

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Un proyecto holístico [A holistic project]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Bernabé Ubieta, Carmen
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 13:50:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/222107

UN PROYECTO HOLÍSTICO: LA TEOLOGÍA FEMINISTA

CARMEN BERNABÉ UBIETA

1. EL MÉTODO TEOLÓGICO ¿ES ASÉPTICO?

Todos estamos situados en un momento histórico y cultural concreto del que obtenemos pautas de comportamiento, valores, cosmovisiones u horizontes de significado que nos permiten comprender significativamente la realidad y el comportamiento de los demás. Sin esos previos nos sería imposible entender lo que nos rodea, aunque esa misma situación histórica y socio-cultural en la que nacemos y somos socializados, a la vez que nos permite situarnos en el mundo, nos limite al darnos una perspectiva determinada.

1.1. Relación entre horizontes de sentido y sistemas de conocimiento

El horizonte de sentido que conforma la época en la que vivimos condiciona las preguntas que nos hacemos, los valores, los objetivos y fines que se proponen como fundamentales; así como los sistemas de conocimiento y sus métodos que están fundamentados sobre unos principios lógicos, unos “a-priori” que delimitan las condiciones de posibilidad de esas disciplinas (diciendo lo que se puede o no se puede pensar, estableciendo los criterios de ordenación...).

Es fácil darse cuenta de que un sistema de conocimiento y sus métodos nunca son asépticos, nunca son totalmente objetivos. Los “a-priori” lógicos, las condiciones de posibilidad de ese conocimiento siempre parten de unos supuestos que están guiados por una cierta

visión de la realidad pero que suelen quedar en la sombra, nunca se discuten, y muchas veces son inconscientes, incluso para quienes establecen o utilizan los métodos. Se trata de los previos que guían el acercamiento y el conocimiento de la realidad y son determinantes en el resultado (1), porque, además de establecer las condiciones de posibilidad de lo que puede ser pensado, guían la praxis discursiva y consolidan en las instituciones organizando así la realidad.

Un cambio en el horizonte de significado puede llevar –aunque no siempre y automáticamente– a un cuestionamiento de los sistemas de conocimiento y de los *a-prioris* lógicos que lo guían, pero la operación inversa sucede siempre.

A lo largo de la historia se han dado varios cambios en los modelos explicativos del universo. Al modificarse los supuestos lógicos sobre los que éstos descansaban, hicieron que cambiara la visión del mundo. Es lo que pasó con la Modernidad, cuando la Autoridad y la Fe dejaron de ser el argumento último de verdad para primar la experiencia, la razón y la autonomía. Otros “descubrimientos” que cambiaron las claves explicativas y los horizontes de sentido fueron el heliocentrismo, el inconsciente o la evolución, tres grandes jalones fruto del cuestionamiento de los previos “incuestionables” de los saberes de la época. Otras veces, sin embargo, es el horizonte de sentido desde el que se hacen las preguntas el que ha cambiado tanto que las respuestas y so-

(1) Por ejemplo, Aristóteles y sus contemporáneos hablaban de igualdad –ante los tribunales, en la decisión de los asuntos comunes, en el sentimiento de ciudadanía–. Era una igualdad entre *semejantes*. Y era precisamente la comprensión de este principio el que determinaba lo demás. ¿Cómo se entendía la semejanza? ¿Quiénes eran los semejantes? Y al hacer estas preguntas que entonces no se hacían porque la respuesta era obvia para quienes dirigían aquella sociedad, descubrimos la importancia de los previos no-explicitados. Los semejantes eran los varones, griegos y libres. El resto (mujeres, esclavos, extranjeros...) no entraba en su definición de semejantes, porque para ellos “ser semejante” se entendía como “semejante a”, es decir, de forma referida al grupo que servía de norma. El resto quedaba fuera de lo que conllevaba la igualdad.

Y, sin embargo, aunque se hable poco de ello, no todos en aquella época pensaban igual. Algunos sofistas cuestionaron el modelo de igualdad que funcionaba en su sociedad cuestionando el previo incuestionado en el que se apoyaba, la definición de semejanza. ¿Por qué, para gozar de la igualdad, se debía “ser semejante a” aquel grupo privilegiado? ¿No podía ampliarse o variarse la categoría de semejanza de forma que entraran los hasta ahora no-semejantes?

El cuestionamiento no era meramente teórico, como pasa en todos los cuestionamientos del modelo de conocimiento, sino que tenía implicaciones políticas, es decir, de organización social. Cfr. dos artículos muy interesantes con muchos ejemplos sobre la historia de los conceptos de “diferencia” e “igualdad”, y sus consecuencias políticas y sociales, en C. Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*. Estella: Verbo Divino 1996, pp. 85-119; 119-151.

luciones tradicionales han quedado obsoletas (2) y es necesario buscar nuevas soluciones, cuestionando incluso los propios a-prioris que guían su conocimiento y su acercamiento a la realidad.

