

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**

**Se publica en coproducción
por los siguientes editores**

GOOI EN STICHT/Hilversum-Países Bajos
EDITIONS BEAUCHESNE/París-Francia
SCM PRESS LTD./Londres-Inglaterra
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG
Maguncia-Alemania
EDITRICE QUERINIANA/Brescia-Italia
VOZES/Petrópolis-Brasil

España (IVA incluido)	5.600 ptas.
Extranjero	
Europa	58 US \$
Otros países.....	65 US \$
Número suelto	
España	1.731/1.800 ptas.
Otros países.....	14 US \$

En estos precios están incluidos
los gastos de envío

Reservados todos los derechos. Nada de lo contenido en la presente publicación podrá ser reproducido y/o publicado mediante impresión, copia fotográfica, microfilme, o en cualquier otra forma, sin el previo consentimiento por escrito de la Stichting Concilium, Nimega (Países Bajos) y de Editorial Verbo Divino.

© Stichting Concilium y Editorial Verbo Divino, 1992

DISEÑO DE TAPA
HORIXE

FOTOCOMPOSICIÓN
EDITORIAL VERBO DIVINO

IMPRIME
GraphyCems

D.L.: NA. 93-1992

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**



276

JUNIO • 1998

LAS ESCRITURAS SAGRADAS DE LAS MUJERES



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) España
1998

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

LA FASCINACIÓN
DEL MAL 274 FEBRERO 1998

ÉTICA DE LA INGENIERÍA
GENÉTICA 275 ABRIL 1998

LAS ESCRITURAS SAGRADAS
DE LAS MUJERES 276 JUNIO 1998

¿EL FIN DEL MUNDO
ES PARA MAÑANA? 277 SEPTIEMBRE 1998

ENFERMEDAD Y
CURACIÓN 278 NOVIEMBRE 1998

PREGUNTAS NO
RESPONDIDAS 279 FEBRERO 1999

TRANSGRESIÓN DE
FRONTERAS 280 ABRIL 1999

LA NO ORDENACIÓN
DE LA MUJER Y LA
POLÍTICA DEL PODER 281 JUNIO 1999

LA FE EN UNA SOCIEDAD
DE GRATIFICACIÓN
INMEDIATA 282 SEPTIEMBRE 1999

2000: REALIDAD Y
ESPERANZA 283 NOVIEMBRE 1999

CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

A. van den Boogaard-Presidente	Nimega-Países Bajos
P. Brand-Secretario	Ankeveen-Países Bajos
W. Jeanrond	Lund-Suecia
D. Mieth	Tubinga-Alemania
C. Theobald, S.J.	París-Francia
M. Tomka	Budapest-Hungría

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Viena-Austria
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Virgilio Elizondo	San Antonio/Ts.-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Hermann Häring	Nimega-Países Bajos
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Werner Jeanrond	Lund-Suecia
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Zaire
Karl-Josef Kuschel	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
John Panagopoulos	Atenas-Grecia
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Cambridge/Ma.-EE.UU.
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill/Ma.-EE.UU.
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Miklós Tomka	Budapest-Hungría
David Tracy	Chicago/Ill.-EE.UU.
Marciano Vidal, C.S.S.R.	Madrid-España
Felix Wilfred	Madrás-India
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos

SECRETARÍA GENERAL

Mrs. E. C. Duindam-Deckers
Prins Bernhardstraat 2, 6521 AB Nimega-Países Bajos



Los editores deseamos dar las gracias por su gran ayuda a todos los colaboradores que han contribuido a la elaboración del proyecto final.

M. Pilar Aquino	San Diego-EE.UU.
R. Aguirre	Bilbao-España
W. Bassett	San Francisco-EE.UU.
P.F. Carneiro de Andrade	S. João del Rei, MG-Brasil
J.R. Chandran	Bangalore-India
K. Derksen	Utrecht-Países Bajos
F. Elizondo	Madrid-España
V. Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
I. Fischer	Graz-Austria
D.A. González-Montes	Salamanca-España
E. Green	Bari-Italia
M. Grey	Salisbury-Inglaterra
H. Häring	Nimega-Países Bajos
M.E. Hunt	Tubinga-Alemania
W.G. Jeanrond	Lund-Suecia
A. Jensen	Tubinga-Alemania
J.D. Magonet	Londres-Inglaterra
M.J. Mananzan	Manila-Filipinas
S. Marcos	Cuernavaca-México
N. Mette	Münster-Alemania
H. Meyer-Wilmes	Nimega-Países Bajos
R. Page	Edimburgo-Escocia
A. Pieris	Gonawala-Kelaniya-Sri Lanka
J. Riches	San José-Costa Rica
D. Singles	Lyon-Francia
S.W. Sykes	Cambridge-Inglaterra
Ch. Theobald	París-Francia
E. Wainwright	Banyo-Australia
J.T. Walsh	Gaborone-Botswana
F. Wilfred	Chepauk-Madras-India

La Sra. Monique Cadic era responsable de Beauchesne Éditeur en 1974, cuando *Concilium* proyectaba terminar con su difusión en lengua francesa.

A petición del presidente de la Fundación Concilium, el Sr. Anton van den Boogaard, se tomó la decisión de continuar con la edición francesa.

El pasado 23 de abril, la Sra. Monique Cadic falleció tras una larga enfermedad.

Los que la conocieron recordarán su dinamismo y su alegría de vivir.

Compartimos la tristeza de todos en Beauchesne Éditeur.



CONTENIDO

LAS ESCRITURAS SAGRADAS DE LAS MUJERES

Elisabeth Schüssler Fiorenza: <i>Editorial</i>	7
--	---

1. Las experiencias de las mujeres con las Escrituras Sagradas

1.1. Ivone Gebara: <i>¿Qué Escrituras son autoridad sagrada? Ambigüedades de la Biblia en la vida de las mujeres de América Latina</i>	15
1.2. Joanna Dewey: <i>De las historias orales al texto escrito</i>	31
1.3. Karen L. King: <i>Canonización y marginación: María de Magdala</i>	43
1.4. Amina Wadud: <i>A la búsqueda de la voz de la mujer en la hermenéutica del Corán</i>	55
1.5. Musa W. Dube-Shomanah: <i>Escritura, feminismo y contextos poscoloniales</i>	67

2. Las palabras sagradas de las mujeres

2.1. Elsa Tamez: <i>La vida de las mujeres como texto sagrado</i>	83
2.2. Joan M. Martin: <i>La literatura sagrada de la mujer: los relatos de esclavos y la ética feminista</i>	93
2.3. Saroj Nalini Arambam Parratt: <i>Las mujeres como fuente de Escritura oral en una sociedad asiática</i>	105
2.4. Yuko Yuasa: <i>Representación de textos sagrados</i>	115

2.5. Bonna Devora Haberman: <i>Praxis-exégesis: una hermenéutica feminista judía</i>	127
--	-----

3. Reflexión conclusiva

Kwok Pui-lan: <i>Reflexiones sobre las Escrituras Sagradas de las mujeres</i>	143
---	-----

EDITORIAL

Este número de teología feminista de la revista *Concilium* explora en su primera parte las experiencias de las “mujeres y hombres” (*wo/men*¹) en su empeño por sobrepasar las fronteras escriturísticas y las pretensiones de autoridad y por superar las relaciones problemáticas de las mujeres con los cánones y Escrituras hegemónicos. En la segunda parte explora las palabras y prácticas de las “mujeres y hombres” en cuanto son sagradas, y vuelve a exigir el poder de las memorias, palabras, tradiciones y textos de las mujeres como patrimonio permanente y pan sustentador en las luchas por la liberación y la transformación. Sin embargo, el presente número no pretende ser precisamente otra colección más de ensayos sobre hermenéutica bíblica feminista. No, sino que lo que pretende es ampliar teóricamente el debate, de tal manera que la labor feminista crítica influya en los cánones escriturísticos –de intensa corriente masculina– de las diversas religiones del mundo y que se contemplen también las nuevas exigencias feministas del poder sacro de las “mujeres y hombres” para dar nombre.

Desde sus comienzos, la teología feminista cristiana luchó con la autoridad y la interpretación bíblica. Mientras que algunas feminis-

¹ Escribo [en inglés] *wo/men* [“mujeres y hombres”] para indicar el carácter problemático del significante *woman* [“mujer”] y para usar el término como inclusivo de los *men* [“hombres”]. En los denominados sistemas inclusivos androcéntricos/kiriocéntricos, las *wo/men* [“mujeres y hombres”] tienen que “pensar” siempre “dos veces” para dar a entender a qué se refieren. Este modo de escribir invita a los lectores varones a aprender cómo “pensar dos veces” y a juzgar cuándo se les dirige a ellos la palabra.

tas rechazaron la Biblia como totalmente patriarcal, otras insistieron en que la Biblia es un recurso en la lucha por la liberación. Sin embargo, el presente número no está diseñado deliberadamente como un proyecto de hermenéutica *bíblica*, porque tal cosa limitaría el alcance y la perspectiva al canon de las religiones bíblicas. No, sino que hemos elegido el título de *Las Escrituras Sagradas de las mujeres* para exponer un enfoque más global e interactivo de los textos sagrados. De ahí que el número trate de explorar escritos y tradiciones que las "mujeres y hombres" autorizaron o rechazaron en el pasado y en el presente como sus propias "escrituras sagradas". Trata de explorar cómo las Escrituras se convirtieron en sagradas para las "mujeres y hombres" (*wo/men*) y cómo palabras de las "mujeres y hombres" llegaron a ser Escritura para otras "mujeres y hombres".

Un enfoque feminista crítico, argumentan las autoras de los artículos, no puede permanecer dentro de las fronteras del texto escrito o del canon. No, sino que ha de sobrepasar el paradigma canónico textual, porque la selección canónica de algunos escritos como canónicos y la exclusión de otros ha co-optado, ha silenciado o ha marginado otras voces y visiones que no resultaban aceptables para el grupo dominante que llegó a ser identificado como "ortodoxo". En todo ello, la canonización de los textos negó a las mujeres la autoridad sagrada de la palabra. Una hermenéutica feminista, integrada por muchas voces, no puede aceptar las fronteras religiosas exclusivistas que se fijaron por el proceso de canonización, ni puede aceptar la exclusión de las mujeres de la teología y de la interpretación bíblica. Consiguientemente, una teología feminista crítica de la liberación tiene que ser canónicamente sobrepasadora y, por tanto, debe rehuir una autolimitación *bíblica*.

El término "Biblia/bíblico" connota generalmente el concepto protestante de textos revelados que sirven como el lugar primario para la enseñanza autoritativa. Para evitar tales comprensiones autoritarias occidentales, una perspectiva comparativa de las religiones ha tratado de desarrollar la noción de Escritura como una categoría relacional/contextual. Semejante conceptualización contextual de los escritos sagrados que no se derive de las comprensiones occidentales de la Biblia sino de la función de los textos sagrados en las religiones históricas, se refiere a las clases de experiencias religiosas y a la dinámica de las relaciones que las "mujeres y hombres" (*wo/men*) han tenido con respecto a los textos especialmente sancionados.

Miriam Levering describe las "escrituras" como "una clase especial de palabras verdaderas y poderosas, formadas según las vías en

que esas palabras particulares son recibidas por las personas y las comunidades en su vida común" ². Tal concepción genérica de las "escrituras" problematiza la noción occidental de Escritura como forma singularísima que ofrece una historia sagrada o una instrucción moral, y favorece la idea de prestar atención a las relaciones entre las personas y sus textos. Es un desafío a la suposición de que las Escrituras están fijadas y recopiladas en cánones. Subraya la porosidad e inestabilidad de las fronteras escriturísticas y crea la conciencia de que de vez en cuando se crean nuevas formas escriturísticas o semi-escriturísticas.

Más aún, la interpretación feminista no puede conceptualizar su proyecto como un proyecto *bíblico*, porque la Biblia ha servido no sólo para mantener a las "mujeres y hombres" en su *status* de seres subordinados, sino que ha sido además instrumento de colonización y deshumanización. Puesto que el *ethos* de la teología crítica feminista de la liberación es inclusivo, ecuménico y multicultural, esta teología no podrá limitarse a los escritos bíblicos canónicos, no podrá aceptar las pretensiones de autoridad de Escrituras y tradiciones androcéntricas, ni podrá centrarse exclusivamente en la enseñanza de la Biblia. No, sino que sitúa en el centro de la atención la autoridad de las "mujeres y hombres", sus medios de acción y sus necesidades espirituales. Insiste en que la "revelación" se dio para la salvación de todas las "mujeres y hombres" sin excepción. Por tanto, como señalé en mi obra *Searching the Scriptures* ("Escudriñando las Escrituras") ³, una investigación escriturística feminista que sea sobrepasadora tiene que adoptar un doble enfoque crítico: tiene que investigar las Escrituras como alguien indagaría en la escena de un crimen, y tiene que buscar en ellas la "moneda sagrada" de las tradiciones liberadoras perdidas y de sus posibilidades que nunca llegaron a realizarse.

El acentuar las relaciones entre las Escrituras y las personas, más bien que la autoridad y la normatividad del canon, subraya que las Escrituras deben considerarse como manifestaciones históricas contingentes, que han de reinterpretarse en situaciones incesantemente nuevas. Tal enfoque puede prestar atención a los diversos modos de recepción y a las diferentes vías de escriturización que determinan

² Miriam Levering, "Introduction", en: M. Levering (dir.), *Rethinking Scripture. Essays from a Comparative Perspective*, State University of New York Press (1989), p. 2.

³ Elisabeth Schüssler Fiorenza (dir.), *Searching the Scriptures*, dos vols., Crossroad (Nueva York 1993/1994).

el poder de tales textos especialmente sancionados. Más aún, al sustituir *Biblia por Escrituras*, el presente número trata también de expresar la relación ambivalente que las personas marginadas tienen con la Biblia. No sólo es consciente de que el proceso de canonización seleccionó aquellos textos que eran aceptables para las comunidades hegemónicas y para el liderazgo ejercido en las religiones bíblicas, sino que además cree que la autoridad canónica está influida por el “género” o, mejor dicho, está kiriarquizada⁴, por cuanto quedó establecida en y por el silenciamiento y la exclusión de escritos efectuados por las “mujeres y hombres” y por otras personas marginadas. En consecuencia, una hermenéutica feminista crítica no concede privilegio alguno a la palabra escrita, sino que trata de valorar las tradiciones de las “mujeres y hombres”, que con frecuencia son en su mayoría tradiciones orales.

En una palabra, este número de *Concilium* no sólo trata de explorar las relaciones problemáticas de las mujeres con los cánones hegemónicos, sino que también quiere exigir el poder de “la palabra” como el patrimonio de los desposeídos en las luchas por la liberación y la transformación. Las teólogas feministas no sólo han reclamado una interpretación crítica de las Escrituras, sino también una afirmación de la autoridad y medios de acción para declarar nuevos textos sagrados. Esta autoridad y estos medios de acción son plurivocales y plurifocales.

Las teólogas feministas de todos los colores étnicos y religiosos no sólo trataron de desarrollar nuevos métodos de interpretación sino que además buscaron nuevas Escrituras. Las especialistas en cuestiones de la mujer han vuelto a reclamar que escritos de las “mujeres y hombres” negras sean declarados escritos sagrados, mientras que las teólogas *mujeristas* han declarado que las vidas de las “mujeres y hombres” son textos sagrados, a la vez que las teólogas “mujeres y hombres” de Asia han contextualizado la Biblia con las Escrituras Sagradas de las grandes religiones asiáticas. Las “mujeres y hombres” africanas e indígenas acentúan la importancia de la transmisión oral de sus tradiciones sagradas. Otras han tratado de

crear un “Tercer Testamento” recopilando historias contemporáneas reveladoras de las “mujeres y hombres”, han exigido la inclusión de las Escrituras de todas las “mujeres y hombres” del mundo, y no precisamente las de las “mujeres y hombres” occidentales, y han problematizado las tensiones existentes entre las comprensiones bíblicas de los judíos, los musulmanes y los cristianos. Lo más importante de todo es que las teólogas feministas de diversas persuusiones teóricas y religiosas han reconocido que su comprensión de las Escrituras Sagradas depende no sólo de sus propias convicciones religiosas, sino también de sus ubicaciones religiosas “denominacionales”.

Finalmente, quiero agradecer a la profesora Kwok Pui-lan, en nombre del Consejo Editorial de *Concilium*, su excelente voluntad para realizar la función de editora invitada para el presente número. Le estoy muy agradecida porque nos ha dedicado su valioso tiempo y su energía intelectual para llevar adelante este proyecto. Sin sus ideas críticas y su activa labor, este número no habría visto la luz.

Esperamos que este número inicie un rico diálogo feminista interreligioso sobre las Escrituras Sagradas. Es un diálogo que apenas se ha puesto en marcha, aunque todas somos conscientes de que se tratará sólo de un comienzo. Algunos de los artículos que habíamos proyectado no llegaron a materializarse. Otros no se escribieron, porque no encontramos una autora o autor que asumiera la tarea de hacerlo. Sin embargo, creemos que el presente número es un buen comienzo y un paso hacia delante en la buena dirección, que testimonia las relaciones críticas, plurivocales y plurifocales de las “mujeres y hombres” con las Escrituras Sagradas, ya sean escritas u orales.

(Traducido del inglés por Constantino Ruiz-Garrido)

⁴ He acuñado el neologismo “kiriarquía” (*kyriarchy*) (derivado del griego y que significa “el gobierno del *kyrios*”, es decir, del Señor/Dueño/Padre/Marido; en alemán *Herr-schaft*) para comunicar que los textos y las tradiciones no son precisamente androcéntricos sino kiriocéntricos, es decir, que se hallan expresados en interés de la élite de varones cultos occidentales y blancos. El “género”, como instrumento de dominio, se conjuga siempre con los factores de raza, clase social, cultura, edad y colonialismo.

1. LAS EXPERIENCIAS DE LAS MUJERES CON LAS ESCRITURAS SAGRADAS

¿QUÉ ESCRITURAS SON AUTORIDAD SAGRADA? AMBIGÜEDADES DE LA BIBLIA EN LA VIDA DE LAS MUJERES DE AMÉRICA LATINA

Introducción

Muchas veces las viejas cuestiones que las/los estudiosas/os de las Sagradas Escrituras continúan formulando parecen sorprender a quien las oye y a quien intenta responderlas. Fue esta la sorpresa que provoqué cuando, con motivo de este artículo, pregunté a varias mujeres de tradición cristiana sobre la influencia y autoridad de la Biblia en sus vidas.

La pregunta parecía extraña e inesperada. Es como si las obligase a pensar en algo que no estaba presente en el universo inmediato de

* IVONE GEBARA. Profesora de Filosofía y Teología. Miembro y profesora del CESEP (Centro Ecuménico de Servicio a la Educación Popular). Miembro del NEMGE (Centro de Estudios sobre las Mujeres y Cuestiones de Género, Universidad de São Paulo). Investigadora en el CNPQ (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico). Religiosa de la Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora.

Libros y artículos publicados en diferentes revistas teológicas internacionales y brasileñas: *Vida Religiosa. Da teologia patriarcal à teologia feminista. Um desafio para o futuro*, Ed. Paulinas, São Paulo 1992; "The face of Transcendence as a Challenge to the Reading of the Bible in Latin America", en *Searching Scriptures*, Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), Crossroad, Nueva York 1993; *Trindade, coisas velhas e novas. Um ensaio ecofeminista*, Ed. Paulinas, São Paulo 1994; *Teología a ritmo de la mujer*, San Pablo, Madrid 1995; *Teología ecofeminista*, Ed. Olho D'Água, São Paulo 1997.

