión 54-58 91 102
nterpretación de la **Biblia** 42 53 62 69-78 80-82 **88 92-93 94-96** 98-106

rarquía 22 50 59 61-62 84

yriarcal 14 19 23 26-27 29 36-37 40-46 49-55 60-63 70-75 78-81 86 88 89 91 94-95 98 104-106
oinonía 59
yriarcado 25-27 29 41 50 79-80 87
yriocentrismo 27 42 70 74-76 79 81-82 96 105

beración 24 27 29 40 57 62-63 66 69-75 77 85-88 89-91 95 104-106
ucha 13 22 28 29-30 35 47 50-52 62-63 65-66 70-77 80-81 85-87 90-91 94-96 105

arco de sentido 80-81 87[27]
arginación 17 19 27 52 57 62 72 74 98
aría Magdalena 54
emoria 27 52 57 62-63 66 77
ovimiento de Jesús 54-55 57
ujerista 25
undo de los Dos Tercios / TM 16 24-25 90

ueva derecha 34-35 40

presión 12 16-17 26-27 **29 31-32** 50-**53 55 63** 70-75 80-81 **89 91 104**-105
rdenación 19 21 42

rábolas 69-70
radigmas de **lectura** 80-81 104

Patriarcado 26 35 50 79
Patriarcal 35 40 50 60-62 70 101
Pecado **estructural** 12 29 53 79
Pecado 29 43-44 94
Poder 17 23 36 45 49-50 55 61 **75-76 88 92**
políteuma 58
Producción **de sentido** 79

Reforma 62 64 66
Retórica 76-78 86-87 95-97 100

Sabiduría 23 27-28 29 49-50 54-56 58 66-67 **69-71 88**
Sentido común 18 73
Sirofenicia 27 81 96-97 99 102-106
Socialización 16 20 29-30 35-38
Sociedad de las **Abuelas** 63-64
Sofía 9-10 28 55 57 59 62 69-70 **88**
Sofialogía 23-24 28 29-30 46-47 69 **75 85**
sola Scriptura 83-84
sôma 57-58
Sospecha 79 86
Subordinación 16 36 38 41-42 47 49-50 54 61 63 76 80 88 92 94-95 100
Sumisión 32 37-47 61-62 75 84 98 100-101 105

Teol. femin. crítica de la liberación 14 23 26-27 29 47 52 85 95 104
Teología de la liberación 52 72-74 95
Teología feminista 29 44 70 95

Vaticano II 84-85
Violencia 18-19 31-37 41-47 83 89

Wo/men 9 14-16 24 28 29 53 62 66-**67 70-75 78** 80-81 85 87 89 95

WOC (Women's **Ordination** Conference) 21[11]
Womanista 13 25

Índice bíblico

Éxodo 3:9.13 56
Éxodo 19:4-6 56
Josué 24:7 56
Jueces 9:8-15 56
1 Samuel 8:1.22 56
1 Samuel 10:17-27 57
1 Samuel 12:16-20 57
Oseas 8:4; 9:15 57
Sabiduría 10:17; 11:4 66
Mateo 3:31-35 54
- 5-6 46
- 10:7; 15:24 57
- 13:33 69
- 15:21-28 97
- 18:21-22 46
Marcos 7:24-30 97
- 7:27 100
- 7:28 99
- 10:15 55
- 13:12 54
Lucas 6:20-21 57
- 7:35 Q 106
- 11:27-28 54
- 13:20-21 69
- 15:8-10 69
- 18:1-11 69

Hechos 2:17-18 59
Romanos 8:21 59
1 Corintios 3:16 60^{21}
- 11:2-16 61
- 12:12-13 58
- 12:28-30 59^{17}
- 13:1-13 30^{42}
- 13:4-8 46
2 Corintios 5:17 59
- 6:14-7:1 60^{2}
- 11:2-3 43
Gálatas 3:28 59
- 6:1 59
Efesios 2:22 60^{21}
Filipenses 2:8 44
- 3:20 60
1 Timoteo 2:11-15 43
Hebreos 12:1-11 43-44
1 Pedro 2:4-10 60^{21}
- 2:11 60
- 2:13-17 61
- 2:18-23 44
- 2:18-25 61
- 3:1-6 60
1 Juan 4:7-12 31

Índice analítico

Presentación 5-7
Maestras de la Sabiduría divina:
Una teología feminista crítica de la liberación 9-23
1. La opresión social de las mujeres 16-18
2. Las mujeres en la Iglesia y en la teología 18-23
3. Una sofialogía feminista crítica de la liberación 24-28

El Amor todo lo soporta, ¿es así? 29-47
1. La ética kyriarcal del amor y sus prácticas de entrenamiento 36-40
2. La política de significación religiosa 40-47

El discipulado de iguales. Realidad y visión 49-67

El pan de la Sabiduría. Interpretación bíblica para la liberación 69-88
1. La interpretación bíblica feminista como lugar de lucha 71-74
2. La lectura de textos kyriocéntricos 74-76
3. Una retórica de la investigación 76-78
4. Las lecturas feministas cristianas apologéticas 78-81
5. Una hermenéutica teológica crítica 81-88

El público de la Sabiduría: Leer la Biblia en un contexto global 89-106
1. La lectura de la Biblia en un contexto global 89-96
2. La mujer sirofenicia 96-99
   2.1 La historia de la interpretación 99-101
   2.2 Las interpretaciones contemporáneas 101-104
   2.3 Una evaluación crítica 104-106

Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2003
en el Establecimiento Gráfico **LIBRIS S. R. L.**
MENDOZA 1523 • (B1824FJI) LANÚS OESTE
BUENOS AIRES • REPÚBLICA ARGENTINA