Cada cambio de horizonte tuvo que repensar las cuestiones esenciales; algunas dejaron de ser relevantes, mientras otras entraban en escena o pasaban a primer plano. Pues bien, hoy en día estamos inmersos en un cambio de horizonte semejante al que supuso la Modernidad o aún mayor. Y en él tienen una parte de responsabilidad muy importante la conciencia de la ausencia secular, injusta y empobrecedora de la mujer en la organización de la vida pública, el cuestionamiento de la división interesada de espacios y tareas según sexo, los derechos humanos y la interdependencia planetaria de los problemas y soluciones.

Es este un diagnóstico en el que cada día coinciden más autores de diversos lugares vitales. Y así, Olegario González de Cardedal dice en el artículo citado: *“La situación de la mujer en la conciencia histórica y en su propia valoración ha cambiado fundamentalmente respecto de fases anteriores. Eso es un ‘novum radical’, porque en los seres espirituales la propia comprensión es constituyente de realidad y su ser se modifica con la forma en que se comprenden y con el proyecto que volitivamente se dan. Esta afirmación... presupone los correspondientes estudios sociológicos, psicológicos y antropológicos que no son de nuestra competencia. Y por supuesto presuponen una valoración de sus resultados. Nuestra convicción personal es que nos revelan una innovación de la realidad para la historia humana y que ella no sólo nos pone ante hechos sorprendentes sino ante responsabilidades ineludibles”* (3).

(2) El teólogo O. González de Cardedal afirma que en tales circunstancias no es sólo un conocimiento particular el que se pone en cuestión sino *“la actitud misma desde donde se pregunta, el valor fundamental desde el cual se organizan los demás, el fundamento mismo que sostiene al hombre que pregunta y la aspiración que quiere ser saciada. Es la totalidad de la experiencia espiritual lectiva la que ha cambiado..., la que sustituye las primacías vigentes y se vuelve hacia esa tierra nueva”*. Son *“situaciones históricas en las que las nuevas preguntas no pueden ser respondidas desde el viejo horizonte de sentido... Lo que hay que hacer es discernir el nuevo horizonte, sumergirse en él hasta el fondo, dejarse poner en cuestión y ponerle a él en cuestión desde la afirmación primaria del ser, de la vida, de la esperanza humana de Dios, de su revelación en Cristo, de su donación en el espíritu y de su promesa de ser nuestro futuro absoluto”*. Cfr. *“La mujer en la sociedad y en la Iglesia: cuestiones fundamentales”*, pp. 171-188, en AA.VV. *Dignidad de la mujer y fe cristiana*, Publicaciones U.P. Salamanca, cita p. 172.

(3) *Id.* *“La mujer en la sociedad y en la Iglesia”*, p. 175. Para este autor, la cuestión de la mujer en la sociedad y en la Iglesia no es una evolución más, sino un *“nuevo horizonte de la pregunta, de una época histórica nueva que no es una prolongación sino una ruptura, una alternativa a lo anterior”* (p. 174).

La Teología no es ajena a estos cambios de paradigma y horizontes de sentido. A lo largo de la historia del cristianismo han sucedido varios, y cada uno de ellos ha supuesto una crisis y ha obligado a la Teología a repensar los contenidos de la fe dentro del nuevo horizonte de sentido, con sus nuevas preguntas, intereses, sensibilidades y herramientas conceptuales. El mundo greco-helenístico fue el primer gran cambio con el que se hubo de enfrentar la Teología, la Ilustración ha sido el último, y cuando aún no acababa de asumirlo completamente, surge ante ella un nuevo cambio de horizonte mucho mayor que le urge, desde unas claves nuevas, a repensar sus contenidos (4). Pero aún más, puesto que lo que realmente está detrás de la mentalidad de una época son los a-prioris lógicos históricos que posibilitan los saberes, las condiciones de posibilidad que establecen las disciplinas, las estructuras lógicas que ordenan sus conocimientos, la Teología deberá repensar su método, los previos desde los que conoce, ordena y realiza su tarea.

Estamos ante un nuevo horizonte de sentido que pide un cambio de paradigma y que tiene mucho que ver con la nueva situación y conciencia de las mujeres en la sociedad y con la crítica que desde la teoría feminista se ha hecho sobre la pretendida objetividad de la ciencia y sus métodos. Nueva situación y conciencia de la mujer también en el seno de la comunidad eclesial, y teoría crítica feminista asumida por las teólogas feministas en su labor teológica.