Dirección: Rua Luiz Jorge dos Santos, 278, Tabatinga, 54756-380 Camaragibe, PE. (Brasil).

sus preocupaciones cotidianas. La pregunta parecía salir de un baúl de “antiguallas” olvidadas que parecen no tener utilidad inmediata. Tras la incomodidad inicial, la pregunta fue retomada y provocó reflexiones más allá de sí misma.

La primera sorpresa de algunas mujeres del medio popular fue el hecho de que mi pregunta sobre la Biblia apareció ligada a la cuestión de la autoridad. Pregunté si la Biblia tenía autoridad en sus vidas. Pero, para ellas, unir Biblia a autoridad parecía algo bastante extraño. Autoridad para muchas de ellas está ligada a un poder exterior ejercido sobre sus vidas, a una fuerza coercitiva e incluso a la autoridad policial. La Biblia parecía diferente y en parte fuera de esas experiencias. La mayoría de las mujeres católicas romanas con las cuales conversé tenía poco conocimiento de la Biblia¹. Lo poco que sabían procedía de los textos oídos en las misas del domingo e incluso así conocían partes de historias y confundían unas con otras. En realidad, no tenían un conocimiento propiamente dicho de la Biblia y, como me dijo una de ellas, “si no conozco algo, este algo no puede tener una verdadera autoridad sobre mi vida”.

En otra conversación con otro grupo con más formación religiosa, algunas mujeres se acordaron de las respuestas tradicionales que habían aprendido en su juventud, respuestas que se referían a la Escritura como la “Palabra de Dios” que tiene total autoridad sobre nosotros. Otras del mismo grupo quedaron indecisas y mostraron vacilación ante la pregunta. Buscaban responder con las nuevas marcas del feminismo en su cuerpo, pero no llegaban a una claridad sobre su referencia actual a la Biblia. Otras también se decían cristianas, pero sin hábito de leer la Biblia ni de considerarla autoridad en su vida. Y otras incluso, en general de las Iglesias protestantes, afirmaban la importancia de la Biblia para buscar respuesta a sus preguntas sobre el sentido de la vida. Me impresionó el hecho de que algunas, particularmente de las Iglesias pentecostales, insistieran en el hecho de que la Biblia les daba respuestas sobre la vida después de la muerte y que estas respuestas eran importantes para llevar adelante la vida presente.

De las mujeres con las cuales conversé sólo dos habían hecho los cursos del CEBI (Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos), que, sin duda, han ayudado a muchas mujeres en América Latina a reflexio-

¹ Ver en la misma línea: Ada María Isasi-Díaz, “La palabra de Dios en Nosotras - The Word of God in us”, en *Searching Scriptures*, Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), Crossroad, Nueva York 1993, pp. 86-97.

nar sobre su vida y su compromiso sociopolítico. Probablemente si mi conversación hubiese tenido lugar con ellas, parte de los resultados de esta encuesta informal hubiera sido diferente. Sin embargo, elegí conversar con las mujeres que, según mi parecer, representan a la mayoría. Ellas me hicieron pensar en aspectos más allá de la Biblia que probablemente otras mujeres más ligadas a las estructuras eclesásticas no habrían provocado. Por eso, este artículo está marcado por muchos límites y expresa puntos de vista limitados, pero, en mi opinión, puntos de vista que es interesante repetir sobre todo cuando se quieren rescatar aspectos importantes de la vida de las mujeres del medio popular.

La conversación variada que tuve con diferentes grupos se inició la mayoría de las veces con un interesante diálogo sobre lo que era autoridad y sobre quién tenía autoridad sobre la vida de la gente.

Las mujeres con las cuales conversé pertenecen a diferentes grupos sociales, desde mujeres de barrio popular con un cierto liderazgo hasta mujeres universitarias con buena formación religiosa.

Lo que comparto en este artículo es una mezcla de experiencias de charlas diversas, mezcladas con mi propia reflexión. Estas charlas me alimentaron y me hicieron pensar, y de ellas me viene la inspiración y los ingredientes para preparar y ofrecer este “pan” común. Que sea sabroso y pueda alimentar nuestra hambre de conocimiento, de justicia y de ternura.

I. ¿Cuál es el origen de la autoridad?

¿Realmente tiene la Biblia autoridad para las mujeres? En el caso de que la tenga, ¿de qué tipo sería esta autoridad?

En mis conversaciones percibí que, para la mayoría de las mujeres, había una distinción entre autoridad aceptada y autoridad impuesta. Había igualmente una afirmación contundente del yo personal como autoridad. Las distinciones no fueron muy precisas ni muy delimitadas, pero sugieren experiencias vitales, ricas de sentido. Intentaré aproximarme a las ideas sugeridas y reflexionar sobre su contenido.

1. Autoridad aceptada

La autoridad aceptada parece ser aquella que se basa en la reciprocidad de las relaciones. En ese sentido, la persona participa de la

“creación” de este tipo de autoridad. Es una autoridad que se ejerce porque yo permito que ella exista para mí. Y ella existe para mí porque existo de cierta forma para ella. Este tipo de autoridad puede tener dimensiones interpersonales y colectivas marcadas por una responsabilidad compartida.

A ese respecto algunas mujeres hablaban de la autoridad de la amistad y de la autoridad de las relaciones afectivas o amorosas. En esas relaciones, la palabra de la otra o del otro tiene valor, debe ser respetada porque su vida es importante para nosotros. La autoridad se “crea” o se realiza a partir de una apreciación valorativa, de un “querer bien” que se instaura en la relación.

La otra persona se hace autoridad porque de cierta forma yo consiento. Hay un compromiso o una complicidad que se crea en la relación.

Igualmente, la autoridad aceptada está marcada por la reciprocidad, particularmente en la forma de decisiones tomadas en conjunto, en el intercambio de saberes o en el intercambio afectivo. Es una autoridad basada en la responsabilidad asumida en común. A pesar de las dificultades presentes en todas las relaciones humanas, este tipo de autoridad parece aproximarse más a lo cotidiano de muchas mujeres o simplemente al sueño que ellas tienen con relación al cultivo de su vida familiar y profesional.

Percibí también, en esa misma perspectiva, que ciertas músicas, ciertos cuadros o ciertos libros tienen autoridad sobre nosotros. Ellos nos impresionan tanto que son capaces de llegar a nuestras entrañas y a nuestros sentimientos. Mantenemos con ellos, con algunos durante cierto tiempo, una relación de autoridad afectiva. Y cuando la autoridad es afectiva, se hace capaz de alimentar buenas relaciones, de provocar ciertos comportamientos e incluso de mover el cuerpo para realizar ciertas acciones. Se establece una complicidad movilizadora. Es como si la obra de arte, en sus diferentes expresiones, despertase en nosotros sentimientos escondidos, deseos dormidos, sueños o esperanzas. Es como si ella orientara la vida en ciertas direcciones, nos enseñara algo, confirmara nuestros caminos y, se devolviera, a veces, el eco de nuestra voz, la expresión de aspectos importantes de nuestra vida. La obra parece expresar aquello que queremos expresar. En cierta forma sustituye a nuestra palabra o la manifiesta. A través de ella podemos decir que es esto lo que sentimos o vivimos.

La “autoridad aceptada” no es siempre productora de acciones justas, buenas y solidarias. En un primer momento, la autoridad no puede ser limitada a un análisis de tipo moralista. Intentamos descri-

birla, captar su sinuosidad, su belleza y sus contradicciones en nuestra vida. Lo importante es pensar en la relación que se establece entre la obra y quien la admira y acoge. Esta relación está llena de ambigüedades, paradojas y riquezas. Está marcada por la aceptación de lo “diferente” en nosotros, pero también de lo “semejante”, de aquello que confirma los pasos de nuestra vida y nos ayuda a seguir adelante.

Muchas veces, como sabemos, lo diferente que nos atrae tiene una autoridad especial sobre nosotros. Esto significa que nosotros nos dejamos atraer por los sentimientos o ideales que provoca, sin oponer resistencia. Por eso decimos que estamos “enamoradas” de esta persona o de este trabajo o de este libro o de este cuadro. Y esta pasión es profundamente movilizadora.

Un comportamiento común ante lo “diferente”, particularmente ante aquello que nos parece extremadamente bello e incluso “superior”, es admirarlo y al mismo tiempo afirmarlo en su relación con nosotros. Esta afirmación con relación a nosotras se da frecuentemente en forma de exaltación de la grandeza del otro(a) y, al mismo tiempo, exaltación de la pequeñez del admirador o admiradora. Es semejante a la admiración del discípulo ante la sabiduría de su maestro, o del poeta ante su musa inspiradora.

Grandeza y Pequeñez parecen atraerse y legitimarse. La pequeñez de uno legitima la grandeza de la otra(o) y viceversa. De la misma forma la belleza de uno parece subrayar la fealdad del otro o poner más de relieve los vicios de otros.

Muchas obras de arte de gran belleza expresan la violencia y la fealdad de ciertas situaciones. La belleza de la expresión de la tragedia humana puede así denunciar la injusticia. Por eso la expresión de la injusticia puede hacerse obra de arte cuando es mostrada por la inspiración de un(a) artista que la expresa con maestría.

Esta lectura ético-estética en un primer momento parece encerrar una gran dosis de dualismo y una buena dosis de concepción jerárquica de las relaciones humanas en la medida en que acentúa oposiciones. Sin embargo, en un segundo momento, ésta revela la mezcla y la ambigüedad presente en la propia existencia humana, y el captarla es de importancia capital.

Percibo que esta ambigüedad es vivida por algunos grupos de mujeres en su relación con los personajes y con las múltiples situaciones que constituyen las Escrituras Sagradas.

La idealización de la historia pasada o de la vida de algunos personajes sirvió, por un lado, como forma de opresión de personas y

grupos, y por otro, sirvió de "pretexto" de liberación. Todo depende de la historia personal y contextual de quien se aproxima al texto. Como me decía una mujer muy interesada en la Biblia: "en ella me reconozco a veces fuerte y a veces oprimida". No hay leyes absolutas para verificar la influencia de una obra sobre quien la aprecia. Hay, sí, una polivalencia que se instaura dependiendo de la diversidad de situaciones y de la relación de los diferentes grupos con un texto, una obra o una persona.

Otro comportamiento común ante lo "diferente", "aquello" que interpela, es el diálogo. En el fondo, el texto o la obra de arte, incluyendo aquí el cine, la fotografía y la televisión, es un pretexto para el diálogo. Este diálogo tiene una forma particular. El otro, la otra, la obra son un dato importante, pero el papel más importante es el del sujeto que se abre a este encuentro. En el fondo ella o él contemplan, analizan lo que ven o lo que leen siempre en relación con su propia vida. El papel de la subjetividad denuncia la pretensión de objetividad de las ciencias y de su autoridad. Es como si la balanza del diálogo pesase más de un lado que de otro. La interpretación acentúa más la vida de quien interpreta, de quien provoca el diálogo, de quien busca las salidas en el presente. Es como si el intérprete o la intérprete tomase su propia vida como criterio de interpretación. En ese sentido, por ejemplo, se podría decir que el/la lector/a de la Biblia tiene autoridad sobre ella.

La "autoridad aceptada" pretende ser crítica con los sistemas autoritarios y dominadores que se fundan en una concepción de autoridad "sobre" la gente. Y en ese particular se incluye también la Biblia.

2. Autoridad impuesta

La autoridad impuesta es la autoridad no elegida afectivamente. Es la autoridad reguladora de las relaciones sociales. Es la autoridad sobre la gente; tiene fuerza coercitiva y se tiene que aceptar en la convivencia grupal e incluso en las relaciones interpersonales para algunas personas.

En ese sentido, tener autoridad es desarrollar una relación de poder que tiene diferentes calificativos y matices. La autoridad impuesta revela las trampas del poder que se hace autoridad sobre los otros. Las mujeres, a partir de su propia experiencia denuncian aspectos diferentes de los laberintos del poder, porque los conocen a partir de su propia vivencia.

Hay quienes usurpan el poder e imponen su autoridad sobre las (los) demás.

Hay quienes, por los motivos más distintos, entregan su vida en manos de otros y se relacionan con ellos de forma sumisa o autoritaria. Es como si necesitasen de la ley que proviene del "otro" para existir. Es como si la autoridad les pesase y se volviese un fardo insopor-table.

Hay quienes llaman a la autoridad "servicio" a los más elevados ideales de la humanidad y buscan en la Biblia legitimación para ejercerla. En ese sentido, diferentes grupos de mujeres vienen denunciando las trampas del poder "servido" sobre todo cuando éste es legitimado por una ideología religiosa que busca en la Biblia la pureza de esta forma de poder. El poder religioso patriarcal muchas veces se presenta como "poder servicio" y enmascara así las amarras que sutilmente introduce en la vida de las mujeres. Por esta razón, precisa de ser analizado a partir de los efectos reales de su acción sobre la vida de las personas.

De todo esto se puede decir que la Biblia no se sitúa ni como autoridad acogida ni como autoridad impuesta para la mayoría de las mujeres de grupos populares. Pero lo que la hace autoridad es la fuerza de quien la utiliza con autoridad. La autoridad viene directamente de quien la interpreta según sus necesidades, su formación religiosa o su ideología. Ella es texto pretexto, ella es "instrumento", ella es historia pasada continuamente reactualizada en vista de necesidades actuales.

En este particular, mi percepción no corresponde a la de Pablo Richard que parece insistir en el hecho de que la lectura comunitaria de la Biblia en América Latina asume la "dimensión cultural, de género y ecológica del Pueblo de Dios". Y aún más, afirma que la interpretación hecha por las comunidades se realiza "en la tradición de las Iglesias y bajo la conducción del magisterio eclesial"². Esta afirmación no corresponde a mi experiencia ni la experiencia de muchas compañeras. ¿No estaremos aún en la misma estructura jerárquica de control ideológico? ¿Y dónde quedan las mujeres para él? Donde se sitúa su autonomía en relación con una tradición patriarcal que las marginó y oprimió. El autor hace alusión, al final de su artículo a la

² Richard, Pablo, "Hermenéutica de la Liberación: teoría para una lectura comunitaria de la Biblia", en PASOS, Editorial DEI, San José, Costa Rica, número especial 5/1995, pp. 37-43.

“perspectiva de la mujer en la interpretación de la Biblia sin, mientras tanto, sacar las consecuencias con relación a la novedad introducida por la hermenéutica feminista.

3. *El yo personal como autoridad*

Reflexionar sobre la autoridad llevó a algunas mujeres a descubrir en ellas mismas la fuente de la autoridad sobre sus vidas. Si por un lado es preciso recordar el carácter relacional y frágil en nuestra existencia, por otro es preciso subrayar la importancia de estos descubrimientos como paso para la acción de la autonomía de las mujeres.

A la pregunta “¿quién es autoridad para ti?”, la respuesta más frecuente, a pesar de algunas vacilaciones, fue: “en primer lugar, yo misma”.

Confieso que la respuesta me impresionó por su fuerza y contextualización, sobre todo de la boca de algunas mujeres. Es como si ellas revelasen lo obvio, aquello que forma parte de su vida cotidiana. El argumento más contundente se basaba en el hecho de que la mayoría habían asumido prácticamente solas la educación de sus hijos y la lucha por la supervivencia.

Esta pregunta fue dirigida a mujeres de más de 40 años y con un bagaje de vida marcada por mucho sufrimiento y lucha. Es como si en la confrontación cotidiana con los diferentes acontecimientos el “yo” pudiese afirmarse como autoridad para sí mismo. Algunas más familiarizadas con las Escrituras ilustraban su autoridad personal con algunos textos de la Biblia, como si la memoria de lo que habían oído confirmase sus experiencias. El recuerdo del pasado, de historias oídas, de versículos de salmos, de frases del Evangelio ilustraban su relato y daban una cierta legitimación a su interpretación.

Por ejemplo, una mujer, hablando de la dificultad de educar a los hijos, decía: “¿No es verdad, como dice la Biblia, que todo lo que hacemos está mezclado de salvado y de trigo?”

Otra decía, después del relato de un conflicto en la Iglesia entre algunas mujeres y el pastor: “esta historia de que las mujeres no pueden hablar en la Iglesia ya está en la Biblia. La injusticia con las mujeres es demasiado vieja”. Y finalmente otra concluía, después de constatar la dificultad de mejorar las condiciones de vida de los pobres: “Creo que esta historia de nuevo cielo y nueva tierra no va a aparecer tan pronto”.

Llamo informal a este uso de la Biblia. En este sentido, la autoridad de la Biblia, cuando ésta es usada, es ilustrativa o incluso sirve para dar ejemplos, confirmar posturas, recordar una sabiduría antigua. Son pedacitos de historia, proverbios, dichos que se mezclan con el tejido de la historia presente. No hay una referencia formal, un conocimiento detallado de los libros de la Biblia ni de la historia concreta vivida por sus personajes. En el fondo, la Biblia no está directamente ligada al campo de las necesidades vitales de las mujeres, particularmente de aquellas que luchan por la supervivencia. De la misma forma no se critica a la Biblia y no se habla de la Biblia como de un libro patriarcal. Simplemente, la vida diaria no lleva directamente a buscar en la Biblia salidas para las dificultades que se viven en lo cotidiano.

Para ser más precisa me gustaría recordar que las referencias informales a la Biblia se mezclan igualmente con otras referencias. Por ejemplo, a la música popular, a personajes de un programa de televisión que fue un éxito y que llegó a los corazones de mucha gente, a ciertos acontecimientos en el barrio tomados como ejemplo de cosas justas o injustas. Me acuerdo de una mujer que aconsejaba a otra y le decía: “¡No vayas a hacer como María, la de la novela de las siete!”

Mientras tanto, la referencia más frecuente está ligada a los consejos que las madres y las abuelas daban a sus nietas. La referencia a la figura de la madre me pareció la más fuerte. Me acuerdo de una mujer que decía: “esta forma de tratar a la gente la aprendí de mi madre”. Y otra decía: “yo preparo la carne como me enseñó mi abuela”.

Esta fuente de autoridad parece estar creciendo como una especie de “nueva cultura” y nueva ética construidas por las mujeres.

II. *La ilusión del poder religioso*

Si por un lado afirmo la existencia de un nuevo sentido de poder y de autoridad en los grupos de mujeres, por otro quiero subrayar las ilusiones que el poder religioso hoy parece todavía mantener para sí mismo.

Cada vez estoy más convencida de que aquellos que detentan el poder religioso institucional se refieren muchas veces a una idea imaginaria del pueblo, a un pueblo como a ellos les gustaría que fuese. Y esta idea es a veces la de un pueblo sumiso a las enseñanzas de la Biblia y otras veces la de un pueblo aún lejos del espíritu del

Evangelio. Los que detentan alguna forma de poder en las Iglesias serían los responsables de su evangelización o de su conversión. Además, estarían investidos del poder de guiarlos hacia el camino del bien como si fueran "ovejas indefensas" necesitadas de pastores.

A partir de la teología de la liberación, algunos intelectuales de las diferentes Iglesias pasaron a hablar de la Biblia como una referencia fundamental para la vida cotidiana de los pobres, un instrumento de lucha para la liberación o una luz que ilumina la historia de los pobres. Si de hecho el movimiento bíblico fue significativo en casi todos los países de América Latina, es preciso acompañar esta constatación con la pregunta: ¿cuál es la Biblia que fue y es luz para los pobres?, ¿quiénes son estos pobres?