1.2. Crítica feminista al sistema de conocimiento tradicional (5)

Desde el campo feminista se han cuestionado los sistemas de conocimiento –médicos, filosóficos, teológicos...– tradicionales, así como los “a-priori” lógicos desde los que se acercaban a la realidad y con los que la organizaban. Uno de estos a-priori, sumamente importante es el del tratamiento de “la diferencia”. En él, el varón –sujeto cognoscente y conformador de los saberes– queda convertido en norma, medida y cri-

(4) O. González de Cardedal opina que los horizontes globales desde los que el Cristianismo ha tenido que repensar sus contenidos sobre Dios, Cristo, el hombre, la Iglesia... han sido el horizonte bíblico, el griego, el horizonte moderno de la subjetividad y el contemporáneo de la pragmatidad. Cf. *La mujer en la sociedad y en la Iglesia: cuestiones fundamentales*, pp. 173-174.

(5) Este sistema de conocimiento que se denomina aquí tradicional, por ser el habitual en Occidente, se podría denominar androcéntrico: porque en él la norma y el criterio es el varón y su experiencia; y patriarcal, porque establece una jerarquía de subordinaciones en base a la clase, el sexo, la raza, la religión... que se van acumulando según los individuos pertenezcan a más de una categoría subordinada.

terio desde el cual se califica y organiza la realidad; se trata de una lógica que entroniza el principio de identidad, en tanto que la comparación y enjuiciamiento se hace en referencia unilateral respecto a la norma. Se constituyen así discursos “sobre lo humano desde el a-priori de los mismos” (6), con lo cual siempre se primarán las categorías que supongan afinidades sobre diferencias; mientras los principios de ordenamiento de esos saberes serán la segregación y la inferiorización de lo diferente, de lo otro...

Este “a-priori” funciona mediante una lógica concreta que es necesario desvelar. Se trata de la lógica de “lo mismo”, según la cual lo diferente es pensado desde la clave que atribuye al sexo masculino la propiedad de lo humano (hombre [varón]=humano) y desde la ecuación diferente=inferior. Desde este a-priori y su lógica se piensan las diferencias sexuales y se construye la diferencia de género (roles, responsabilidades, lugares, actitudes...), atribuyendo a cada uno de ellos unos predicados, donde lo masculino se identifica con lo humano mientras el femenino se construye en referencia negativa. Se trata de una lógica binaria que juega sólo con dos valores de verdad (positivo/negativo o verdadero/falso); jerarquizada (el segundo elemento del par inferior, suplemento o complemento del primero) (7). Se trata, así pues, de una lógica que piensa la diferencia de géneros mediante una lógica atributiva, binaria y jerárquica que destruye la positividad de lo otro, de las diferencias, de la diversidad (8).

Las teóricas y teólogas feministas han hecho una crítica a este sistema de conocimiento dominante que privilegia ciertos aspectos del mismo como la autonomía y la voluntad, calificados como masculinos mientras desprecia y margina a los que denomina femeninos (el cuerpo, las emociones, los sentimientos), con el consiguiente reduccionismo de las formas de conocimiento. Este sistema de conocimiento tradicional defiende estar basado en una razón pura y abstracta, que es universal y no depende de la historia, del lugar, ni de las condiciones materiales, y no es sospechosa de pretensiones emocionales e irracionales, pero, sin embargo, ha llevado a privilegiar como “objetivos” y “naturales” ciertos modelos de conocimiento “estableciendo así parti-

(6) Cfr. A.M. Fernández, *La mujer de la ilusión*. Barcelona. Paidós 1992, pp. 35-41.

(7) Se trata de las características atribuidas de forma esencialista y dualista a cada sexo: actividad/pasividad; espíritu/materia; luz/oscuridad; cultura/naturaleza; razón/sentimiento; público/privado. La positividad está siempre en el primer elemento de cada par que, a su vez, es atribuido a lo masculino.

(8) Sobre la “episteme de lo mismo”, cfr. la sugerente obra de A.M. Fernández, *o.c.* pp. 27-58.

culares relaciones de interés, poder y conocimiento beneficiosas para un grupo particular de varones" (9).

Las teólogas feministas, y los teólogos sensibles a estos problemas, han criticado semejante modelo de conocimiento, desde el que se hace determinado tipo de Teología, negando que sea la verdad abstracta y universal que pretende (lo cual es imposible puesto que el conocimiento es histórico, situado, y está siempre en proceso de construcción); su pretendida objetividad y neutralidad puesto que las personas se acercan a conocer la realidad desde un lugar concreto; denunciando su función de ideología legitimadora y mantenedora de la posición privilegiada de ciertos grupos; así como su contribución a la construcción de una teología que privilegia la experiencia de quienes la escriben y pide ser considerada como "la" Teología paradigma de objetividad y neutralidad.

1.3. Hacia un modelo más holístico

La Teología Feminista no se ha limitado a criticar la epistemología dominante patriarcal; ha creado epistemologías alternativas a partir de dos presupuestos que hace explícitos: el lugar donde uno se halla situado determina la clase de conocimiento que se tiene, tanto más cuanto menos consciente de ello es; el conocimiento es siempre histórico, en relación con múltiples fuerzas e intereses, y siempre en transformación. Ambas premisas constituyen también una crítica y revisión continua del mismo pensamiento feminista.

La epistemología teológica feminista reconoce y reivindica formas diferentes de conocer, además de la razón abstracta, como son el conocimiento dialógico, corporal, relacional...

Y así mantiene que también pueden ser lugares de conocimiento de Dios la comunidad, la experiencia física, las relaciones personales, el arte o la liturgia..., además de los textos, los argumentos discursivos o los debates teológicos (10).

En su proyecto, la Teología feminista pretende tomarse en serio la positividad de las diferencias, de la diversidad.

(9) Cfr. R. Chopp, "El conocimiento de Eva: la resistencia de la Teología Feminista a los marcos epistemológicos de corriente masculina", en *Concilium* 263 (1996) 165-174.

(10) Id., o.c. pp. 172-173.

2. EN BUSCA DE LA ANTROPOLOGÍA MÁS ADECUADA

Por todo lo dicho hasta ahora, es fácil deducir que existe una relación obvia e importante entre sistemas de conocimiento y sus a-prioris, la antropología utilizada y la teología realizada.

Se ha podido ver que el sistema de conocimiento tradicional se acercaba y ordenaba la realidad desde la bi-polaridad sexual regida por un dualismo que atribuía a cada sexo ciertas cualidades calificadas como más o menos positivas. La pertenencia a uno u otro sexo y sus características atribuidas, eran la categoría primordial de división y organización de la realidad y las relaciones. La actividad, lo espiritual, la razón, la cultura, lo público y su organización... eran lo propio del sexo masculino; la pasividad, la emoción y los sentimientos, la naturaleza (con sus afines: procreación, cuidado de los hijos...), lo privado... el territorio propio del sexo femenino. Una atribución dualista de características que no puede seguir manteniéndose. Es una lógica que no puede seguir manteniéndose, ni en su atribución gratuita a uno u otro sexo, ni en su dualismo simplificador, ni en su jerarquización interesada y relativa. Desde ella, funciones, lugares, características, son otorgadas según se perteneciera a uno u otro, en un ordenamiento referencialmente jerarquizado: el sexo masculino convertido en norma y criterio dejaba para el sexo femenino el papel de complemento referido que nunca pasaba, en la realidad, a ser a su vez el referente.

La categoría de complementariedad como categoría de comprensión de las relaciones entre sexos, por su génesis histórica y su aplicación, está radicalmente puesta en tela de juicio. La complementariedad sexual entre varón y mujer, no puede convertirse en categoría existencial que ordene todos los ámbitos de la relación entre ambos. Este modelo relacional que surge de aquel sistema de conocimiento y de sus "a-prioris lógicos" ya vistos, conlleva además una reducción de la persona -mujer y varón- a su morfología sexual que, aunque muy importante, no deja de ser una faceta de su personalidad e historia (11).

No se está abogando con ello por un hermafroditismo, negador de las diferencias sexuales, ni incluso de la complementariedad sexual entre varón y mujer, sino por un modelo antropológico que tenga en cuenta todas las dimensiones de la existencia humana, y que considere la sexualidad como una de ellas, ejerciendo y sufriendo influencia en/de las demás -permitiendo, así, asumir diferentes formas de vivir-

(11) Una de las obras claves es el libro de K.E. Borrensen, *Subordination and equivalence*. Cfr. el monográfico "Mujer-Mujer", *Concilium* 238 (1991).

la-. El varón y la mujer pueden ser complementarios en el aspecto sexual-procreativo, pero a nadie se le oculta que la vida tiene muchas otras facetas en las cuales la persona es una totalidad –con necesidad de otras personas, por supuesto–.

Es lo que algunos estudiosos han llamado el paso de una antropología bi-polar a otra multi-polar u “holística”, en cuanto que ya no es la diferencia sexual (masculino/femenino) los dos polos fundamentales de definición del ser humano y de sus relaciones, sino toda su personalidad compuesta por múltiples factores (culturales, históricos, educativos...), lo que permitiría asumir las diferencias, la diversidad, como un factor positivo y no como un elemento segregador.