1. *Hermenéutica feminista como política*

Hoy, con el desarrollo del movimiento feminista en sus más variadas expresiones, es preciso preguntar cómo esta luz (la Biblia) ilumina la vida de estos pobres cuando estos pobres son mujeres. Creo que la hermenéutica de la teología de la liberación no contempló suficientemente la situación de opresión de las mujeres ni recurrió al concepto de "género" para entender las injustas relaciones de poder entre hombres y mujeres. En este particular entra la contribución de la hermenéutica feminista de la Biblia. Se trata de una hermenéutica en primer lugar política, dado que entra en la batalla de la interpretación de los textos sagrados con un objetivo preciso.

En ese sentido, creo que el trabajo de las biblistas y teólogas no tiene sólo incidencia en la vida de las mujeres que adaptan su vida a las enseñanzas cristianas, sino que abre un frente de diálogo conflictivo en el ámbito institucional. Y es justamente aquí donde sitúo la batalla política o la ocupación de espacios en el ámbito de la interpretación, de la construcción de sentido y finalmente incluso del magisterio eclesial.

La hermenéutica feminista está quebrando la hegemonía masculina del saber bíblico en la medida en que presenta otra interpretación de los textos y en la medida en que hace aparecer las ambigüedades del poder masculino en la propia interpretación de los textos. El proceso de desconstrucción y nueva construcción a partir del feminismo amplía el propio significado del texto y hace aparecer relaciones que a primera vista no podían ser vistas por las lectoras formadas en la tradición patriarcal. Poco a poco se va influyendo en la cultura y creando nuevas maneras de entender la relación entre los seres humanos.

La hermenéutica feminista denuncia el "poder de hacer morir" que atraviesa la experiencia patriarcal del poder. Este poder, consecuentemente, hace aparecer un modelo de ser hombre, de ser héroe, de ser dominador y guerrero que pasó a ser la expresión máxima de la virilidad que la mayoría de los pueblos admiran³. A través de este camino, las biblistas e teólogas tocan la estructura de sustentación del sistema patriarcal como dice Elisabeth Schüssler Fiorenza⁴ e inauguran una acción que muestra el cruzamiento de los poderes de dominación además de los análisis fundados sólo en la dominación de clase.

Pienso que esta dimensión política institucional de la hermenéutica feminista, aunque no alcance directamente a lo cotidiano de las mujeres pobres, está totalmente a su servicio, puesto que son ellas las primeras víctimas de la dominación religiosa patriarcal.

Otro aspecto, en mi opinión de fundamental importancia, que está siendo denunciado por las teólogas y biblistas de América Latina, es el carácter abstracto de los discursos universalistas masculinos sobre la liberación. Para el pensamiento teológico masculino, la esperanza se encuentra muchas veces más en un discurso sobre la esperanza escatológica que en las pequeñas acciones y adquisiciones de cada día. Además, el discurso masculino teme la afirmación de la "no esperanza" así como teme al discurso sobre la falta de sentido de algunas vidas y algunas muertes. Desarrolla una teoría sobre el martirio en vista de la transformación de la barbarie de la violencia en discurso plausible. A través del discurso sobre el martirio idealizado, recupera el sacrificio violento como forma utópica de rescate de la libertad.

Nosotras, mujeres de América Latina, estamos dispuestas a denunciar la falta de sentido absoluto de las muertes violentas, de las muertes por desnutrición, por la falta de cuidados, de las muertes provocadas por todos los tipos de guerra. No es preciso transformar la violencia y volverla útil o mejorarla. No es preciso hacer del sufrimiento fuente de esperanza. Sabemos de antemano que nuestras conquistas de autonomía y respeto están marcadas por el dolor y las lágrimas. No olvidamos la cruz que cargamos pero no queremos hacer de ella sím-

³ Ver el trabajo de la biblista Nancy Cardoso, "María vai com as outras". *CEBI*, nº 114 - 1997, Serie Palabra en la vida.

⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Ties that bind: Domestic Violence against women", en *VOICES from the third world*, EATWOT, Vol XVIII, nº 1, Junio 1995, pp. 122-167.

bolo de nuestra esperanza. De nada nos sirven los mártires si continuamos reproduciendo las estructuras y comportamientos de violencia.

En mi opinión, este comportamiento de las mujeres está debilitando cada vez más a los mesianismos masculinos así como a los procesos de salvación que exaltan el martirio o la "entrega de la vida" y fundamentan esta exaltación en la autoridad de la Biblia. Nosotras, mujeres, estamos tal vez más preparadas para aceptar el hecho de que no haya explicaciones que justifiquen nuestro sufrimiento. Nuestra tarea fundamental es la de evitar las cruces impuestas y sanar colectivamente los dolores que nos llegan de mil y un maneras.

Nuestro deseo más profundo es ser felices, vivir nuestra dignidad plenteramente.

III. Sobre la consolación de la religión para las mujeres pobres

¿De dónde nos vendrá el consuelo? ¿Quién enjugará nuestras lágrimas? ¿Quién osará cantar los cantos de esperanza cuando tantos hijos ya han muerto? ¿Quién nos ayudará a conquistar la tierra prometida? ¿Qué ungüentos calmarán nuestros dolores? ¿Quién sustentará nuestras fuerzas cuando, debilitadas por la vejez, no podamos arrastrar ya nuestros pies?

Esas preguntas y lamentos me acompañan siempre que me encuentro con grupos de mujeres pobres. Es como si con ellas captasen siempre de nuevo el papel consolador de la religión en medio de las contradicciones que ella misma provoca.

Me gustaría compartir algunas experiencias para dejar más clara esa percepción y las preguntas que la acompañan.

Hace pocas semanas fui invitada a reflexionar sobre la esperanza con un grupo de cincuenta artesanas pobres. Ellas habían reflexionado sobre la política neoliberal y sus efectos nefastos para la vida de las artesanas. Estaban siendo ayudadas por un grupo de intelectuales feministas y activistas de una ONG. La metodología usada les permitía realizar un análisis a partir de su propia experiencia, y les abría algunas posibilidades para pensar alternativas económicas colectivas. Los caminos alternativos parecían difíciles por las razones coyunturales más diversas.

Yo estaba allí oyendo todo y con un papel preciso: ayudar a alimentar la esperanza de días mejores al final de la reflexión. Tarea difícil la mía. Yo tenía dinero para comprar algunos de los maravillosos

bordados que ellas hacían, podía apreciar los tejidos y alfombras, las toallas y las muñecas que estaban expuestas. Yo no precisaba vender mi "discurso" para comer, mientras que ellas necesitaban vender su arte para sobrevivir. Estábamos juntas buscando la esperanza, pero en situaciones diferentes.

Antes incluso de que yo pudiese iniciar mi tarea, algunas mujeres dijeron que sentían falta de "rezos" y de "cantos" para alegrar el encuentro. E inmediatamente los cantos religiosos comenzaron, así como las invocaciones y peticiones. Era un grupo ecuménico que hablaba un mismo lenguaje de sufrimiento e injusticia. Todas participaban en este diálogo de lágrimas y dolores... No era necesario que las animadoras del Encuentro buscasen técnicas de expresión. Todas las participantes tenían algo que decir sobre su búsqueda de esperanza, sobre sus frustraciones y heridas. Casi todas las peticiones terminaban invocando la ayuda del poder de Dios y recordando la cruz de Cristo.

Los rezos que se hicieron eran cantos que herirían cualquier sensibilidad feminista si fueran analizados críticamente. Pero en aquel momento ningún análisis cabía, ni siquiera el feminista. Era la hora del "más allá de las palabras"; era la hora del lamento y de la oración sin acompañar el significado de las palabras, sino simplemente mirando a las fisionomías, las voces, las lágrimas, los suspiros.

El lenguaje jerárquico y machista de los rezos era el único disponible en el universo cultural de esas mujeres y era usado incluso para luchar contra el machismo y las jerarquías. Ellas gritaban a Dios como su esperanza en la medida en que difícilmente conseguían esperar una mejora de condiciones económicas en su propia historia.

¡Extraña contradicción! ¡Usar el lenguaje de la opresión para buscar la libertad! Apelar a los poderes de Dios cuando este poder parecía mezclarse con el poder de los opresores. Pero, en el rezo de estas mujeres, Dios era siempre inocente... ¡Era tan inocente como ellas en la producción de la opresión social! Dios estaba de su lado y se manifestaba en su empeño de continuar luchando y organizándose.

En otro encuentro con mujeres líderes del medio popular en el cual reflexionamos sobre la culpabilidad de las mujeres, pude analizar con ellas el mito adánico del origen del mal (Génesis 3). Fui dando pequeños pasos para que ellas adaptasen otra manera de leer el texto, y juntas fuimos descubriendo que la figura de Eva parecía bastante más simpática y activa que la que había sido presentada antes en las diferentes Iglesias. Percibimos que la figura de Adán parecía la de un hombre sin mucha iniciativa y bastante temeroso y dependiente. En la figura de Adán igualmente se delineaban contornos diferentes, más

tímidos, menos contundentes. Hablamos enseguida de la simplicidad del diálogo entre la serpiente y la mujer, y descubrimos el interés de ese diálogo. Percibimos igualmente que la imagen de Dios era en realidad parecida a la imagen de un rey o un señor poderoso. A partir de ahí fue fácil hablar un poco del contexto histórico-político en que el texto fue escrito y percibir cómo las imágenes de Dios que nos fueron dadas corresponden a construcciones sociales y políticas de interés de algunos grupos. La alegría y la excitación del grupo fue impresionante. Fue como si hubiésemos encontrado juntas la "perla preciosa" o la "dracma perdida". Fue como si estas mujeres hubiesen encontrado mejores armas de lucha en favor de la conquista de su dignidad. Ellas deseaban un saber y construían otro que les daba más fuerza y seguridad.

No sé bien si la Biblia era o no una autoridad para ellas. Sólo pude percibir que los textos bíblicos explicados "de otra manera" parecían hacerse aliados de la liberación e iban al encuentro de su hambre y sed de justicia. La autoridad de la interpretación nacía de su propia lucha por la dignidad y el respeto. La autoridad de la interpretación venía de su experiencia de rechazo, de opresión y de su profundo deseo de ser consideradas ciudadanas con iguales derechos. La autoridad de la interpretación venía de su propia sed de justicia y de ciudadanía. La Biblia que antes parecía oprimirlas y darles una visión negativa de ellas mismas aparecía ahora con un rostro diferente. Las armas de la opresión parecían volverse fuerzas de liberación.

En mi opinión, fueron ellas las que dieron nueva autoridad al texto. Ahora el texto se hacía más bien un aliado de sus luchas. El texto que aprendieron de su tradición religiosa comenzaba lentamente a dejar de discriminarlas; el texto se introducía como un refuerzo en sus luchas cotidianas. Una de esas mujeres me hizo pensar en los discípulos de Emaús cuando dije en voz alta: "el corazón de la gente sentía que esta historia de Adán y Eva no había sido bien contada. Ahora necesito compartir ese fuego que me invade y ese nuevo pan que estoy comiendo con vosotras".

Conclusión

¿Qué Escrituras son autoridad sagrada? Ésta fue mi pregunta inicial, pregunta que se retoma en esta breve conclusión. La pregunta quedará en este texto siempre como pregunta, para provocar y proponer nuevas respuestas.

La cuestión de la autoridad de los textos sagrados apareció a lo largo de esta reflexión como ambigua, paradójica, diversa y sin una única respuesta. Vimos que no se puede establecer una interpretación única ni generalizar a partir de situaciones particulares. El texto se mezcla con el contexto; la autoridad, con la necesidad; la ley, con el deseo. Todo parece mezclado como en una ensalada latinoamericana bien aliñada. Lo sagrado, la autoridad, las diferentes búsquedas entran en los ingredientes y aliños de la vida. La misma autoridad puede ser dulce y puede ser amarga. Se parece al libro de san Juan, dulce y amargo, en el momento y con el pasar del tiempo. La regla general es la diversidad establecida por la vida.

Tales constataciones relativizan todas las tentativas de absolutización que los poderes religiosos parecen hacer de su autoridad y de su fuerza de legitimación. Esto porque lo que vivimos se parece más o menos a un poema de la poetisa negra Elisa Lucinda:

*Me asusta y me calma
ser portadora de varias almas
de un sólo sonido común eco
ser reverberante
espejo, semejante
ser boca
ser la dueña de la palabra sin dueño
de tanto dueño que tiene. (...)⁵*

Así somos nosotras, singulares y plurales, únicas en medio de la multitud y multitud dentro de nosotras. Así somos nosotras autoridad autoritaria, autoridad apasionada, autoridad callada, autoridad silenciada. Así somos nosotras profanas sagradas y sagradas profanas y profanadas. Así somos nosotras Biblia vivida y vida sin Biblia. Así somos... así sea.

(Traducido del portugués por Lourdes Eced Minguillón)

⁵ "El poema del semejante", en Elisa Lucinda, *O semelhante*, Ed. Pallas, Río de Janeiro 1996, p. 13.

DE LAS HISTORIAS ORALES AL TEXTO ESCRITO

Como Elisabeth Schüssler Fiorenza ha demostrado, el cristianismo primitivo comenzó con un "discipulado de iguales" y terminó con la subordinación de las mujeres ¹. Una de las razones principales de este cambio en la condición de las mujeres fue la transición que se produjo en el cristianismo, de un movimiento oral a otro dependiente de la autoridad de los textos

* JOANNA DEWEY es profesora adjunta de Estudios del Nuevo Testamento en la Episcopal Divinity School de Cambridge (Massachusetts). Obtuvo su doctorado por la Graduate Theological Union de Berkeley (California). Ha enseñado en la Oklahoma State University, el Phillips Graduate Seminary de Enid (Oklahoma) y la Colgate Rochester Divinity School, en Rochester (Nueva York).

Entre sus publicaciones se encuentran: *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mark 2:1-3:6*, SBLDS 48, Scholars, Chico (California) 1980; editora, *Orality and Textuality in Early Christian Literature*, *Semeia* 65, 1994; el comentario sobre Marcos en Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Searching the Scriptures: Feminist-Ecumenical Commentary*, Crossroad, Nueva York 1994, 2, 470-509; "1 Timoteo", "2 Timoteo", "Tito", en *The Women's Bible Commentary*, Westminster/John Knox, Louisville 1992, 353-361; y numerosos artículos sobre Marcos. También está llevando a cabo "Women on the Way: A Feminist Retelling of Mark".

Dirección: Episcopal Divinity School, 99 Brattle Street, Cambridge MA 02138 (Estados Unidos).

¹ *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York 1983 [trad. española: *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989].

escritos. Las mujeres y otras personas marginadas podían participar plenamente como líderes cuando el movimiento era oral y se apoyaba en la autoridad oral dentro de una cultura predominantemente oral. Pero, a partir de mediados del siglo II, algunos jefes cristianos comenzaron a apoyarse cada vez más en manuscritos y en la autoridad escrita, y doscientos o trescientos años después, los cristianos acabaron apoyándose en un canon escrito fijo, el Nuevo Testamento. Los escritos del canon fueron compuestos y seleccionados por los pocos que, dentro del movimiento cristiano, estaban alfabetizados; es decir, predominantemente por varones cultivados de clase relativamente alta, no por un grupo representativo de todos los primitivos cristianos. En el proceso de escribir e investir de autoridad los textos, las voces y las historias de las mujeres se vieron omitidas, marginadas, trivializadas y, a veces, suprimidas completamente. El cambio producido en el cristianismo, de la narración oral de historias a los manuscritos, y de la autoridad oral a la escrita, se tradujo en la pérdida de las voces de muchas mujeres, y en la distorsión y minimización de las tradiciones de mujeres que sobrevivieron en el texto escrito. En este artículo, voy a dar, en primer lugar, una breve descripción de la oralidad y la alfabetización en la Antigüedad, y a analizar la influencia recíproca de oralidad, textualidad y acceso al poder. Después voy a hablar de dos ámbitos del Nuevo Testamento en los que se puede constatar la pérdida o supresión de las voces de las mujeres producida en el cambio de la autoridad oral a la escrita: las historias sinópticas en las que intervienen mujeres, y las Cartas Pastorales.

El mundo de los medios de comunicación del siglo I

Técnicamente hablando, el mundo antiguo de los medios de comunicación era una cultura manuscrita con mucha oralidad residual². Pero esto es describir la cultura desde la perspectiva de la élite alfabetizada que, en efecto, solía escribir para gobernar el Imperio. La mayoría de la gente no estaba alfabetizada en absoluto, ni necesitaba estarlo. Las estimaciones de alfabetización en la cuenca mediterránea son bajas: entre el dos y el cuatro por ciento de la población total³.

² W. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Methuen, Londres/Nueva York, 1982, p. 158.

³ B. Malina y R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress, Minneapolis 1992, p. 3 [trad. española: *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Editorial Verbo Divino, Estella 1996]. M. Bar-Ilan, "Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries c. e.",

En su imponente estudio de los indicios de alfabetización en la Antigüedad, William Harris indica que sólo un quince por ciento de los varones urbanos, como máximo, estaban alfabetizados⁴. Los índices de alfabetización eran más bajos en los pueblos que en las ciudades; y, en todas las categorías sociales, inferior entre las mujeres que entre los hombres. Dentro de la élite gobernante (aproximadamente el dos por ciento de la población), la alfabetización era la norma entre los hombres, y común entre las mujeres. Pero este grupo no estaba representado en las primeras generaciones de cristianos. Además, los servidores de la élite (los más altos administradores del ejército, la burocracia y la propiedad), que llevaban a cabo gran parte de la administración y el gobierno reales, también estaban alfabetizados. Algunos esclavos domésticos de la élite, tanto varones como féminas, desempeñaban la función de escribas para sus propietarios.

Para el resto de la población, no había educación pública, y la necesidad que tenía de la escritura era escasa, por no decir nula. Además, los materiales de escritorio eran difíciles de obtener o caros. Los fragmentos de cerámica o las tablillas de arcilla cubiertas de cera y reunidas en lotes de diez, aunque baratas, eran voluminosas, incómodas e inútiles para textos de cierta longitud. El pergamino y el papiro eran muy usados por la élite, pero su precio era prohibitivo para los demás. La cultura no apoyaba la difusión de la alfabetización.

La escritura se utilizaba para comunicarse a distancia, para registrar grandes transacciones financieras y para llevar archivos de deudas. El comercio a larga distancia necesitaba de la escritura; por ejemplo, si Lidia estaba dedicada a un comercio internacional de lujo, debía de tener escribas contratados, y quizá ella misma estaba alfabetizada. Las cartas se usaban para comunicarse salvando una distancia, como hacía Pablo, que de ese modo se comunicaba con las Iglesias que había fundado. Testamentos, matrimonios y divorcios que afectaban a grandes propiedades quedaban registrados por escrito, pero esto sólo afectaba a quienes poseían riquezas. Si los pobres, aproximadamente el noventa por ciento, o más, de la población, llegaban a necesitar escribir alguna vez, era para hacer un contrato de aprendizaje o para

Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society, KTAV, Hoboken (Nueva Jersey), 2, 56.

⁴ *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) y Londres 1989, p. 267. La descripción que sigue de la alfabetización depende en buena parte de Harris. Para una descripción más completa, véase J. Dewey, "Textuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions", *Orality and Textuality in Early Christian Literature*, *Semeia* 65, pp. 39-47.

comunicarse con parientes que vivían lejos, y para escribir o leer tales documentos contrataban a un escriba. Para la inmensa mayoría de la gente, el analfabetismo no era un obstáculo económico ni social.

De hecho, la vida se movía de forma básicamente oral. La información oficial era transmitida por los pregoneros públicos, que estaban vinculados a todas las instancias de gobierno. Más aún: la información y las tradiciones culturales eran transmitidas por contadores de historias analfabetos. En la Antigüedad eran comunes cuatro tipos de contadores de historias: los actores y actrices callejeros, que malvivían de forma muy marginal; un grupo de categoría algo mayor que contaban historias religiosas y seculares fuera de los templos y las sinagogas, entreteniéndolo, enseñando e intentando atraer a la gente al centro de culto en cuestión; contadores de historias de ambos sexos que no vivían de eso, pero que gozaban de fama local o regional como buenos contadores de historias; y, finalmente, mujeres, madres o nodrizas que contaban historias para educar, divertir o asustar a los niños ⁵.

El contar historias era una actividad que se encontraba en todas partes. La relación oral de historias se daba en diversos contextos: en el lugar de trabajo, mientras se viajaba, entre los vecinos por la noche, en casa. Gran parte de esa actividad se producía en grupos del mismo sexo, pero también se contaban historias en ambientes mixtos. Dondequiera que se reuniera la gente, se contaban historias. Además, éstas no estaban fijadas, sino que se adaptaban y configuraban continuamente según el auditorio concreto. Si estaba presente alguien de categoría relativamente alta, el contador de historias honraba a esa persona; si no estaba presente nadie así, el contador de historias contaba la historia de una manera que reforzaba valores populares y resentimientos del pueblo contra los ricos. Las historias reflejaban la posición social de sus narradores y oyentes.

Los cristianos, como todo el mundo, también contaban historias. Unos contaban historias a otros. Había contadores de historias que tenían fama local o regional. Probablemente, algunos predicadores y maestros cristianos eran considerados de manera parecida a los contadores de historias vinculados a los templos. Y, como otros grupos, las historias las contaban tanto mujeres como hombres. Varias tradiciones cristianas primitivas proceden, muy verosímelmente, de la actividad de las mujeres como contadoras de historias: los relatos de la

hemorroísa y de la sirofenicia, los de las mujeres relacionadas con la sepultura y la resurrección, y las historias de mujeres recogidas en los Hechos apócrifos. Las cristianas primitivas eran proclamadoras y contadoras de historias tanto como oyentes receptoras.

Medios de comunicación escritos y orales: el acceso a la autoridad ⁶

El cristianismo comenzó como un movimiento predominantemente oral. Apelaba a autoridades orales, a lo que alguien había dicho o visto o estaba diciendo en el Espíritu, no a lo que estaba escrito en texto alguno. La autoridad oral es intrínsecamente democrática o igualitaria: la oportunidad de alcanzar autoridad oral está abierta a la mayoría de la gente. Casi todo el mundo es capaz de hablar; hablar bien requiere destreza, práctica y experiencia, pero no exige educación formal. Jesús mismo es quizá nuestro principal ejemplo de hablante diestro, pero sin educación formal. Por supuesto, una mujer analfabeta sin formación no podía competir con hombres avezados en contiendas retóricas. Pero mediante sus palabras podía alcanzar autoridad (y de hecho la alcanzaba) en comunidades locales (1 Cor 14; Rom 16; Hch 18). Las comunidades cristianas primitivas parecen haber estado compuestas por una mezcla de personas de clase inferior a la élite, o por personas pertenecientes en su totalidad a la clase baja. En tales grupos, las voces de las mujeres se dejaban oír, y algunas mujeres podían alcanzar autoridad junto con algunos hombres. El medio oral permite una relativa igualdad de oportunidades.

En cambio, la autoridad basada en los manuscritos tiende a ser muy elitista. En las culturas escritas, la alfabetización queda restringida a unos pocos. El acceso a los manuscritos y a sus contenidos requiere educación formal y recursos financieros. En una sociedad patriarcal como la del Imperio romano, ambas cosas quedaban concentradas y, en gran medida, limitadas a varones más o menos pertenecientes a la élite, y a sus servidores. La mayoría de los hombres y casi todas las mujeres quedaban excluidos del acceso a tal autoridad. Controlar el medio de comunicación más avanzado en cada momento equivale a tener poder sobre la sociedad en cuestión. En el mundo de hoy, quienes controlan el acceso a la televisión y a sus contenidos poseen poder sobre el resto de nosotros. En la Antigüedad, quienes controla-

⁵ A. Scobie, "Storytellers, Storytelling, and the Novel in Graeco-Roman Society", *Rhenisches Museum für Philologie* 122, pp. 229-259.

⁶ Véase J. Dewey, "From Storytelling to Written Text: The Loss of Early Christian Women's Voices", *Bib. Theo. Bull.* 26 (1996) 74-75.

ban el acceso a la escritura y a sus contenidos tenían poder sobre el resto de la sociedad. Una analogía que puede ayudar a expresar el poder de la escritura en la Antigüedad es el poder de las armas nucleares hoy. Pocos de nosotros saben cómo fabricar armas nucleares, menos todavía son quienes controlan su uso. Sin embargo, la categoría de una nación depende en parte de la posesión de tales armas, y todos nos vemos afectados por lo que sabemos de la energía nuclear. El Imperio romano utilizó, no sólo sus ejércitos, sino también su poder sobre la palabra escrita, para crear el Imperio más totalitario que Occidente había conocido hasta ese momento.

El cristianismo antiguo comenzó como una subcultura oral, con una participación plena y con una jefatura abierta a todos, fuera cual fuera su posición social y su género. Desde el comienzo, algunos cristianos hicieron uso de la escritura (los compiladores de Q, Pablo), pero los escritos cristianos sólo comenzaron a ser objeto de apelación como dotados de autoridad a mediados del siglo II. Sin embargo, a partir de entonces, el poder del medio de comunicación más avanzado —la escritura— comenzó a imponerse. Gradualmente, ciertos manuscritos fueron siendo considerados Escritura, y la jefatura se fue restringiendo cada vez más a los varones cultivados, hombres libres que eran cabezas de familia. Mientras el cristianismo siguió asentado en lo oral, las mujeres tuvieron sus tradiciones orales propias, contadas entre ellas, y también hicieron aportaciones significativas a la tradición común conocida tanto por hombres como por mujeres. La tradición oral no terminó conforme la autoridad cristiana se fue basando cada vez más en los manuscritos. Las mujeres continuaron contando y oyendo historias, pues ellas y la mayoría de los hombres siguieron siendo analfabetos hasta la época moderna.

Sin embargo, dos cosas cambiaron cuando los manuscritos proliferaron y pasaron a estar investidos de autoridad. En primer lugar, el papel de las mujeres fue quedando minimizado y marginado respecto al que era en las historias orales, debido a que las historias las ponían por escrito el puñado de hombres alfabetizados de clase relativamente alta. En segundo lugar, el contenido de las historias orales contadas por mujeres estaba cada vez menos determinado por los recuerdos de éstas y por su transmisión de tradiciones, y cada vez más por lo que se trasvasaba a la narración oral desde los manuscritos. La tradición escrita controla cada vez más el contenido de la continuada tradición oral. Como veremos más adelante, estos procesos de transformación de las tradiciones orales al contacto con el medio impreso se han observado en culturas modernas.

El paso dentro del cristianismo a un apoyo en la autoridad manuscrita, paso que se dio a partir del siglo II, no es, por supuesto, la única razón de la subordinación de las mujeres dentro de la Iglesia. Hubo otros factores sociológicos y teológicos que influyeron grandemente en la marginación de las mujeres, como la creciente institucionalización de la Iglesia, el paso de las casas privadas a los edificios públicos y la mayor insistencia en el sacrificio. Pero el paso a la autoridad del manuscrito y al poder alfabetizado tuvo una importancia propia, y ha continuado repercutiendo a lo largo de las generaciones hasta la actualidad, puesto que es el texto escrito del Nuevo Testamento el que todavía hoy configura nuestra imaginación en lo relativo a Jesús, la Iglesia primitiva y las cristianas de la Antigüedad.

Los cuentos populares europeos y las historias sinópticas de mujeres

Por desgracia, no podemos comparar las historias antiguas contadas por mujeres con las historias escritas en nuestros textos evangélicos. Pero podemos comparar lo que sucedió con los cuentos populares europeos cuando fueron puestos por escrito por hombres cultivados⁷. Podemos comparar las primeras versiones impresas de Charles Perrault (1697) y los hermanos Grimm (1812) con versiones orales recogidas en los primeros años de este siglo. Las versiones impresas minimizan y trivializan los papeles de los personajes femeninos; dichas versiones impresas también van suplantando y controlando gradualmente las historias orales que las madres cuentan a sus hijos. La historia de Caperucita Roja constituye un buen ejemplo. En la versión de Perrault, la historia termina con que la muchacha es devorada por el lobo. La versión de los Grimm, en parte dependiente de Perrault, termina con el rescate de la muchacha a cargo de unos cazadores (varones). La muchacha acaba muerta o necesitada de un rescate ofrecido por una figura masculina con autoridad. En la versión oral, la muchacha también se ve en dificultades con el lobo. Sin embargo, logra salir del aprieto *por su propia iniciativa* y vive para contar el cuento⁸.

⁷ Dewey, "From Storytelling", o. c., pp. 75-76.

⁸ Todas las versiones se encuentran en J. Zipes (ed.), *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*, Routledge, Nueva York/Londres²1993. La versión oral fue recogida por P. Delarue.

Otros cuentos populares corrieron una suerte parecida. Alison Lurie demuestra que los cuentos que conocemos hoy son el resultado de una selección sesgada y de una revisión callada de lo que ella llama "textos subversivos"⁹. La primera edición de la obra de los hermanos Grimm, *Cuentos infantiles y familiares*, presentaba a 61 personajes femeninos con poderes mágicos, y sólo a 21 personajes masculinos con ese tipo de poderes. Pero cada una de las ediciones que siguieron dejó a las féminas menos que hacer y menos que decir, y omitió completamente historias como la del príncipe durmiente rescatado por una dinámica heroína. Y éstas son las limitadas versiones impresas que los niños aprenden hoy en día¹⁰. La tendencia se ha prolongado en los medios de comunicación electrónicos. Los tres cuentos de las antologías de Paroled y los hermanos Grimm que Disney convirtió en película (*La bella durmiente*, *Blancanieves*, *Cenicienta*) tienen heroínas "pasivas y hermosas, ...inusitadamente pacientes, obedientes, diligentes y calladas", y en los tres el malo es una mujer. Sin embargo, los cuentos propiamente dichos incluyen muchas heroínas bastante pendencieras, y un montón de malos de género masculino¹¹. El control del medio más avanzado de comunicación se ha usado, y se continúa usando, para controlar a la población en general.

Las historias de los evangelios indican que tuvo lugar un proceso semejante de minimización del papel de las mujeres. En la tradición sinóptica, hay diez relatos de milagros que incluyen a mujeres, y treinta y tres que incluyen a hombres. Las historias acerca de hombres son, como media, dos o tres versículos más largas que las historias concernientes a mujeres: se dedicaba más tiempo a contarlas y a escucharlas. Además, los hombres hablan más a Jesús que las mujeres, y Jesús se dirige más a aquéllos que a éstas¹². De ese modo, las historias acerca de hombres no sólo aparecen con el triple de frecuencia, sino que reciben mayor insistencia narrativa.

Junto a las historias de milagros, hay otro grupo de siete historias, contadas en trece versiones, que incluyen a personajes menores, his-

⁹ *Don't Tell the Grown-ups: Subversive Children's Literature*, Little Brown, Boston 1990.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 16-28. Véase también Kay Stone, "Things Walt Disney Never Told Us", *Women and Folklore*, University of Texas Press, Austin/Londres 1975, pp. 42-50.

¹¹ Stone, o. c., pp. 44.

¹² J. Dewey, "Women in the Synoptic Gospels: Seen but Not Heard?", *Bib. Theo. Bull.* 27 (1997) 54-57.

torias tales como las de la unción, el mandamiento principal, el óbolo de la viuda. En este grupo, cuatro, *más de la mitad*, incluyen a mujeres, lo cual sugiere que el predominio de historias de milagros que incluyen a varones refleja un prejuicio masculino, más que un predominio en la tradición oral de las historias de milagros relativas a varones. Sin embargo, la presentación de las mujeres en estas historias es extraña. Las mujeres actúan, pero no hablan. Lo que aparece, más bien, es que Jesús y otros hombres están sentados y hablan entre sí acerca de lo que las mujeres están haciendo¹³. Un ejemplo sorprendente es la estampa narrativa de la mujer que llora sobre los pies de Jesús y los seca con sus cabellos, mientras que los hombres continúan con su cena y discuten entre sí tal conducta, aunque el Jesús de Lucas habla al final a la mujer. Este guión es característico de estas historias: la mujer es utilizada como ejemplo para instruir a los hombres. En mi opinión, el predominio de milagros que incluyen a varones, y el papel silencioso de las mujeres en narraciones que no son de curación, no es representativo de la tradición oral, sino que más bien refleja un minimización y distorsión de los papeles de las mujeres semejante al que tuvo lugar en los cuentos populares cuando fueron entregados a la imprenta por hombres cultivados.

Las Cartas Pastorales y las mujeres de los Hechos apócrifos

En el análisis de las historias sinópticas de mujeres que acabo de hacer, me he fijado en lo que les sucedió a las historias orales siguiendo el modelo de lo que les ocurrió a los cuentos populares orales de Europa cuando se entregaron a la imprenta. En el análisis que sigue de las Cartas Pastorales, voy a analizar un ejemplo de escrito que se utiliza directamente para contrarrestar las historias orales de las mujeres. Y aunque algunas de estas historias orales sobrevivieron en forma escrita, no se conservaron en el canon del Nuevo Testamento, mientras que sí lo fueron las Cartas Pastorales que pretendían silenciar a las mujeres.

Las Cartas Pastorales, 1 y 2 Tim y Tit, contienen algunos de los mandatos más enérgicos contra la jefatura de las mujeres. "La mujer aprenda en silencio como plena sumisión. No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que ha de estar en silencio" (1 Tim 2,11-12). Se advierte al lector: "Rechaza, en cambio, las fábulas impías y propias de viejas" (4,7). Entre aquellos a quienes se ha de evi-

¹³ *Ibíd.*, pp. 57-58.

tar están “los que entran en las casas y cautivan a mujerzuelas” (2 Tim 3,6). El pastor aconseja: “Que las ancianas... sean buenas consejeras; de este modo enseñarán a las jóvenes a amar a sus maridos y a sus hijos, a ser reservadas, honestas, mujeres de su casa, buenas y sumisas a sus maridos” (Tit 2,3-5). Estos textos forman parte del canon del Nuevo Testamento; han sido utilizados, y lo siguen siendo, para controlar la conducta de las mujeres cristianas. Leídos desde el púlpito hoy, aparecen como mandatos genéricos de validez intemporal. Tal es el poder de un texto *escrito* investido de autoridad.

Sin embargo, en el momento de su composición, las Pastorales no eran una descripción del modo en que se estaban comportando las cristianas reales. Eran, más bien, textos *prescriptivos*, que reflejaban el ideal del autor respecto a cómo debía ser una Iglesia, lo que el autor piensa que deben o no deben hacer grupos particulares, cómo han de comportarse. Por eso proporcionan pruebas históricas de la existencia de cristianos que no creían o actuaban de las maneras que el autor aprobaba, pues las declaraciones prescriptivas son prueba de que lo corriente es la conducta opuesta. No es preciso decir que las mujeres aprendan en silencio y que no tengan autoridad sobre los hombres, si de hecho las mujeres están siendo calladas y sumisas. Tales mandatos sólo se dan cuando las mujeres reclaman activamente su propia autoridad.

Escritas a principios del siglo II, las Pastorales representan una sola voz en un debate entre cristianos acerca del legado de Pablo. Como Dennis MacDonald ha demostrado, estos escritos se oponen a la visión que Pablo y las mujeres muestran en las historias conservadas en los Hechos apócrifos de Pablo ¹⁴. En ellas, Pablo aparece como un taumaturgo y predicador carismático itinerante, en conflicto con las autoridades políticas, que predica la castidad como exigencia cristiana universal. Las mujeres que oyen su predicación abandonan a sus maridos y casas para seguir a Pablo en una vida de celibato. Algunas, como Tecla, se convierten a su vez en taumaturgas y maestras itinerantes, y sus historias sirven de estímulo para que otras mujeres sigan su ejemplo ¹⁵. Tecla fue una santa popular a lo largo de los primeros siglos de la Iglesia, y su historia era ampliamente conocida. Dicha his-

toria procede claramente de la actividad femenina de contar historias; tenemos la suerte de que fue puesta por escrito y sobrevivió ¹⁶.

Las Pastorales parecen estar escritas para oponerse a tales formas de entender el cristianismo, para silenciar a las mujeres y meterlas de nuevo en la casa patriarcal. Son pseudónimas; mediante ese recurso, el autor intenta respaldar con la autoridad de Pablo su opinión acerca del papel apropiado de las mujeres, contrarrestando la visión de historias como la de Tecla. Muy probablemente, estos escritos nunca se enviaron a individuos particulares, sino que fueron compuestos para formar parte de un código de escritos cristianos ¹⁷. Si hubiéramos vivido entre los siglos II y V, y más tarde, probablemente habríamos oído y conocido la historia de Tecla, pues era fácil de recordar y se contaba una y otra vez. Rara vez habríamos oído el texto de las Pastorales, sólo cuando se leían en voz alta en la iglesia. E incluso entonces, las personas que las escuchaban conocían y honraban a grupos de mujeres célibes, sabedoras de que la perspectiva de las Pastorales no era el único modo en que las mujeres podían servir a Dios.

Los escritos incluidos en el canon no fueron escogidos por los cristianos en su conjunto. Más bien fueron seleccionados por los obispos, que eran hombres alfabetizados. No resulta sorprendente que incluyeran las epístolas pastorales, que se ajustaban a sus ideas sobre el adecuado orden familiar y eclesial, y rechazaran los Hechos de Tecla. Y el texto escrito fue suplantando gradualmente las historias orales. En la época de la imprenta, cuando la Biblia, y sólo la Biblia, se puso por vez primera en un solo volumen, las pastorales sobrevivieron, y las historias no recogidas en el canon quedaron completamente olvidadas, de manera que la mayoría de los cristianos actuales nunca han oído hablar de Tecla. Lo que hoy leemos y conocemos es únicamente el intento escrito de silenciar las historias orales de las mujeres.

Conclusiones

El Nuevo Testamento no da del cristianismo primitivo una visión de conjunto ajena a las valoraciones. Está sesgada en favor de aquellos

¹⁴ *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster, Filadelfia 1983.

¹⁵ El texto de los *Hechos de Tecla* se puede encontrar en W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, Westminster/John Knox, ed. rev., Louisville, 2, 239-246.

¹⁶ MacDonald, o. c.; S. McGinn, “The Acts of Thecla”, *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, Crossroad, Nueva York 1994, 2, 800-828.