Muy unido a lo anterior se encuentra la consideración de la persona como un ser ya hecho, de una vez para siempre, o alguien que se está haciendo continuamente. Una mujer o un varón no nacen tales, aunque lo hagan con unas características sexuales primarias de uno u otro sexo. (Además hay que tener en cuenta que el sexo real de una persona es el resultado de varios aspectos: genético, morfológico, gonádico, cultural o educacional...). Se van haciendo mujer o varón, como se van haciendo personas, en un proceso que no acaba y en el cual los aspectos socio-culturales e históricos juegan un gran papel.

Esta actitud supone aceptar la historicidad del ser humano –lo cual es distinto del relativismo–; y supone acabar con ese dualismo que ordena la realidad y los seres humanos desde una bi-polaridad de pares opuestos y jerarquizados establecida desde el varón constituido como norma y criterio. En una comprensión del ser humano más compleja y difícil de sistematizar teóricamente pero también más rica y más real (12).

3. LA INTREPRETACIÓN BÍBLICA.

Como se ha visto más arriba los textos no son el único lugar del conocimiento de Dios –ni quizá el más importante–, pero a la hora de hacer Teología cristiana no podemos prescindir de la Biblia y, sobre todo, de los Evangelios si queremos conocer los primeros testimonios sobre quien dice inspirar la opción vital que supone confesarse cristiano. Y una razón de peso es conocer la “solidez” de lo que se nos ha

(12) Para ver cómo las diferencias de elegir una u otra antropología influyen en los acentos y el resultado de la cristología, cfr. E. Johnson, “La masculinidad de Cristo”, *Concilium* 238 (1991) 489-499. También, A.E. Carr, *Transforming Grace*, San Francisco: Harper 1988, pp. 117-134.

2. EN BUSCA DE LA ANTROPOLOGÍA MÁS ADECUADA

Por todo lo dicho hasta ahora, es fácil deducir que existe una relación obvia e importante entre sistemas de conocimiento y sus *a-prioris*, la antropología utilizada y la teología realizada.

Se ha podido ver que el sistema de conocimiento tradicional se acercaba y ordenaba la realidad desde la bi-polaridad sexual regida por un dualismo que atribuía a cada sexo ciertas cualidades calificadas como más o menos positivas. La pertenencia a uno u otro sexo y sus características atribuidas, eran la categoría primordial de división y organización de la realidad y las relaciones. La actividad, lo espiritual, la razón, la cultura, lo público y su organización... eran lo propio del sexo masculino; la pasividad, la emoción y los sentimientos, la naturaleza (con sus afines: procreación, cuidado de los hijos...), lo privado... el territorio propio del sexo femenino. Una atribución dualista de características que no puede seguir manteniéndose. Es una lógica que no puede seguir manteniéndose, ni en su atribución gratuita a uno u otro sexo, ni en su dualismo simplificador, ni en su jerarquización interesada y relativa. Desde ella, funciones, lugares, características, son otorgadas según se perteneciera a uno u otro, en un ordenamiento referencialmente jerarquizado: el sexo masculino convertido en norma y criterio dejaba para el sexo femenino el papel de complemento referido que nunca pasaba, en la realidad, a ser a su vez el referente.

La categoría de complementariedad como categoría de comprensión de las relaciones entre sexos, por su génesis histórica y su aplicación, está radicalmente puesta en tela de juicio. La complementariedad sexual entre varón y mujer, no puede convertirse en categoría existencial que ordene todos los ámbitos de la relación entre ambos. Este modelo relacional que surge de aquel sistema de conocimiento y de sus "a-prioris lógicos" ya vistos, conlleva además una reducción de la persona -mujer y varón- a su morfología sexual que, aunque muy importante, no deja de ser una faceta de su personalidad e historia (11).

No se está abogando con ello por un hermafroditismo, negador de las diferencias sexuales, ni incluso de la complementariedad sexual entre varón y mujer, sino por un modelo antropológico que tenga en cuenta todas las dimensiones de la existencia humana, y que considere la sexualidad como una de ellas, ejerciendo y sufriendo influencia en/de las demás -permitiendo, así, asumir diferentes formas de vivir-

(11) Una de las obras claves es el libro de K.E. Borrensen, *Subordination and equivalence*. Cfr. el monográfico "Mujer-Mujer", *Concilium* 238 (1991).

transmitido (Lc 1,4) y sobre lo que se ha desarrollado –más o menos adecuadamente– todo lo demás.