¹⁷ D. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, Westminster, Filadelfia 1987, 205 [trad. española: *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, DDB, Bilbao 1994].

de posición social superior, principalmente hombres cultivados y alfabetizados, defensores de un ideal patriarcal que entrañaba la subordinación de las mujeres. Cuando escribieron y editaron sus textos, contaron las historias a su manera. Las historias que atribuían autoridad a mujeres, contadas una y otra vez entre mujeres y a veces en grupos mixtos, no consiguieron entrar con frecuencia en el canon y, cuando lo hicieron, quedaron distorsionadas y trivializadas. Por otro lado, las prescripciones que limitaban y controlaban a las mujeres no tuvieron problemas para ser incluidas en el texto investido de autoridad. La presentación limitada de las mujeres, y los mandatos relativos a su conducta, continúan limitando y deformando las vidas de las cristianas hoy en día. Hemos de recordar, sin embargo, que el Nuevo Testamento sólo presenta la punta del iceberg de las historias de mujeres, y que las historias que recoge están sesgadas.

La Escritura, sin embargo, también ha conservado a lo largo del tiempo algunas tradiciones importantes de las mujeres. Si los escritos evangélicos no hubieran sido reconocidos como investidos de autoridad poco después de su composición, podríamos haber perdido más historias e historia de las mujeres, incluso. Pues, pese a la redacción patriarcal, en los evangelios y cartas hay una considerable cantidad de material sobre mujeres. Éstas no han sido eliminadas del texto completamente. Por ejemplo, las historias de las mujeres que descubren la tumba vacía fueron conservadas cuando se escribieron los evangelios. Pero Taciano, al escribir a finales del siglo II una combinación de los evangelios, las trivializó al convertir a las protagonistas en las esposas de los Doce, en lugar de considerarlas seguidoras independientes de Jesús. Quién sabe qué más se habría perdido si los textos no hubieran quedado investidos de autoridad, sino que hubieran seguido abiertos a alteraciones.

Sin embargo, es importante no absolutizar el Nuevo Testamento. Tenemos que lamentar las historias perdidas de mujeres. Hemos de recordar, re-imaginar y re-inventar lo que podamos, para poder capacitarnos hoy. Tenemos derecho a la misma libertad que los hombres cultivados de la Antigüedad se tomaron con las historias. Hoy debemos honrar, estimular y celebrar las voces de las mujeres.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaús Abadía)

Karen L. King *

CANONIZACIÓN Y MARGINACIÓN: MARÍA DE MAGDALA

María de Magdala es conocida en la imaginería y tradición populares de Occidente como una prostituta arrepentida ¹, como la adúltera a la que Jesús salvó de los hombres que intentaban lapidarla ², y como la mujer pecadora cuyas lágrimas de arrepentimiento lavaron los pies de Jesús a modo de preparación para su enterramiento ³. Sin embargo, nada de esto es históricamente exacto. Nada hay en el Nuevo Testamento ni en la primitiva literatura cristiana que aporte un atisbo de prueba que apoye este retrato.

* KAREN L. KING es catedrática de Estudios del Nuevo Testamento e Historia del Cristianismo Antiguo en la Universidad de Harvard, Facultad de Teología. Sus campos de investigación en la historia del cristianismo antiguo se centran en Nag Hammadi y el gnosticismo. Ha escrito varios artículos sobre María Magdalena y el *Evangelio de María*. Es la autora de *Revelation of the Unknown God with Text, Translation, and Notes to NHC IX,3 Allogenes* (Polebridge, 1995) y compiladora de *Images of the Feminine in Gnosticism* (Fortress Press, 1988) y *Women and Goddess Traditions* (Fortress Press, 1997).

Dirección: Harvard University, The Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, Mass. 02138 (Estados Unidos).

¹ Véase el estudio de tradiciones acerca de María de Magdala de Susan Haskins, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*, Harcourt Brace and Com., Nueva York 1993 [trad. española: *María Magdalena, mito y metáfora*, Herder, Barcelona 1996].

² Véase Jn 8,1-11.

³ Véase Lc 7,36-50 combinado con Jn 12,1-8.

Históricamente, María era una mujer judía seguidora de Jesús de Nazaret. Procedía de la ciudad de Magdala, situada en la orilla occidental del mar de Galilea, justamente al norte de la ciudad de Tiberias. Al parecer, disponía de fondos personales, y acompañó a Jesús durante su ministerio y lo apoyó con sus propios recursos ⁴. Los evangelios del Nuevo Testamento ⁵ y otros escritos cristianos primitivos presentan constantemente a María como una destacada discípula de Jesús ⁶.

En los relatos evangélicos, se dice que estuvo presente en la crucifixión ⁷ y que fue testigo de la resurrección ⁸. De hecho es presentada como la primera, o una de los primeros, que tuvo el privilegio de ver al Señor resucitado y hablar con él ⁹. En el evangelio de Juan, Jesús resucitado le da una enseñanza especial y le encomienda, como a apóstol de los apóstoles, llevar a éstos la buena nueva ¹⁰. El *Evangelio de María*, un texto de principios del siglo II descubierto a finales del siglo XIX en Egipto, también afirma que María recibió enseñanza especial de Jesús y que desempeñó la función de líder entre los discípulos tras la resurrección. La combinación de indicios muestra claramente que María fue una visionaria y una líder dentro del movimiento cristiano tras la muerte de Jesús.

¿Cómo hemos de entender y explicar estos retratos diferentes, la simultánea *canonización* de María como discípula destacada, y su *marginación* como prostituta arrepentida?

La respuesta más simple es que el problema surgió debido a una exégesis equivocada. A partir del siglo IV, los teólogos cristianos del Occidente latino comenzaron a confundir a María de Magdala con

⁴ Véase Lc 8,1-3.

⁵ Para un estudio reciente de María de Magdala en el Nuevo Testamento, véase Carla Ricci, *María di Magdala e le molte altre*, M. D. Auria Editore, Nápoles 1991.

⁶ Véanse Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 8,1-3; Jn 19,25; *Evangelio de Felipe* 59, 6-9 (?).

⁷ Mc 15,40-41; Jn 19,25. Mc 15,47 y Mt 27,61 también la sitúan junto a la tumba.

⁸ Mc 16,1-8; Mt 28,1-7; Lc 24,1-10; Jn 20,1.11-13; *Evangelio de Pedro* 12-13.

⁹ Mt 28,9-10; Jn 20,14-18; Mc 16,9; *Epistulam Apostolorum*.

¹⁰ Jn 20,17; cf. Mc 16,17 y Mt 28,7.

María de Betania ¹¹. Combinaron el relato de Jn 12,1-8, en el que María de Betania unge a Jesús como preparación para su enterramiento, con el relato de la pecadora anónima de Lc 7,36-50, que lavó los pies de Jesús con sus lágrimas y los ungió. A partir de allí era fácil dar el paso de identificar a María de Magdala con la adúltera anónima de Jn 8,1-11. María la discípula se había convertido en María la puta. Quizá podamos ver esta confusión como un simple error; después de todo, hay muchas Marías a las que situar en su puesto: María de Magdala, María de Betania, María la madre de Jesús, María la mujer de Cleofás (tía de Jesús), María la madre de Santiago el menor y Joses (o José) y, por supuesto, la "otra" María. Pero la simplicidad de esta respuesta es engañosa. Las Iglesias ortodoxas orientales, después de todo, nunca cometieron este error. Incluso en Occidente, estas conexiones no se hicieron hasta una fecha relativamente tardía. Los Padres de la Iglesia de los primeros siglos no sabían nada de María como prostituta; la mencionaban principalmente como testigo importante de la resurrección. Por supuesto, estaban interesados en salir al paso de cualquier indicio de que la orden de Jesús a María de no tocarlo (Jn 20,17) pudiera implicar que la resurrección no era física; pero a María no se le hacía ninguna crítica. De hecho, Tertuliano la elogiaba porque se acercó a Jesús para tocarlo "por amor, no por curiosidad, ni con la incredulidad de Tomás" ¹². La razón de la prohibición estribaba, simplemente, en que era demasiado pronto para tocar; la resurrección había de ser completada con la ascensión de Jesús ¹³.

Ya para el siglo VI, sin embargo, se había convertido en predominante otra interpretación, ejemplificada en un sermón del papa Gregorio Magno; en él, no sólo se identificaba a María de Magdala con la pecadora de Lucas y Juan, sino que también se sacaba la conclusión moral que dominaría la imaginación de Occidente: "Aquella a la que Lucas llama la pecadora, a la que Juan llama María, creemos que es la María de la que, según Marcos, fueron expulsados siete demonios. ¿Y qué significan estos siete demonios, sino todos los vicios?... Está claro, hermanos, que esa mujer anteriormente usó el ungüento para perfumar su carne en actos prohibidos. Por tanto, lo que había lucido de forma escandalosa, ahora lo ofrecía a Dios de manera digna de elogio. Había codiciado con ojos terrenos, pero

¹¹ Para un tratamiento más completo de este proceso, véase Haskins, o. c., 90-97.

¹² *Contra Praxeas* 25.

¹³ Véase, por ejemplo, Orígenes, *Comentario sobre Juan* 6,37; 10,21.

ahora mediante la penitencia sus ojos estaban consumidos por las lágrimas. Lució su cabellera para resaltar su rostro, pero ahora su pelo secaba sus lágrimas. Había dicho arrogancias con su boca, pero, al besar ahora los pies del Señor, ponía su boca en los pies del redentor. Así pues, por cada deleite que había tenido en sí misma, ahora a sí misma se inmolvaba. Convirtió la masa de sus delitos en virtudes, a fin de servir a Dios enteramente en la penitencia, por lo mucho que había despreciado a Dios injustamente"¹⁴.

María perdió toda apariencia de devota discípula y visionaria. Se convirtió en modelo de mujeres que se inmolan por sus delitos de sexualidad, vanidad y descaro en las palabras. Un simple error no es suficiente para dar razón de este retrato desagradable y totalmente fantástico.

Ciertamente, esta invención forma parte integrante de las típicas interpretaciones patriarcales occidentales sobre los papeles por razón de género, que con demasiada frecuencia definen a las mujeres casi únicamente según sus papeles heterosexuales con relación a los hombres. Como modelo cristiano de sexualidad femenina redimida, María ocupó su puesto junto a otras dos figuras destacadas: la tentadora Eva y la virgen madre María. Entre las tres, servían de modelo para todos los papeles que las mujeres podían hacer dentro del guión patriarcal. Pero ¿por qué escoger a María para el papel de la pecadora arrepentida? El serio esfuerzo necesario para idear y sostener estas conexiones exegéticas forzadas demuestra, ciertamente, que no fue un ejercicio casual. ¿Se tomaron todas esas molestias simplemente porque querían dar el papel a una actriz famosa?

Permítaseme sugerir otra posibilidad. Los exegetas patriarcales inventaron este papel para María de Magdala porque querían desacreditar la teología asociada con su nombre, y socavar su significación como modelo para la legitimidad del liderazgo de las mujeres. En pocas palabras, el retrato de la pecadora arrepentida fue inventado para contrarrestar un retrato anterior, y lleno de fuerza, de María como profetisa visionaria, discípula ejemplar y líder apostólica.

Que tal retrato de María existía ya en el siglo II lo demuestran diversas obras, la mayoría de las cuales fueron descubiertas en Egipto el siglo pasado¹⁵. Aunque sería incorrecto elaborar un retrato de María

compuesto a partir de esos variados materiales¹⁶, tales fuentes concuerdan en otorgar a María un papel, con frecuencia destacado, entre los discípulos¹⁷. Por ejemplo, en el *Diálogo del Salvador*, diálogo del siglo II entre el Señor y sus discípulos, María responde con particular perspicacia a ciertas cuestiones. El Señor mismo exclama ante su respuesta a una pregunta: "¿Tú dejas patente la abundancia del revelador!"¹⁸. En otro punto, el narrador interviene para explicar: "Ella dijo esto como mujer que había entendido completamente"¹⁹. Está claro que María ha de ser contada entre los discípulos que comprendieron plenamente la enseñanza del Señor²⁰. En la tradición de los evangelios canónicos, no está del todo claro si las mujeres están incluidas entre aquellos a quienes se encomienda el ir y predicar el evangelio, aunque el relato de Hechos indica claramente que las mujeres recibieron el Espíritu en Pentecostés²¹. En cambio, la *Sofía de Jesucristo*, discurso de revelación del siglo II, dirigido por Jesús a sus discípulos, afirma claramente que Jesús encargó a las mujeres, lo mismo que a los hombres, predicar el evangelio. María es incluida

Library and Related Documents, Nag Hammadi and Manichaean Studies XL, E. J. Brill, Leiden 1996.

¹⁶ Uno de los puntos fuertes del análisis de Marjanen son las claras distinciones que establece entre los diversos retratos de María. No siempre se muestra como superior a los discípulos varones; ni los textos que le otorgan un papel destacado tratan necesariamente a las mujeres o la simbolización femenina con una luz positiva (véanse especialmente sus conclusiones, o. c., pp. 216-225).

¹⁷ Véase el análisis de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York 1985, esp. pp. 139, 304-307, 332-333 [trad. española: *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989].

¹⁸ *Diál. Salv.* 140, 17-19. Texto y traducción en Stephen Emmel, *Nag Hammadi Codex III, 5, The Dialogue of the Savior*, Nag Hammadi Studies XXVI, E. J. Brill, Leiden 1984, pp. 80-81.

¹⁹ *Diál. Salv.* 139, 11-13. Texto y traducción en Emmel, o. c., pp. 78-79.

²⁰ Véase *Diál. Salv.* 139, 11-13. Texto y traducción en Emmel, o. c., pp. 84-85.

²¹ Véanse Mt 28,16-20; Mc 16,14-20, donde Jesús encomienda la misión a "los once"; el auditorio de Hch 1,8 es más ambiguo, ya que se dice sólo "los apóstoles que había escogido" (1,2), pero el Espíritu descende claramente sobre un grupo amplio que incluye tanto a hombres como a mujeres (2,1-4). Juan es el menos claro, pues sólo dice "los discípulos" (20,19-23).

¹⁴ Gregorio, *Homilía* 33. Cita tomada de Haskins, o. c., p. 96.

¹⁵ Para un tratamiento excelente y detenido de estos materiales, véase Antti Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi*

nominalmente ²² entre los discípulos especiales a los que Jesús confió su enseñanza más elevada, y ella desempeña un papel en la predicción del evangelio ²³. El *Evangelio de Felipe*, compilación valentiniana del siglo II, menciona a María como una de las tres Marías “que siempre iban con el Señor”, y es llamada su “compañera” ²⁴. El significado de esta designación queda claro más tarde en el texto, cuando se afirma que el Señor la amaba más que a todos los discípulos, y que solía besarla a menudo ²⁵. El beso simboliza la recepción de enseñanza espiritual, como señala Jesús: “[Y si] la palabra [hubiera] salido de ese lugar, se habría nutrido de la boca y se habría hecho perfecta. Pues es con un beso como el perfecto concibe y da a luz. Por esta razón también nos besamos. La concepción la recibimos de la gracia presente en el otro” ²⁶. Cuando los demás discípulos protestan ante el aparente favoritismo que Jesús muestra por María, Jesús les dice que más bien deben buscar ser amados como ella, es decir, deben buscar la perfección espiritual que ella ha alcanzado.

El tema de la consideración especial de Jesús con María aparece con especial insistencia en el *Evangelio de María* ²⁷. Aquí, tras la partida del Salvador, María ocupa su puesto, confortando a los apenados discípulos, animándoles y volviendo sus corazones hacia un análisis

²² Véase *Sof. Jes.* III, 98, 10 (BG 90, 1) y III, 114, 9 (BG 117,13). Texto en *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and VI, 1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostus and The Sophia of Jesus Christ*, Nag Hammadi Studies XXVII, E. J. Brill, Leiden 1991, pp. 69, 169.

²³ En *Sof. Jes.* III, 119, 1-16 (BG 126,5-127,5), el Salvador les da autoridad como “Hijos de la Luz” sobre todas las cosas, y los “discípulos” salen a predicar. La traducción es mía; texto, o. c., pp. 177-178. La traducción de Parrott de $\chi\eta\rho\epsilon\ \nu\tau\epsilon\ \pi\omega\upsilon\omicron\epsilon\iota\iota\iota$ como “Hijos de la Luz” es incorrecta, dada la presencia explícita de cinco discípulos (III, 90, 17-18 $\kappa\alpha\lambda\omega\upsilon\epsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\epsilon\ \mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\upsilon\epsilon$ [BG 77, 13-15 $\kappa\alpha\lambda\omega\upsilon\epsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\epsilon\ \epsilon\tau\epsilon\ \pi\epsilon\upsilon\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\upsilon\epsilon$]). Texto en Parrott, o. c., p. 37.

²⁴ *Ev. Fel.* 59, 6-11. Texto y traducción en Bentley Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, Nag Hammadi Studies XX, E. J. Brill, Leiden 1989, vol. I, pp. 158-159.

²⁵ Véase *Ev. Fel.* 63,34-36.

²⁶ *Ev. Fel.* 58, 34-59, 6. Texto y traducción en Layton, o. c., pp. 156-157.

²⁷ Para un análisis más detallado de esta obra, véase Karen L. King, “The Gospel of Mary Magdalene”, en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures. Volume 2: A Feminist Commentary*, Crossroad, Nueva York 1994, pp. 601-634.

de las palabras del Salvador. La obra habla también de una revelación especial que el Salvador había dado a María en una visión que contenía enseñanza avanzada acerca de la naturaleza de la experiencia visionaria y el viaje del alma tras la muerte. A petición de Pedro, ella comunica esta enseñanza a los demás discípulos. El *Evangelio de María* ejemplifica el papel de María como apóstol de los apóstoles, al presentarla como profetisa, maestra y apoyo para los demás discípulos.

El *Evangelio de María* ilustra el liderazgo de María contrastando su fortaleza de carácter y madurez espiritual con el temor, ignorancia y envidia de los demás discípulos. Sólo ella había mantenido la serenidad al partir el Señor, mientras los demás discípulos lloraban y temían por sus vidas si seguían la orden del Salvador y salían a predicar el evangelio. En la visión de María, el Salvador la elogia por “no vacilar” al verlo. Mientras los demás discípulos manifiestan envidia y disconformidad ante el hecho de que el Salvador la amara a ella más, María sólo muestra solicitud para con ellos, adoptando su papel de maestra y líder sólo en respuesta a su necesidad. El *Evangelio de María* ilustra las características de la virtud espiritual con la calma de María, con su fe inquebrantable, su solicitud por los demás discípulos, su intrepidez ante la posible persecución y su avanzada comprensión espiritual de las enseñanzas de Jesús. De este modo, el *Evangelio de María* presenta a ésta como modelo de liderazgo cristiano basado en la madurez espiritual y en la inteligencia profética. Gracias a que ha alcanzado la madurez espiritual, es capaz de enseñar a los demás y de atenderles.

Además, el *Evangelio de María* aborda directamente el tema del liderazgo de las mujeres: cuenta la historia de una controversia entre los discípulos sobre el ejercicio del liderazgo por parte de María. En dicha historia, cuando ella termina de enseñar a los demás discípulos acerca de su revelación, Andrés y Pedro la cuestionan. Andrés señala que sus enseñanzas son “extrañas”, pero Pedro va aún más lejos y pregunta si el Salvador podía realmente haber preferido a una mujer antes que a ellos. Sus quejas muestran que no han comprendido realmente la enseñanza del Salvador. La observación de Pedro es censurada frontalmente por Leví, quien asegura a Pedro que desde luego el Salvador la amaba más que a ellos, y con razón. La postura de Pedro queda patente como lo que es: envidia ignorante que imposibilita a Pedro ver más allá de las distinciones de la carne, hasta la inteligencia espiritual de la enseñanza de María. Está tan centrado en la pérdida de prestigio que le supone el ser instruido por una mujer, que no es capaz de aprender de su enseñanza. El *Evangelio de María* pre-

senta, así, el argumento más claro en favor de la legitimidad de la autoridad y liderazgo de las mujeres en el cristianismo primitivo. Al insistir en que la autoridad se debe basar en la madurez espiritual y no en distinciones de sexo/género ²⁸, el *Evangelio de María* crea la posibilidad de un espacio sin géneros en el que hombres y mujeres por igual puedan ejercitar un liderazgo legítimo encaminado a la enseñanza, la predicación y el ejercicio de la solicitud por los demás. Además, vincula cuidadosamente el desarrollo espiritual con una crítica acerba a la dominación injusta, indicando una conexión integral entre la política de liberación y la espiritualidad.

La controversia entre María y otros discípulos varones, especialmente Pedro, aparece también en otras obras diversas ²⁹, lo que indica que María fue una figura en torno a la cual se entablaron debates acerca de cuestiones variadas, entre ellas la importancia de la experiencia visionaria, la legitimidad del liderazgo de las mujeres y el significado de la enseñanza de Jesús. El hecho de que un evangelio fuera escrito con su nombre y de que aparezca de forma tan destacada en estos escritos primitivos demuestra que, como Pedro y Pablo, era una figura a la que se invocaba como apóstol. María de Magdala era, por tanto, una figura mucho más importante en la Iglesia primitiva que lo que su retrato canónico en el Nuevo Testamento permite suponer.

Esta información debería llevarnos a abordar de nuevo los textos canónicos, esta vez con una hermenéutica de sospecha ³⁰. Por ejemplo, ante estas importantes tradiciones acerca de María, su ausencia de los Hechos de los apóstoles ³¹ asume un aspecto diferente. Más que entender el silencio de Hechos como prueba de que María no era importante en la Iglesia primitiva, cabe preguntarse si su mención fue omitida intencionadamente, y (de ser así) con qué finalidad. Resulta especialmente irónico que no se mencione a María en la escena en

²⁸ Nótese también el argumento correlativo de que conocer a Jesús y recibir de él enseñanza no basta. El *Evangelio de María* se toma a pecho las numerosas tradiciones evangélicas donde se alude a que los discípulos que rodeaban a Jesús a menudo no lo entendían.

²⁹ Véase *Ev. Tom.* 114; *Ev. Fel.* 63, 30-64, 10; *Pistis Sophia* II, 71, 2.

³⁰ Véase Schüssler Fiorenza, o. c., pp. 3-95.

³¹ María de Magdala no se menciona por su nombre en los Hechos de los Apóstoles, y parece haber desaparecido de la escena, eclipsada especialmente por los "Doce" y Pablo, que eran varones. Podríamos deducir que la referencia a "las mujeres" en Hch 1,14 incluye a María, pero sólo se nombra concretamente a María la madre de Jesús.

que Pedro pide que se elija un sustituto de Judas como "testigo de la resurrección". Aunque el autor de Hechos seguramente entiende que en el grupo de 120 personas al que Pedro se dirige había mujeres presentes ³², el discurso de Pedro pone de manifiesto que sólo los hombres serían tenidos en cuenta ³³. La ausencia explícita de María de este texto no obedece a un olvido, sino a una estrategia de exclusión de las mujeres de los puestos de jefatura apostólica. Puesto que la primitiva teología cristiana que apoyaba el liderazgo de las mujeres estaba vinculada al nombre de María de Magdala, excluir a María también tenía el efecto de oponerse a las teologías ³⁴ que circulaban con su nombre.

El *Evangelio de María* ³⁵ nos da idea cabal de cómo era al menos una de esas teologías ³⁶. Interpretaba la identidad cristiana al margen de los papeles sociales por razón de género, al margen del sexo y de la natalidad. Sostenía que el acceso directo a Dios era posible para todos a través del Espíritu. El liderazgo era ejercitado por los que estaban más avanzados espiritualmente mediante la donación generosa a todos sin apelar a un ordenamiento jerárquico fijo del poder. Jesús era entendido como un maestro y mediador de sabiduría, no como juez o soberano, y la reflexión teológica se centraba en el Cristo resucitado, no en el sufrimiento como expiación por el pecado. Excluir el *Evangelio de María* y marginar la figura de María de Magdala sirvió para eliminar una fuente importante en la reconstrucción de la labor teológica de las primitivas mujeres cristianas y en la defensa de la legitimidad del liderazgo de las mujeres.

³² Véase Hch 1,14.

³³ Hch 1,21.

³⁴ El uso del plural aquí es importante, porque un análisis de los textos en los que María desempeña un papel sustancial muestra diversas posturas teológicas (véase Marjanen, o. c.). Lo mismo cabe decir también, por supuesto, de otras figuras apostólicas. Pedro, por ejemplo, es asociado con posturas teológicas que sostienen la resurrección física de Jesús (por ejemplo, el evangelio de Juan) y que defienden una cristología doceta (por ejemplo, el *Apocalipsis de Pedro*).

³⁵ El *Evangelio de María* asocia claramente su teología con ella, no sólo convirtiéndola en personaje central, sino también atribuyéndole el libro.

³⁶ He indicado en otro lugar que cabe identificar ciertos elementos comunes a la labor teológica de las primitivas mujeres cristianas (véase "Prophetic Power and Women's Authority: The case of the *Gospel of Mary* [Magdalene]", en Beverly Kienzle y Pamela Walker [eds.], *Women Prophets and Preachers*, University of California Press, Berkeley 1997 [en prensa], pp. 21-41).

La "revisión" de la historia de María, de apóstol y profetisa a prostituta arrepentida, funcionó en varios frentes: situó a María "sin peligro" dentro de los confines de las definiciones patriarcales de mujer, debilitó el recurso que a ella se hacía para apoyar el liderazgo de las mujeres y socavó la teología asociada con su nombre. Así, aunque la canonización de María le daba un papel positivo como discípula de Jesús y testigo de la resurrección, dicho papel estaba en consonancia con las necesidades y exigencias de la teología patriarcal, teología que distaba mucho de presentarla como líder importante en la etapa formativa del cristianismo. La posterior combinación de María con la pecadora de Lucas y la adúltera de Juan creó un personaje todavía más plegable a los propósitos patriarcales, y contrarrestó más aún la importante tradición que la consideraba profetisa visionaria y apóstol. Pero, al mismo tiempo, incluso el limitado retrato de María en el Nuevo Testamento ha sido un recurso para las mujeres en sus intentos de legitimar sus actuaciones de liderazgo.

Reconstruir un retrato histórico más exacto de María de Magdala no consiste simplemente en corregir los errores de la exégesis canónica occidental; requiere tomar en consideración todos los materiales de las fuentes conservadas acerca de ella. Todas las fuentes, canónicas y no canónicas, se han de leer con las lentes de una hermenéutica feminista de sospecha que descubre la política de narraciones pseudohistóricas o de apelaciones a la autoridad apostólica.

Debe también quedar claro que hacer justicia a la María de Magdala histórica exigirá hacer problemático el canon como punto de partida, tanto para la reconstrucción histórica como para la reflexión teológica. El retrato de María en el Nuevo Testamento, como destacada discípula de Jesús e importante testigo de la resurrección, aunque positivo, es, no obstante, selectivo. María de Magdala y las mujeres en general no fueron personajes marginales en la formación del cristianismo; su marginalidad fue provocada en parte por el proceso de canonización, en cuanto parte esencial del desarrollo teológico de una "ortodoxia" que condenaba como herejía toda teología cristiana primitiva que apoyara el liderazgo de las mujeres. El canon y la "ortodoxia" fueron concebidos en parte para excluir a las mujeres de los puestos de liderazgo y autoridad. Por supuesto, no tuvieron un éxito completo. La invención de María como prostituta no ha impedido a las mujeres apelar a ella para legitimar su predicación y enseñanza públicas a lo largo de los siglos. Pero, en la medida en que tuvo éxito, el coste ha sido alto. Un retrato histórico más completo y más exacto de María de Magdala es una aportación que pretende

compensar esa pérdida proporcionando un recurso importante a la reflexión teológica crítica y la praxis.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaús Abadía)

A LA BÚSQUEDA DE LA VOZ DE LA MUJER EN LA HERMENÉUTICA DEL CORÁN ¹

El presente trabajo estudia dos dimensiones distintas pero que se reflejan la una a la otra: la voz femenina y el Corán: la voz femenina en el texto y la voz femenina como comentarista del texto. Esta investigación de la voz de la mujer en la hermenéutica coránica pretende dos fines: 1) desafiar la tenden-

* AMINA WADUD es profesora adjunta en la Sección de Estudios Filosóficos y Religiosos de la Virginia Commonwealth University, de Richmond (Estados Unidos). Las esferas principales de su investigación son el Islam y el Género, centrándose principalmente en una interpretación alternativa del Libro Sagrado, el Corán. Aunque es más conocida internacionalmente por sus estudios como especialista y, en concreto, por su obra, *Qur'an and Woman*, la autora es también activista en favor de los derechos humanos y es madre de cinco hijos. Pasó el período 1997-1998 como investigadora adjunta en el Programa de Estudios sobre la Mujer, de la Escuela Superior de Teología de Harvard, y como conferenciante invitada sobre temas de Historia de la Religión.

Dirección: Virginia Commonwealth University, Department of Philosophy and Religious Studies, Richmond (Estados Unidos).

¹ El Corán (en árabe, *Qur'an*) es el libro sagrado del islam. Fue revelado durante el siglo VII al profeta árabe llamado Mahoma (en árabe, *Muhamad Ibn Abd-Allah*). Este libro es considerado por mil millones de musulmanes como el texto primario de la ortodoxia y ortopraxis islámicas. Se ha conservado en la forma original de su transmisión gracias a un detallado empeño en la historia de su conservación oral y escrita. La tradición de conservar la totalidad o parte del libro mediante la memorización del mismo continúa hasta el día de hoy.

cia de la mayoría de la corriente intelectual del islam ² que margina o niega la necesidad y el provecho de esa voz femenina, y 2) ampliar las posibilidades de autocomprensión entre los musulmanes ³.

La marginalidad de la voz femenina ha llegado a ser admitida por pensadores y laicos musulmanes como parte de un decreto divino ⁴. Aunque a la mujer se le permite la libertad para emitir su voz en forma de comentario, sin embargo se le prohíbe cometer error. Tal prohibición no tiene precedentes. No sólo los hombres han cometido errores en sus declaraciones, sino que además la posibilidad de errar es parte de la condición de seres humanos que se les ha concedido por gracia. Y, así, tal posibilidad ha sido parte del autoengrandecimiento de los hombres, porque supone que el esfuerzo humano por entender lo divino es legítimo únicamente para ellos. Otras personas, es decir, las mujeres, deben permanecer mudas.

Como era de esperar, las mujeres aceptaron también esta condición con que fue agraciada la humanidad de los hombres. Hemos aceptado a los hombres como seres humanos, aunque al mismo tiempo hayamos negado nuestra propia igualdad en cuando a la condición humana. Por tanto, hemos aceptado la negación que ellos hacen de nuestros derechos a expresarnos acerca del texto, e incluso a errar. Ahora bien, no es poco frecuente que el error signifique en sí mismo: la variación en cuanto a la norma establecida, o el apartarse de ella. Para evitar la comisión de tales errores, las mujeres se decidieron a guardar silencio. Por desgracia, ese silencio es un error mayor todavía, que limita la comprensión potencial de todos los seres humanos con respecto al texto. Las experiencias de quienes reflexionan acerca del texto para hallar orientación ayuda a cumplir la exigencia divina que ese mismo texto nos impone. El conocer más acerca del texto, todas las experiencias que se han obtenido con respecto a él, deben expresarse, y todas las voces deben escucharse.

² Islam es un término árabe que significa sumisión pacífica a la voluntad de Dios.

³ El musulmán es la persona que acepta someterse a Dios.

⁴ En las culturas islámicas se desarrolló una tradición según la cual la voz de la mujer es considerada *awrah* (tabú). *Awrah* es un término empleado en el Corán para designar exclusivamente la parte del cuerpo que no debe verse nunca en público. Más tarde, la gran mayoría de los pensadores musulmanes aplicaron este término a la voz de la mujer.

Mi búsqueda de una voz de mujer incluye a la persona con género: la mujer, y a la esencia con género: la esencia femenina. La voz femenina en el Corán es la voz de Alá ⁵, y Él no es una mujer, ni es femenino. Ella tampoco es un hombre, ni siquiera es masculina. Tanto la voz masculina como la voz femenina son la empresa divina de darse a conocer a través del texto. Como tal, la voz divina sintetiza y trasciende al mismo tiempo la dicotomía de la dualidad masculino-femenino ⁶.

Históricamente, el legado intelectual islámico tiene mayor predilección por las cualidades, los atributos y la voz masculinos de Alá. Sin embargo, éstos no son menos importantes ni más importantes que las cualidades, los atributos y la voz femeninos. Para corregir el desequilibrio que surgió al dar la preferencia a la voz masculina, es preciso acentuar la voz femenina de Alá, que se echa de menos. Sin embargo, la hegemonía inversa no es la finalidad de este énfasis. El énfasis permitirá que toda la extensión de la voz de Alá alcance la síntesis armoniosa que caracteriza al texto y al Creador.

Una característica anterior de la historia religiosa ha sido la búsqueda que los hombres han hecho de sí mismos y de una orientación que les permitiera confirmar sus propias experiencias. En el canon de las religiones reveladas, las voces femeninas fueron minimizadas. Sin embargo, el minimizar las voces femeninas es una forma de considerar divina la limitación humana. La intervención divina en la forma del texto no puede igualarse a la limitación del entendimiento humano. En el legado intelectual islámico, por ejemplo, durante los catorce siglos transcurridos desde la revelación misma, los hombres compusieron exclusivamente los tratados de exégesis. Naturalmente, este exclusivismo afecta a nuestras percepciones del humano sí-mismo y del Divino sí-mismo. A pesar de esta limitación, los hombres decretaron que esos comentarios exclusivamente masculinos son definitivos y autoritativos.

Puesto que fue silenciada la voz femenina del texto, se desarrolló un *ethos* islámico, es decir, unos valores y unas actitudes islámicas, que limitan el potencial del texto. Esta limitación es una injusticia contra los que buscan su orientación en el texto y es una injusticia contra el Autor divino del texto. Para lograr que el texto se amplíe

⁵ Alá (en árabe, *Al-lah*) es la transliteración del término árabe que significa "el Dios".

⁶ Esta relación del Creador con la dualidad que hay en la creación, la estudio más adelante.

hacia su ilimitación potencial, hay que suprimir ese impedimento de la autoridad interpretativa. Un remedio es eliminar tal impedimento examinando la voz femenina dentro del texto e incrementando los comentarios femeninos sobre el significado del texto. Desde luego, a la voz femenina no sólo hay que darle plena expresión, sino que incluso habrá que darle algunas veces la primacía.

El Corán es de importancia central para el Islam, con un consenso sin precedentes entre los musulmanes, que lo aceptan como la fuente primaria de todo lo que es "islámico". A pesar de este consenso, parece que al texto se le presta cada vez menos atención concreta en el actual resurgimiento intelectual, político, espiritual y moral del Islam, considerado globalmente.

El hecho de centrarme –en el presente estudio– en la voz femenina y en el Corán es parte de un interés más amplio por recuperar el centralismo del Corán en el desarrollo islámico.

Mi experiencia personal con el Corán

Llegué a ser musulmana porque la primera vez que asistí a una mezquita llevaba una falda larga y me cubría la cabeza con un velo. Este énfasis desproporcionado que los musulmanes dan a la manera de vestirse de una mujer hacía que los presentes dieran por supuesto que yo era plenamente sumisa a Alá. Alguien allí me dijo: "Si crees que no hay más dios que Alá y que Mahoma es su mensajero, entonces tienes que pronunciar la confesión de fe (*xahadah*: el primer canon del islam)". La pronuncié. Con la *xahadah* comencé a cumplir los requisitos rituales de una musulmana practicante⁷. Unos cuantos meses más tarde, me encontré casualmente con una persona que me dio un ejemplar del Corán. Tan sólo entonces comencé realmente a someterme y abrazar el islam.

De niña, me gustaba mucho leer. La lectura era realmente mi única compañera. No me fascinaban tanto los argumentos literarios: las doncellas salvadas y los héroes valerosos. Me fascinaban las palabras: las palabras que ofrecían sentido y daban dimensión. Las palabras que salpicaban de las páginas y que infundían sentido y hondura en mi vida personal de aislamiento. La característica pri-

⁷ Entre los requisitos que debe cumplir un musulmán practicante se halla el de la adoración de Dios, según la manera prescrita, cinco veces al día.

maria de mi vida se impresionó especialmente por los efectos que causa la lengua del Corán⁸. ¿Cómo es posible que un texto que tiene el propósito de producir una revolución global en el pensamiento y en la acción, y que lo logra, se tome el tiempo que se toma para señalar la forma en que una hoja cae a tierra?⁹

La preocupación histórica e intelectual de los musulmanes por el texto como un mensaje revolucionario de importancia social, política y moral, pasó por alto sutilezas que el texto mismo consideró lo suficientemente importantes para incluirlas. El Corán no es un texto apresurado, que transmita un mensaje jurídico externo y que luego pase adelante. Su composición poética y sus cualidades estéticas inspiran certámenes de recitación oral en diversas formas en todo el mundo. La idea de dar forma visual a pasajes del Corán contribuyó a desarrollar el arte de la caligrafía, uno de los cinco grandes rasgos del arte islámico. Desde luego, la estética es una de las características que distingue lo que quiere ser realmente humano.

Irónicamente, algunos movimientos recientes de resurgimiento islámico no han acentuado suficientemente el significado de la dimensión estética de la fe y del desarrollo humanos. Tales movimientos se centran en las leyes y en la política, en lugar de hacerlo en la fe y en la esperanza. Esto podría ser una de las razones de por qué el desarrollo intelectual islámico hizo caso omiso de la voz femenina. Quizás no sea una parcela para controlar lo que uno plantea. ¿Será algo que temamos? ¿O tal vez la voz femenina represente algo tan central y obvio para el lenguaje del *ethos* islámico que parezca que no es preciso prestarle atención específica?

No sólo la voz femenina está incluida en el texto, sino que la voz femenina hace una contribución única al comentario del Corán. Sin embargo, no es sólo única porque se halla completamente ausente del legado intelectual islámico hasta el momento presente, que es el siglo XV de la historia islámica. Lo femenino, como uno de los muchos que intervienen en el debate, no tiene monopolio sobre la

⁸ El regalo de un ejemplar del Corán me lo hicieron en el año 1973. Pasados más de 25 años, el Corán sigue siendo el foco principal de mi carrera de especialista y de mis investigaciones académicas.

⁹ "Él posee las llaves de lo oculto, sólo Él las conoce. Él sabe lo que hay en la tierra y en el mar. No cae ni una hoja sin que Él lo sepa..." (6,59). Todas las citas del Corán se hacen según el número del capítulo (sura) y del versículo (aleyá). [Para la traducción española se ha utilizado la versión del Corán por J. Cortés, Herder, Barcelona 1995. N. del T.]

totalidad de la significación del texto. Ninguno de los que participan en el debate lo tendrá jamás. El presente estudio contribuye al esfuerzo necesario para corregir el error histórico de hacer caso omiso de la voz femenina dentro del texto, y de pasar por alto la perspectiva única del significado textual que las experiencias de las mujeres son capaces de aportar.