3.1. Lectura de la Biblia: una experiencia ambivalente

A la hora de enfrentarse con la Biblia las mujeres han tenido experiencias encontradas. Hay quien ha experimentado la Biblia como el texto legitimador de la opresión a la que han sido sometidas (desde la minusvaloración como sexo hasta la justificación de la violencia doméstica y su sometimiento a ella sin queja alguna. Pero también existen mujeres, quienes a lo largo de la historia han experimentado la Biblia como una fuente de energía y de legitimación para sus luchas por la liberación y la dignidad.

Por ello, aunque algunas mujeres hayan abandonado la Biblia –considerándola como un material irrecuperable producto de una cultura patriarcal y nocivo para la salud física, psíquica y espiritual de las mujeres–, otras se han enfrentado a la tarea de cómo abordar su lectura y su utilización.

No es sencillo acercarse a unos textos fruto de un proceso de transmisión complejo y distantes de nosotros en el tiempo y en la cultura. No cabe un acercamiento ingenuo o fundamentalista sino crítico.

3.2. Modos de acercamiento a la Escritura

En esta tarea se ha recorrido un largo camino que comenzó hace siglos, pero que sólo desde fines del s. XIX se ha llevado a cabo de forma más sistemática, general y continua.

Muchas mujeres, a lo largo de la historia, se acercaron a la Biblia con espíritu crítico, cuestionando y discrepando de la interpretación habitual propuesta por los varones, los únicos cuya palabra y enseñanza era escuchada (Hildegarda de Bingen, Katherine Zell...). Sin embargo, fue en 1895 cuando Elisabeth Cady Staton, con un grupo de mujeres, comenzó una labor de reinterpretación desde la perspectiva de las mujeres de todos aquellos pasajes bíblicos considerados como denigrantes para el género femenino. El resultado fue la llamada *Biblia de las mujeres*, valiosa en cuanto símbolo aunque con muchos errores dada la baja cualificación académica de sus autoras (13). Fue el primer jalón en este camino.

(13) Las escasas mujeres con cualificación teológica (no hay que olvidar que las mujeres en Europa sólo pudieron acceder a las Facultades a mediados de este siglo) no se atrevieron a poner en peligro sus carreras académicas dedicándose a esos temas.

Ya en este siglo, en las postrimerías de la década de los sesenta y aceptando el reto de la segunda oleada del feminismo, las mujeres teólogas abordaron la tarea de comprobar si la Biblia era un documento totalmente patriarcal que no podía aportar nada a la humanización de las mujeres o si, por el contrario, contenía elementos liberadores, en cuyo caso se hacía necesario buscar el método más adecuado para acercarse a ella y utilizarla.

En los treinta años pasados desde el inicio de esta tarea, no se puede descubrir una evolución clara donde acabe una fase y comience otra. Se trata más bien de diferentes acercamientos o énfasis que difieren según las autoras, y que en algunos casos no son incompatibles. Se trata más bien de un proceso continuo en el que se van planteando y aceptando nuevos retos, nuevos interrogantes, como se verá más adelante.

En un primer momento las teólogas-exégetas se centraron sobre todo en los textos que hacían alusión a las mujeres: desde su dominio de las lenguas originales descubrieron traducciones sesgadas de forma desfavorable para las mujeres (14); sacaron a la luz textos y tradiciones sobre mujeres que a los intérpretes habituales de la Biblia habían pasado desapercibidas; volvieron a interpretar textos considerados negativos para el sexo femenino porque justificaban su subordinación (Gn 1-3; 1 Cor 14, 34-36...). Los resultados fueron ambiguos, en cuanto que en algunos casos se lograron interpretaciones más positivas, pero el consenso entre exégetas no fue unánime, o bien los textos se mostraron como piezas irremisiblemente patriarcales con un mensaje negativo para las mujeres.

Estas limitaciones dieron paso a otra fase en la que –aunque se siguió trabajando sobre textos de mujeres– las teólogas y exégetas comenzaron a preguntarse por el conjunto de los textos y cómo leerlos. En ese momento comenzó una reflexión muy diversificada según autoras que aún continúa y que ha ido haciéndose más compleja a medida que aceptaba el reto de nuevos planteamientos.

En esta segunda fase, caracterizada por la consideración de la Escritura en su totalidad y como Libro con significación para la comunidad creyente, se dieron –y siguen dándose– diferentes posiciones que tienen que ver con la formación de la autora: se dan diferencias entre

(14) Se ha hecho clásico el ejemplo tomado de Rm 16,7 donde Junia fue convertida en Juniano, sólo porque es calificada como apóstol, lo cual parecía inconcebible en el caso de una mujer. En el libro de L. Russell, *Feminist Interpretation of the Bible*, pueden encontrarse ejemplos de este trabajo.

teólogas y exégetas y también respecto a su procedencia comunitaria (católica o protestante).