El Corán y los musulmanes

Día tras día, millones de musulmanes se ponen en pie en oración ritual para recitar el capítulo inicial del Corán. Dice así: “¡Dirígenos por la vía recta!” (1,6). En el capítulo siguiente, el Corán responde: “Ésta es la Escritura, exenta de dudas, como dirección para los temerosos de Dios [literalmente: para los que tienen *taqwa*, es decir, conciencia de Dios]” (2,2). En la oración los musulmanes piden dirección, y el Corán proclama que él es esa dirección para todos los que tienen *taqwa*, indudablemente no sólo para los musulmanes, no sólo para los varones.

El Corán es comunicación divina o revelación para los seres humanos a través del mensajero Mahoma, con el fin de proporcionar dirección humana. Esto es significativo para el acto de la interpretación. Asienta que el texto ha de leerse para seguir la dirección marcada por él. Cada acto de leer algo que se comunica a través de un lenguaje es un acto de interpretación. Esto establece igualmente que la interpretación del texto es necesaria.

Cada acto de lenguaje utiliza representaciones simbólicas para transmitir un significado. Un árbol es una realidad que existe en la naturaleza, pero la palabra Á-R-B-O-L es únicamente un símbolo. Semejante símbolo es capaz de experimentar modificación en una manera que no tenga relación alguna con la realidad. Por la simple inclusión de tres letras: D-O-S, el número de árboles se ha duplicado ¡sin plantar siquiera una semilla!

Para dar sentido a la comunicación por medio de símbolos, hay que especificar los parámetros de significado para los diversos términos. Entonces cada término debe relacionarse con sus diversos significados dentro de sus constructos sintácticos y de su contexto textual. Finalmente, los actos de lenguaje se producen dentro de un contexto de significado y de aplicación local. La manera en que un lector o un oyente entiende un acto de lenguaje refleja estos tres aspectos: símbolo, significado y contexto. Este aspecto de la inter-

pretación se da en cualquier comunicación entre seres humanos mediante el uso de símbolos del lenguaje.

El acto del lenguaje coránico tiene una dimensión adicional: mediante un método especial de comunicación llamado *wahy* (revelación), es comunicación divina a los seres humanos. Esto complica aún más el proceso de dar sentido o el acto de la interpretación. Para que la Deidad pueda comunicar algo a los seres humanos, hay que compensar o superar las limitaciones de la comunicación simbólica humana. De lo contrario, se impondrán restricciones al acto divino de dar sentido.

La “lingualización” (linguaging) ¹⁰ y el Corán

El Corán afirma que es “Éstas son las aleyas del Corán y de una Escritura clara, dirección y buena nueva para los creyentes” (27,1-2). No utiliza “galimatías” como ardidés divinos para comunicar sabiduría divina que sirva de dirección para los seres humanos. Utiliza un lenguaje comprensible para el Profeta y para las personas a quienes va destinada la dirección (es decir, para todos los seres humanos, según el Corán). Para que el Corán sea claro, tendrá que utilizar únicamente los símbolos del lenguaje humano ordinario. Aunque el lenguaje humano utiliza diversos constructos escritos y hablados para comunicarse –por ejemplo, sentencias, frases, párrafos, símiles, metáforas y parábolas–, sin embargo, siguen siendo únicamente palabras.

El incluir el significado sagrado y las relaciones supremas en tan sólo un lenguaje plantea el dilema del texto divino y limita la interpretación del mismo. Nuestra limitación como intérpretes humanos no puede abarcar toda la infinitud del significado divino. El lenguaje que nosotros poseemos para todos los aspectos de la creación, incluido lo trascendente (*ghayb*: no visto), es el mismo lenguaje que utilizamos para lo inmediato (*xahadah*: lo atestiguado) ¹¹. Y, así, el

¹⁰ Alton Becker, *Beyond Translation: Essays Towards a Modern Philology*, The University of Michigan Press (1995). Hay que distinguir entre *linguaging* (“lingualización”) y *language* (“lenguaje”). El “lenguaje” es “la imagen de los códigos” y “un sistema de reglas o estructuras que... relaciona los significados y los sonidos...” La “lingualización” “combina la formación, el almacenamiento, la recuperación y la comunicación de conocimientos, haciendo de todo ello un proceso indefinido”, p. 9.

¹¹ Véase Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion*, Beacon Press (1961), pp. 1-36.

lenguaje religioso es polivalente: posee diversos significados posibles, desde el literal hasta el metafórico. Y el Corán explica que la revelación incluye afirmaciones alegóricas (*mutaxabihat*) y afirmaciones literales (*muhkammat*) (3,7).

Una consideración importante para la exégesis coránica es la de determinar qué enunciados serían literales y qué enunciados serían alegóricos. Los aspectos alegóricos del texto son necesariamente los más difíciles de comprender (o, sencillamente, imposibles de comprender) para las relaciones entre lo sacro y lo profano. Por suerte, otros actos de lenguaje en el Corán son más fáciles de entender. Sin embargo, “un elemento único para leer y entender cualquier texto es... el lenguaje y el contexto cultural” del lector, que “proporciona elementos considerables para la perspectiva y las conclusiones de su interpretación... Los lectores en diferentes contextos tienen que arreglárselas con sus propias relaciones con el texto”¹².

El Corán incluye elementos que son específicos de su revelación en la Arabia del siglo VII y enunciados universales destinados a todos los tiempos. La relación entre los enunciados particulares y los enunciados universales fue entendida de diversas maneras durante la historia de la exégesis. Cuando el Corán utiliza, por ejemplo, a las mujeres, la mayoría de los exegetas y juristas restringieron tales enunciados como referencias hechas únicamente a las mujeres. En mi obra *Qur'an and Woman* demostré el significado de las mujeres en el Corán como modelos universales¹³, en contraste con este reduccionismo. Una demostración de esto es Bilqis, la reina de los saba (27,20-44). Con excepción de los profetas, Bilqis es la única figura en el Corán que es exaltada por la calidad de su liderazgo en cuanto a sabiduría, espiritualidad y talento político. A pesar de este precedente coránico, muchos musulmanes creen que a una mujer se le prohíbe ser líder político.

Como aplicación de este criterio universal, las palabras del Corán sobre Maryam (la madre de Jesús) demuestran que ella es modelo de dirección espiritual y moral, de tal manera que los hombres deben reflexionar también sobre las experiencias de esta mujer para que todo les vaya bien. El lenguaje que el Corán utiliza para referirse a Maryam es un apoyo en favor de esta aplicación universal. Describe a Maryam entre “aquellas” personas que tienen piedad, que oran y

¹² *Ibid.*, p. 5.

¹³ Amina Wadud-Mushin, *Qur'an and Woman*, Fajar Bakhti (1992), pp. 31-42.

que tienen fe. Nunca emplea en exclusiva la forma femenina plural “aquellas”. Pero, al usar la forma plural masculina “aquellos”, incluye a los hombres y a las mujeres.

Una voz de mujer y el Corán

Exceptuados los dos decenios pasados, no ha habido durante cuatro siglos ninguna exégesis sustancial del Corán formulada por una mujer. En mi propia investigación pregunté: “¿Es que los hombres no pueden interpretar el Corán PARA las mujeres?” Hay formas en que los hombres pueden interpretar el Corán para las mujeres, lo mismo que hay formas en que las mujeres pueden interpretarlo para hombres. Pero mientras que el primer enunciado valora de manera realista la historia del pensamiento islámico y de la exégesis coránica, el segundo enunciado no existe en absoluto.

El Corán contiene postulados sagrados supremos, que un lector puede confirmar para otro lector. Por ejemplo, “No hay más dios que el Dios (Alá)” sigue siendo verdad para todos los tiempos y para todos los lugares, en el Corán. Cuando los hombres han interpretado el Corán, lo han hecho para ellos mismos como hombres y como seres humanos. Sin embargo, en el acto de interpretar, no hacen distinción entre ellos mismos como hombres (es decir, como varones) y como seres humanos. Cuando las mujeres interpretan el Corán, quieren hacerlo también para ellas mismas en cuanto seres humanos y en cuanto mujeres. La interpretación de las mujeres ¿se diferenciará en algo de la de los hombres?

En cierto modo, nadie puede interpretar para otra persona. Cada uno de nosotros somos limitados y nos encontramos ante un mensaje infinito. Es metafísicamente imposible que cualquier ser humano –en su interpretación (sea hombre o mujer)– pueda abarcar todos los significados que Alá quiso dar a sus palabras. Nosotros somos limitados, mientras que Alá es infinito. Él y nosotros no somos una misma cosa.

El hecho de que Alá dé su palabra y de que Él proporcione guía para todos los que tienen *taqwa*, indica que hay una relación esencial y dinámica entre la infinitud divina y la limitación humana. Si aceptamos esta característica del intercambio divino-humano, entonces todo esfuerzo humano por comprender el texto y poner en práctica la orientación que de él dimana, será un esfuerzo sincero y noble, pero incompleto. Cada esfuerzo refleja las limitaciones que le

son inherentes y actúa dentro de esas limitaciones. Todo discurso humano acerca de la epifanía de Alá a través del texto es deficiente, está sujeto al tiempo, al lugar, al género y a otros elementos de la condición humana.

Para que la guía siga siendo relevante, hay que interpretarla para cada situación y con los detalles de esa situación en la mente. El mensaje es constante, divino, inmutable, perfecto, infinito. La comprensión de ese mensaje es específica, imperfecta, limitada, pero absolutamente necesaria para que el mensaje cumpla su finalidad.

El Corán confirma que los varones y las mujeres comparten la misma condición fundamental de seres humanos, pero que son distintos e igualmente importantes para la humanidad. Celebrar su distinción ayuda a cumplir algunos de los términos de la guía misma. Sin embargo, indica al mismo tiempo que los hombres no pueden interpretar PARA las mujeres, ni las mujeres PARA los hombres. Ahora bien, todo esfuerzo humano por interpretar requiere conversación entre mujeres y hombres como un componente necesario para llevar a la práctica lo mejor posible el texto.

Aunque los hombres se han erigido a sí mismos como intérpretes oficiales del texto, sin embargo ellos han hablado de la mujer en cuanto la han experimentado a través de las necesidades, el deseo, el amor, el odio, el temor o la indiferencia. Ellos experimentan a la mujer fuera del centro del ser propio de la mujer. A pesar de esto, los hombres confirieron autoridad a sus lecturas del Corán. Esta autoridad implica que los hombres son personas REALES con plenos derechos en presencia de Alá. Las mujeres no pueden ser más que extensiones de los hombres. Los hombres proporcionan entonces a las mujeres cualquier porción de la guía que ellos han seleccionado como apropiada. Fueron también los hombres quienes determinaron que la voz de una mujer es *awrah*.

Resultados en cuanto a la comprensión del Corán a través de la voz de una mujer

En el islam está prohibido cualquier intermediario entre el adorador y el Adorado. Una prohibición semejante debiera hacerse en cuanto a cualquier intervención entre el texto y el lector. Todos los exegetas del Corán están de acuerdo en que el Corán establece absoluta justicia. Luego la justicia queda reducida a afirmar que los hombres tienen derechos absolutos, y que las mujeres tienen igual-

dad condicional. Basándome en la pretensión del Corán de establecer justicia absoluta, enfoqué la exégesis coránica.

En el Corán Alá afirma: "Hemos creado todas las cosas a pares". Una característica de la cosa creada (*xay'*) es la dualidad. Las cosas creadas actúan como una dualidad. Por tanto, los varones y las mujeres son de igual significación –una significación distintiva y mutuamente complementaria– como parte de la dualidad que hay en la creación. No puede atribuirse ninguna significación *a priori* al uno o al otro.

La dualidad existe en más formas que en la sola oposición de dicotomía que actúa como polarización entre "o lo uno o lo otro", y que se supone que se aplica por igual al ámbito metafísico. Esta dicotomía encuentra que toda vida existe en conflicto. Se supone que las parejas como el hombre y la mujer son buenas y malas. Si de esta polaridad lineal elimináramos la dualidad de la naturaleza, entonces podríamos enfocar la genuina complejidad de la humanidad. El bien y el mal son parte de todas las cosas creadas. La base epistemológica de esta lectura coránica conduce a una integración más dinámica de ambos.

Puesto que Alá creó una voz masculina y una voz femenina, hay una síntesis mayor al nivel de lo divino. Su voz masculina se ha promovido como parte del privilegio de ser varón: la orientación sobre la meta, la autonomía, la jerarquía, el dominio, la acción, la autoridad y el control. La voz femenina de Alá se ha acentuado deficientemente, porque se iguala con aquellas cosas que se rehúyen por estar asociadas con lo femenino: el proceso de crianza, la orientación, la integración, la síntesis, la reciprocidad, la receptividad, la colectividad, la cooperación. La voz que llega al exterior de la *uluhiyyah* de Alá prioriza, dicotomiza, domina, proporcionando con todo ello las necesarias fronteras claras de la contextualización. La voz de la *rububiyyah* de Alá, centrada en lo femenino y que llega a lo interior, sintetiza, integra, suspende, abrazando así la necesaria ambigüedad de la vida. En esto, seguramente, el Corán ofrece lo mejor de ambos mundos.

(Traducción del inglés por Constantino Ruiz-Garrido)

ESCRITURA, FEMINISMO Y CONTEXTOS POSCOLONIALES

En lugar del monologuismo que entraña lo que irónicamente se llama la Gran Conversación –esto es, la tradición de los Grandes Libros: grandes hombres blancos hablando unos con otros–, debemos pasar a establecer lo que Johnella Butler llama “diálogos difíciles”, modelos de negociación cultural entre extremos opuestos de la tierra.

Jerry Phillips, “Educating the Savages”, p. 40¹

Sin embargo, si se lee e interpreta la moderna cultura europea y americana como relacionada con el imperialismo de algún modo, también se ha de reinterpretar el canon a la luz de textos cuyo puesto allí ha sido insuficientemente vinculado, insuficientemente sope-sado, con relación a la expansión de Europa. Pero que, como acompañamiento polifónico a dicha expansión, dan una dirección y valencia revisadas a los autores...

Edward Said, *Culture and Imperialism*, p. 60

* MUSA W. DUBE SHOMANAH es profesora de Nuevo Testamento en el Departamento de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad de Botswana. Es la autora de “Readings of Semoya: Botswana Women’s Interpretations of Matt. 15:21-28”, en *Semeia* vol. 73, pp. 111-129, Scholars Press, Atlanta 1996.

Dirección: Dra. Musa W. Dube Shomanah, University of Botswana, Dept. Theology and Religious Studies, P/Bag 0022, Gaborone (Botswana).

¹ En Jonathan White, *Recasting the World: Writing After Colonialism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.



hablar de "escritura", en el sentido de "sagrada escritura" o escritos sagrados, equivale a admitir alguna de las siguientes cosas:

1. una cosmovisión social que diferencia lo sagrado de lo profano;
2. una forma literaria de textos, en oposición a los textos orales;
3. un canon literario considerado como normativo;
4. la presencia de instituciones religiosas guardianas de los cánones escriturísticos;
5. formas particulares de interpretación que corresponden a un canon sagrado.

Esta comprensión de la Escritura no es aplicable a todas las culturas religiosas del mundo ².

Muchas culturas no diferencian entre lo sagrado y lo profano, algunas no tienen Escrituras escritas, mientras que otras no se aprovechan de la importancia de las Escrituras escritas por encima de la palabra hablada u oral, y muchas otras no tienen instituciones que más o menos custodien la interpretación de sus textos escriturísticos.

El feminismo, por otro lado, describe diversos movimientos de mujeres entre cuyas inquietudes se encuentra el análisis de los factores sociales que legitiman las opresiones de las mujeres por razón de su género, y la elaboración de diversos métodos de liberar a las mujeres. La relación entre Escrituras y mujeres es, en general, problemática. En primer lugar, la división entre lo sagrado y lo profano significa que las mujeres, a menudo identificadas con el lado negativo de la mayoría de las oposiciones binarias, quedan en el plano de lo profano. Esta interpretación social se ha servido para excluir a las mujeres, no sólo de las instituciones religiosas, sino de los puestos públicos en general. Además, puesto que las Escrituras con frecuencia suponen textos escritos, las mujeres han sido en gran medida excluidas de su redacción, selección, interpretación, y de las instituciones religiosas que custodian dicha interpretación.

² Véase Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in Non-Biblical World*, Orbis Books, Nueva York, pp. 20-25.

En los estudios bíblicos, una de las primeras críticas feministas hechas a la Biblia como Escritura canónica fue emprendida por Elizabeth Cady Stanton. Stanton afirmaba categóricamente que la Biblia es un libro masculino. Su conclusión nacía de ver la Biblia utilizada para corroborar la exclusión y marginación sociales de las mujeres. Sin embargo, Stanton era perfectamente consciente de que la Biblia como canon escriturístico era más que una simple colección de libros. También supone o depende de una interpretación dirigida institucionalmente, que protege la integridad del texto en cuestión. Para neutralizar el uso de la Biblia contra las mujeres, tanto a través de sus contenidos como de su interpretación, Stanton invitaba a las mujeres con formación en lenguas bíblicas a interpretar la Biblia. El resultado de su lucha feminista contra la utilización de los libros canónicos de la Biblia para legitimar la opresión de las mujeres fue lo que se llegó a conocer como La Biblia de las Mujeres. Éste era un comentario que se centraba en la mayoría de los pasajes bíblicos relacionados con las mujeres, y los reinterpretaba.

Dado el uso continuado de los textos bíblicos para marginar a las mujeres, y la continuada interpretación dominada por varones, los esfuerzos de Stanton fueron reactivados por las mujeres dedicadas a los estudios bíblicos casi un siglo más tarde. Las mujeres, que en los últimos treinta años han entrado en los estudios bíblicos en mayor número que antes, insistían en leer la Biblia como mujeres, para la liberación de las mujeres y de todos los demás grupos oprimidos. Las interpretaciones feministas adoptaron métodos diversos, tales como exponer las partes opresivas de la Biblia, reinterpretar los pasajes negativos acerca de las mujeres, poner de relieve pasajes pasados por alto que presentan a mujeres, interrogar el lenguaje de Dios y la representación de las mujeres en la Biblia, reconstruir la historia de las mujeres, imaginar de nuevo las voces suprimidas de las mujeres, etc. Los primeros estadios de la interpretación bíblica de las mujeres quedan compendiados en la siguiente declaración, que cuestiona el canon bíblico y le da una nueva definición: "Todo lo que niega, reduce o distorsiona la plena humanidad de las mujeres se ha de estimar, por tanto, como no redentor" ³. Esta declaración interpretativa es un enorme desafío a la autoridad canónica de los textos bíblicos, puesto que la autoridad se quita de la Escritura escrita y se pone en el discurso liberador de las mujeres.

³ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God Talk: Towards a Feminist Theology*, Beacon Press, 1983, pp. 18-19.