Algunas autoras –teólogas y protestantes en su mayoría– propusieron establecer un principio general que guíase la lectura liberadora de la Biblia, de forma que constituyera una especie de instancia crítica sobre los textos patriarcales, llegando a discriminar –en una especie de Canon dentro del Canon– aquellos textos que realmente contribuían a la liberación del ser humano, según su conformidad con el principio general establecido: la Koinonia (comunidad) o plenitud a la que está llamada toda la creación (Russell); el principio profético constituido en crítica de toda utilización de Dios y de los seres humanos (Ruether); o bien los momentos fundacionales del judaísmo o del cristianismo y sus principios guía.

Sin embargo, al mismo tiempo, otras autoras –exégetas especializadas en Biblia– encontraron insuficiente esta perspectiva que ellas consideraban una especie de formación de un nuevo canon resumido, ni estaban de acuerdo con dejar fuera los textos negativos para las mujeres, sino que pensaban que había que asumírselos en una visión que permitiera “dar la vuelta” a su potencial opresivo. Y una forma de hacerlo era ver los textos opresivos para las mujeres como jalones negativos en el camino y la lucha de éstas por la liberación. Para estas autoras (Fiorenza, Trible...) las lectoras actuales deberían verlos como testigos de derrotas de unas mujeres a las que se sienten unidas en una solidaridad que traspasa fronteras y tiempos. En la Biblia se encuentran, desde esa óptica, adelantos y retrocesos en ese camino de liberación y humanización.

Es así como comienzan a plantearse las cuestiones sobre el Canon, la forma de entender la Escritura, su autoridad y su relación con el lugar desde el que es interpretada, y que pasa a adquirir una importancia capital. ¿Cómo ha de considerarse la Biblia? ¿Tienen todos los textos la misma autoridad? ¿Desde dónde se ha de juzgar su autoridad, su verdad y su capacidad liberadora o salvífica? Estas son algunas de las cuestiones que se suscitaron y que aún se están respondiendo.

Para E. Schüssler Fiorenza (15), y para toda una línea de interpretación y reflexión, frente a una consideración de la Escritura como arquetipo mítico fijado de una vez para siempre y destinado a ser repetido eternamente, debe abordarse su lectura como un prototipo his-

(15) Véase el título de su libro *Bread not Stones. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Teoría que después resumiría en la primera parte de su libro –convertido ya en un clásico– *En memoria de ella*.

tórico, abierta a transformaciones y fuente de alimento y vida para cada generación. Para ello elaboró un método de interpretación bíblica denominado "hermenéutica crítica feminista de liberación". Se trata de un método que asume los logros de los métodos historico-críticos, así como los planteamientos de la Teología de la Liberación y de la sociología del conocimiento (16).

Todo esto supone que el lugar hermenéutico, es decir el lugar desde el que se interpreta y el que da las claves para hacerlo, es la comunidad y en concreto la comunidad de las mujeres (17). En realidad, supone que la autoridad de la interpretación está en la comunidad y su vida en plenitud, no en la misma Escritura. Evidentemente a nadie se le escapan los problemas que se suscitan y que tienen que ver con la consideración y organización de la comunidad.

Es cierto que Estados Unidos ha marcado, durante estas décadas, un liderazgo en el acercamiento feminista a la Biblia, así como en el ámbito más amplio de la Teología Feminista. Las razones de que sus planteamientos, sus cuestiones y sus métodos hayan sido tan influyentes pueden haber sido tanto su potente mercado como su papel de pioneros en la enseñanza a/por la mujer. Sin embargo, hoy comienza a hacerse Teología Feminista en todo el mundo, y cada país —dependiendo de su contexto y de las tradiciones filosóficas— está produciendo obras muy interesantes que están llamadas a influirse mutuamente. Y así lo están haciendo claramente las teólogas latinoamericanas —y del Tercer Mundo en general— desde su implicación vital con la liberación de sus comunidades. Europa, por su parte, y desde su gran variedad de contextos comienza a presentar focos de trabajo sumamente interesantes (18). Por otra parte, las ciencias sociales y humanas están aportando, en la última década, unos conocimientos importantes y sumamente interesantes a la hora de abordar la interpretación de la Biblia.

(16) Cfr. E.S. Fiorenza, *Bread not stones*.

(17) Se ha criticado que las teólogas feministas hablen de la comunidad de mujeres (ekklesia de mujeres) y de su liberación como lugar hermenéutico de interpretación. Sin embargo, muchas autoras —y en concreto E.S. Fiorenza— han dicho muchas veces que la ekklesia de mujeres está formada por mujeres y varones. De hecho, para reforzar esta visión del patriarcado —auténtico adversario— como sistema de opresiones jerarquizadas tanto sobre mujeres como sobre varones, esta autora utiliza la grafía *ekklesia de wo/men*, de forma que se subraye la comunidad de personas (mujeres y varones) adultos y libres que deciden sobre los asuntos comunes. Cfr. E.S. Fiorenza, "God at work in our midst: From a Politics of identity to a Politics of Struggle", *Feminist Theology* 13 (1996) 47-72.

(18) Cfr. E. Tamez (ed), *Through her eyes: Women's theology in Latin America*. También el monográfico "Diferencia en solidaridad. Teologías feministas en diferentes contextos", *Concilium* 263 (1996).

La Teología Feminista, en su proyecto englobante u “holístico”, es un proyecto que pretende tomar en consideración a las mujeres –en toda su diversidad–, a los varones y a toda la creación.

Desde este modo de acercamiento a la Escritura, y en sintonía con ese proyecto englobante, se está dando, en los últimos años, una línea de evolución –aún en fase de exploración– hacia una apertura del Canon de los libros considerados como Escritura, y en los cuales puedan hallarse testimonios de la lucha por la liberación, elementos positivos y buena noticia.

Esta apertura se ha dado en varias direcciones: una de ellas, es la consideración de los escritos llamados “Apócrifos”; otra es la atención a textos significativos de otras religiones; una tercera son los textos que ofrecen algunas vidas (19). El riesgo de esta línea de evolución es grande. Se puede correr el peligro de dejar de ser una identidad que dialoga para pasar a ser una mezcla uniformadora.

CONCLUYENDO

La teología feminista se sitúa en un nuevo paradigma que asuma la diversidad (o diferencias recíprocas) como riqueza de una realidad compleja e interrelacionada, donde el dualismo no es el modo más adecuado para su recta comprensión. Un paradigma en el que la historicidad –que no es relativismo– es tomada en serio (es la traducción de nuestro artículo central de fe: la encarnación) traduciéndose en una interacción continua entre realidad y teoría.

En consecuencia, este paradigma conlleva a su vez una antropología más compleja y rica que considera que la persona no acaba nunca de hacerse y que es el resultado de varios factores, además del sexo. Todo ser humano es igual y es diferente. Igual en cuanto a sus derechos y oportunidades, diferente porque cada persona es un ejemplo de la diversidad humana fruto de la combinación de los diferentes factores que componen la vida y la biografía humana.

Desde este paradigma es lógico un acercamiento a los textos autoritativos cristianos que los considere como prototipos que pueden darnos luz, más que planos, recetas o manuales de instrucción. La vida va por delante imponiendo nuevas situaciones y problemas, los textos, las instituciones, están para servir a los hombres y mujeres en su búsqueda de una vida plena.

(19) Esta dirección está reflejada en la obra colectiva compilada por E.S. Fiorenza: *Searching the Scriptures I,II*.

La teología feminista pretende tomarse en serio estas premisas a la hora de hacer teología. En realidad se trata de una teología de la liberación que pretende dar un paso más.

* * *

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA DE REFERENCIA EN CASTELLANO

- Russel, L., *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press 1985 (Trad.cast. *Interpretación bíblica feminista*, Bilbao: DDB 1995).
- Schüssler Fiorenza, E., *Bread not Stones. The challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Beacon Press, Boston 1984).
- *In Memory of Her. A feminist theological reconstruction of christian origins*. New York: SCM Press 1983 (Trad.cast. *En memoria de Ella*, Bilbao: DDB 1988).
- *But she said. Feminist practices of biblical interpretation*. Boston: Beacon Press 1992. (Trad. cast. *Pero Ella dijo*, Madrid, Trotta 1997).
- Schüssler Fiorenza (ed), *Searching the Scriptures*. New York: Crossroad 1994.
- Collins, A.Y. (ed) *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, C.A.: Scholars Press 1985.
- Trible, Ph. *God and the rhetoric of sexuality*. Philadelphia: Fortress Press 1978.
- s– *Texts of Terror*. Philadelphia: Fortress Press 1984.
- Tamez, E. (ed). *Through her eyes: Women`s theology from Latin America*. Maryknoll: Orbis 1989.
- Loades, A., (ed) *Teología Feminista*. Bilbao: DDB 1997.
- M. Navarro (ed), *10 mujeres escriben Teología*, Estella: Verbo Divino 1995.
- Borrensen, K. E., *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Washington, D.C. 1981.
- Borrensen, K.E. (ed), *Image of God and Gender Models*. Oslo: Solum Forlag 1991.
- “Mujer-Mujer”, *Concilium* 238 (1996).
- “Diferencia en solidaridad. Teologías feministas en diferentes contextos”, *Concilium* 263 (1996).