Uno de los principales proyectos que caracterizaron las luchas feministas contemporáneas con la escritura canónica de la Biblia fue la obra de Schüssler Fiorenza *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Schüssler Fiorenza reconstruyó la historia de los primitivos orígenes cristianos con la intención de situar a las mujeres en el centro de los inicios cristianos. Este proyecto incluía el análisis, no sólo de los contenidos de los libros canónicos bíblicos, sino también del proceso de selección, compilación y subsiguiente interpretación de los textos cristianos. Schüssler Fiorenza descubrió que la formación del canon cristiano estuvo marcada por unos objetivos masculinos que excluían sistemáticamente aquellos libros que presentaban a mujeres de forma destacada, o les daban un puesto importante. También descubrió que los intérpretes y traductores, predominantemente varones, que siguieron a lo largo de los siglos, también marginaron la presencia y contribución de las mujeres en los textos cristianos. Estos persuasivos hallazgos han ido reduciendo paulatinamente la posición autoritativa de las Escrituras cristianas demostrando que no son, ni pueden ser, normativas para todos.

El *Women's Bible Commentary* y *Searching the Scripture Vol. 2: A Feminist Commentary* compendian las estrategias feministas de utilizar la interpretación y rehabilitación de textos marginados para afrontar cánones problemáticos. Estas estrategias subvierten las exclusivas y opresivas escrituras canónicas bíblicas. Simultáneamente, intentan crear un canon bíblico inclusivo y liberador. Ambos comentarios contaron con la participación de mujeres con diversa formación y con distintos métodos para leer la Biblia como mujeres y para la liberación de las mujeres. Sin embargo, el segundo de estos comentarios, en particular, hace un esfuerzo considerable por incluir y re-autorizar "textos de mujeres" ⁴ que fueron excluidos y marginados durante la formación de los textos canónicos cristianos.

Estos métodos interpretativos feministas socavan la posición de autoridad de las Escrituras bíblicas al demostrar su insuficiencia: su autoría y perspectiva masculina, su compilación influida por varones y su historia de interpretación androcéntrica. Sin embargo, estas estrategias feministas no pretenden destruir los textos bíblicos ni prescindir de ellos. Más bien, la interpretación bíblica feminista se concentra en rehabilitar la canonicidad de la Biblia insistiendo en lo que es

⁴ Los pongo entre comillas porque no existen pruebas concluyentes de que los libros extra-canónicos de la Biblia que presentan a mujeres de forma destacada fueran de hecho escritos por mujeres.

normativo; palabra autoritativa de Dios es sólo lo que abarca la liberación de las mujeres y, ciertamente, de todo el pueblo marginado de Dios. Dicho brevemente, la autoridad no está ya en los textos; la canonicidad se mide, más bien, por la liberación de las mujeres y de todo el pueblo de Dios oprimido en el mundo. La canonicidad es la justicia o rectitud de Dios actualizada y realizada por la creación de Dios en general.

Pasando a los contextos poscoloniales, ¿qué relación guardan los intereses canónicos y las estrategias de resistencia feministas con las luchas de las masas colonizadas de los dos tercios del mundo? Entiendo por contextos poscoloniales "todas las culturas afectadas por un sistema imperial" ⁵. Es decir, las culturas poscoloniales incluyen a quienes se vieron implicados y afectados por el imperialismo euro-americano de los últimos cuatrocientos o quinientos años. No obstante, "poscolonial" hará referencia en lo sucesivo a los colonizados y a su discurso de resistencia, en cuanto opuestos al colonizador. El término "colonización" hará referencia a "la dominación del espacio físico, la reforma de los espíritus de los nativos y la integración de las historias económicas locales en la perspectiva occidental" ⁶.

Los contextos poscoloniales son increíblemente diversos; por consiguiente, las experiencias de los colonizados y su reacción frente al colonizador adoptan estrategias diferentes a lo largo del tiempo y el espacio.

Los estudios de textos coloniales y poscoloniales descubren que los imperios no son sólo contruidos o desmantelados por los cañones, sino principalmente por los métodos textuales de escritura e interpretación. Colonizar a razas extranjeras y sus países entraña dos prácticas literarias entrelazadas. En primer lugar, supone un amplio abanico de procesos de escritura que representan a los nativos y sus culturas como inferiores, vacíos y con necesidad de la civilización europea. Estos procesos de escritura suponen también la normalización de las relaciones imperiales mediante la creación de contextos literarios que presentan la dominación de un pueblo extranjero como normal y justificada. En segundo lugar, supone un amplio abanico de usos interpretativos. Entre éstos se incluye la colonización de regiones y

⁵ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (eds.), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Routledge, Londres 1989, p. 20.

⁶ V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1988, p. 2.

gentes extranjeras percibiendo las diversas culturas del mundo a través de unos pocos cánones occidentales, que son utilizados para interpretar todos los lugares y culturas "extraños". También entraña dar a leer a los nativos el canon literario del colonizador en la escuela y la iglesia, que, en tiempos coloniales, estaban en gran medida en manos de los colonizadores. Los textos nativos quedan así desplazados o relegados a puestos secundarios, mientras que a los textos de los colonizadores se les otorga el privilegio institucional de representar la literatura y la religión oficial. La imposición de la literatura del colonizador a los colonizados los aparta de sus propias lenguas, entornos, culturas y pueblo. Los colonizados son formados para anhelar los lugares, religiones, lenguas y culturas en general del colonizador. *Para un sujeto colonizado, leer equivalía a identificarse con el colonizador* (la cursiva es mía). Esto es la colonización de la mente, pues aparta a los colonizados de sus lugares y culturas, creando una inmensa crisis de identidad.

Este uso de los textos canónicos occidentales para colonizar es analizado por Edward Said y Ngungi wa Thiongo. Said, que valora los inicios de la literatura comparada como campo de estudio, señala que ésta no sólo comenzó durante el apogeo imperial, sino que, "cuando la mayoría de los pensadores europeos celebraban la humanidad o la cultura, principalmente celebraban ideas y valores que atribuían a su propia cultura nacional, o a Europa en cuanto distinta de Oriente, África, e incluso las Américas"⁷. Dicho brevemente, "hablar de literatura comparada, por tanto, era hablar de la influencia recíproca de las literaturas mundiales entre sí; pero el campo estaba organizado epistemológicamente como una especie de jerarquía, con Europa y sus literaturas cristianas latinas en su centro y cima"⁸.

Ngungi wa Thiongo también subraya que "lo mismo da que la literatura importada llevara la gran tradición humanista del mejor Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoy, Gorky, Brecht, Sholokhov, Dickens. La ubicación de este gran espejo de la imaginación era necesariamente Europa y su historia y cultura, y el resto del universo era visto desde ese centro"⁹.

⁷ Edward Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, Nueva York 1993, p. 44 [trad. española: *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona 1996].

⁸ *Ibíd.*, p. 45.

⁹ Ngungi wa Thiongo, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Curry, Londres 1986, p. 18.

Por supuesto, esta promoción jerárquica de los clásicos de la literatura europea, y su utilización para colonizar, incluían entre ellos los libros escriturísticos del canon cristiano, la Biblia. Como señala Ngungi wa Thiongo, "la grandeza de los clásicos se presentaba como otro don inglés al mundo, junto con la Biblia y la aguja. William Shakespeare y Jesucristo habían traído la luz al África más tenebrosa..."¹⁰. Así mismo, Said sostiene que "el poder desplazador de todos esos textos deriva, en última instancia, del poder desplazador de la Biblia, cuyo puesto central, potencia y dominadora anterioridad, informan toda la literatura occidental"¹¹.

En resumidas cuentas, los análisis de Said y Ngungi indican los siguientes puntos: primero, que la colonización estuvo históricamente vinculada con los cánones sagrado y profano de Occidente; segundo, que, para los colonizados, leer era, y sigue siendo, identificarse en gran medida con el colonizador; tercero, que la Biblia como canon escriturístico ha sido indudablemente un libro colonial y colonizador; y cuarto, que la Biblia está muy unida a otros clásicos profanos occidentales.

Las semejanzas entre los temas poscoloniales y las inquietudes feministas son evidentes. Los sujetos poscoloniales y feministas afrontan la lucha contra cánones de lectura que ellos no escribieron ni seleccionaron; contra imágenes literarias que desprecian su humanidad y legitiman su opresión; y contra instituciones tales como la escuela, la Iglesia y el Estado, que ellos no controlan, que excluyen sus textos y que les imponen textos que bautizan su opresión. Ambos grupos sufren debido a la carencia de lengua, a la alienación y opresión, etc. Sus semejanzas son también evidentes en los métodos de resistencia adoptados. Ambos aprenden y utilizan la lengua y literatura de sus opresores, pero la re-interpretan, la re-escriben, la re-dicen, la re-organizan, para desenmascarar y subvertir su representación opresiva. Tanto los sujetos poscoloniales como los feministas luchan por encontrar sus propias lenguas y cánones, creando, recuperando o abrogando deliberadamente las lenguas de sus amos, en lugar de esforzarse por escribirlas y hablarlas perfectamente. Los sujetos poscoloniales y feministas resisten a la denigración que se impone a sus culturas insistiendo en la integridad de sus literaturas, "oraturas", religiones y lenguas.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 91.

¹¹ Edward Said, *The World the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge 1983, p. 46.

Sin embargo, también hay diferencias entre las luchas poscolonial y feminista contra los opresivos textos canonizados. Por ejemplo, la mayoría de los sujetos poscoloniales adoptaron inicialmente la estrategia de rehabilitar y preservar sus despreciadas lenguas y cánones literarios. Los primeros discursos feministas, en cambio, atacaban la mayoría de los cánones, si no todos, declarando que eran perspectivas patriarcales opresivas que había que desechar, re-interpretar o re-situarse. La ubicación social de las primeras defensoras feministas occidentales, como oprimidas y opresoras, también era una cuestión problemática. Dicho brevemente, cuando las feministas occidentales abogaban por la desvalorización de todos los demás cánones, a muchos sujetos poscoloniales todo eso les sonaba a los métodos del colonizador, que también despreciaba los textos canónicos de los colonizados. Las feministas de los dos tercios del mundo se veían urgidas con frecuencia a privilegiar las inquietudes poscoloniales por encima de la opresión patriarcal.

Volviendo a las escrituras canónicas sagradas: ¿cómo se refleja la lucha de los sujetos poscoloniales en la obra de las teólogas feministas de los dos tercios del mundo? ¿Cómo se relaciona su lucha con las estrategias de las feministas occidentales blancas de los antiguos centros colonizadores? Finalmente, si las diversas teólogas feministas occidentales comienzan a considerar la Biblia como un canon sagrado patriarcal y colonizador, ¿cuáles son las estrategias útiles de resistencia y rehabilitación de los textos sagrados de las mujeres?

En primer lugar, ¿cómo afrontan los sujetos feministas poscoloniales las escrituras bíblicas colonizadoras y patriarcales? Creo que las siguientes citas captan el problema y también las estrategias para abordar las escrituras en contextos poscoloniales. Mercy Amba Oduyoye y Elizabeth Amoah escriben que “la mayoría de los cristianos se refieren a la Escritura en el sentido de la Biblia hebrea y su complemento cristiano, el Nuevo Testamento, pero nosotras quisiéramos comenzar con una referencia a las ‘Escrituras no escritas’ de los fante de Ghana”¹². Además sostienen: “Todos los colectivos humanos tienen sus historias de personas cuyos actos individuales han tenido efectos duraderos sobre el destino y el espíritu del grupo entero. Ésas son las personas recordadas en las historias. No todas son figuras cris-

¹² Elizabeth Amoah y Mercy Amba Oduyoye, “Christ for African Women”, en Fabella, Virginia y M. A. Oduyoye (eds.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Orbis Books, Nueva York, p. 35.

tianas; sólo aquellas cuya presencia ha conducido a más vida y a relaciones sanas son conmemoradas como enviadas por Dios”¹³.

Este planteamiento recupera y afirma la validez de los cánones orales, suprimidos, del antiguo pueblo colonizado de Ghana. Dicho planteamiento refleja el discurso poscolonial general de resistencia y liberación. Sin embargo, las feministas de los dos tercios del mundo no se dedican sólo a la recuperación de sus propios cánones nativos suprimidos. También re-interpretan sus propias tradiciones, pues también éstas son patriarcales. Por ejemplo, aunque las mujeres africanas apoyan la elaboración de cristologías africanas que afirmen tradiciones africanas, sin embargo “en ocasiones van más allá de ellas o las contradicen completamente”¹⁴. Esta actitud crítica es una reacción frente a las tradiciones patriarcales y sus intérpretes masculinos, que a veces introducen a la fuerza la masculinidad de Jesús en tradiciones africanas que incluían tanto a hombres como a mujeres.

Lo importante aquí es reconocer que las feministas poscoloniales se niegan a leer la Biblia como la única Escritura, pues esto concordaría con el planteamiento colonizador que desprecia o ignora todas las demás Escrituras y cánones del mundo. Como muchos otros sujetos de los dos tercios del mundo, las teólogas feministas poscoloniales insisten en leer la Biblia con las numerosas Escrituras existentes en el mundo, y como una más de ellas. Su planteamiento subraya que la historia poscolonial mundial dificulta que un lector interprete la Biblia como Escritura canónica independiente sin suscribir su historia colonizadora. La estrategia de estas teólogas se puede considerar una aplicación práctica de lo que Edward Said propone en la cita incluida antes, y en general en su libro *Culture and Imperialism*. Said insiste en que, puesto que la colonización mundial fue efectuada mediante los cánones occidentales, es imprescindible que los lectores actuales emprendan una lectura “en contrapunto” del acervo cultural. Esto es, los lectores deben “comenzar a releerlo, no unívocamente, sino en contrapunto, con una conciencia simultánea de la historia metropolitana que se narra y de esas otras historias contra las que (y junto con las que) actúa el discurso dominador”¹⁵. En una declaración que refleja estas inquietudes y nos conduce a la segunda pregunta, Kwok Pui-lan advierte: “Las hermanas de Asia, África y Latinoamérica no estarían dispuestas a venir si la teología feminista estuviera preocupa-

¹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴ Fabella y Oduyoye (eds.), o. c., p. 43.

¹⁵ Edward Said, *Culture and Imperialism*, p. 51.

da con cuestiones del primer mundo o del segundo. Otras feministas religiosas, como las judías, musulmanas, budistas y adoradoras de Dios, observarían cuidadosamente lo que las feministas cristianas tienen que decir sobre la unicidad de la fe cristiana”¹⁶.

Kwok Pui-lan sugiere que, puesto que el colonialismo se efectuó mediante textos cristianos y otros cánones occidentales, las teólogas cristianas están obligadas a darse cuenta, en primer lugar, de que hay otros textos sagrados; en segundo lugar, de que la Biblia ahora existe en medio de estos otros textos escriturísticos del mundo; y, en tercer lugar, las feministas son instadas a leer los textos cristianos de tal manera que no suscriban sus pretensiones colonizadoras. Las lectoras feministas no deben centrarse únicamente en las interpretaciones patriarcales, sino que también deben identificar y desenmascarar aquellos textos que afirman “la unicidad de la fe cristiana” como interpretaciones colonizadoras, que autorizan la supresión de otras culturas.

En relación con las luchas poscoloniales, las deficiencias de las estrategias feministas occidentales para subvertir el canon bíblico son evidentes. Por ejemplo, intentar rehabilitar a las mujeres en las escrituras bíblicas, y demostrar que las mujeres participaron activamente en la difusión de la Iglesia primitiva, es una estrategia que no convierte en problemática la ideología de la misión cristiana ni intenta imaginar de nuevo la misión. En otras palabras, estas estrategias no convierten en problemáticas las pretensiones de “la unicidad de la fe cristiana”, lo cual, cuando se considera desde la experiencia poscolonial, equivale a suscribir la supresión de textos religiosos no occidentales, no cristianos y no blancos. Los dos comentarios feministas mencionados también mantienen la unicidad de la fe cristiana. Por ejemplo, *Searching the Scriptures Vol. 2: A Feminist Commentary* (cuyo planteamiento no es sólo usar diversos métodos, lectores y categorías de análisis para interpretar textos bíblicos, sino también rehabilitar los textos suprimidos o marginados que presentan a mujeres) opera dentro de la estructura canónica colonial. En primer lugar, su recuperación de textos presenta generalmente la Biblia como existente en el contexto extra-canónico del mundo grecorromano. Esta estrategia separa los textos bíblicos de sus contextos no greco-judaicos y no antiguos, donde fue instrumento eficaz en la colonización de culturas no bíblicas. En segundo lugar, la rehabilitación de “textos de

¹⁶ Kwok Pui-lan, “The Future of Feminist Theology: An Asian Perspective”, en King, Ursula (ed.), *Feminist Theology From the Third World: A Reader*, Orbis Books, Nueva York 1994, p. 63.

mujeres” suprimidos, que en gran medida se limita a los textos extra-canónicos judío y cristianos, ignora las voces de gran parte de los dos tercios del mundo, que insisten en la integridad de sus textos culturales y en que la Biblia se debe leer junto con, no aparte de, ni sobre, las culturas a las que ha contribuido a colonizar.

Conclusión

Los discursos feminista y poscolonial de resistencia y liberación son una búsqueda constante de justicia. Re-interpretar y rehabilitar los “textos de mujeres” suprimidos es otra manera de enfrentarse a la utilización de las escrituras canonizadas bíblicas que autorizan la marginación de las mujeres. Pero la situación poscolonial requiere que los discursos feministas tengan en cuenta la historia del imperialismo y cómo los textos bíblicos y otros cánones profanos de Occidente han sido utilizados para colonizar a las masas de dos tercios del mundo. Este último dato exige que las Escrituras canónicas bíblicas se lean con otras Escrituras del mundo, sean orales o escritas. Exige que los métodos de lectura feminista identifiquen, desenmascaren y atajen la interpretación colonizadora de las Escrituras bíblicas. Dicho de otro modo, los discursos teológicos feministas deben ser híbridos, puesto que el colonialismo ha abogado por la comunicación cultural.

Mientras se abordan los aspectos opresivos patriarcales, imperialistas, y muchos otros, de las diversas Escrituras del mundo; mientras las Escrituras suprimidas de los colonizados y las mujeres de múltiples tradiciones se rehabilitan y re-interpretan, los diversos discursos teológicos feministas deben saltar también a la arena del “Espíritu y lo oral” y operar desde ella activamente. Digo “oral”, porque la historia de las mujeres y las palabras sagradas han permanecido en gran medida sin registrar, aunque se han formulado siempre. En lugar de considerar esta situación como algo lamentable, se puede afirmar como un espacio donde decir nuevas palabras que aseguren la vida. También añado el Espíritu, porque es un discurso teológico que reconoce asociación divina. La estructura del “Espíritu y lo oral” puede ser, pues, un espacio creativo donde las mujeres formulen sus propias palabras de sabiduría sagradas, afirmadoras de la vida y liberadoras. En el espacio feminista del “Espíritu y lo oral”, la creatividad responsable que supone empatía y escucha atenta de muchas voces oprimidas, la profecía activa que habla contra la opresión y busca liberación, y la oración resuelta que busca asociación con lo divino, pue-

den comenzar a oír, decir y escribir palabras nuevas de vida y justicia.

La creatividad de los círculos feministas se ha señalado hace tiempo¹⁷. Sin embargo, hay que reconocer que a tal método le ha faltado la valentía de la aplicación. Hasta el día de hoy, no podemos jactarnos de redacciones (o refundiciones) feministas detalladas de textos sagrados de África, Asia, Australia, Europa y las Américas. Los diversos discursos teológicos feministas se han contentado en gran medida con (re)leer las antiguas Escrituras patriarcales y colonizadoras. Por eso, en mi opinión, la estructura del "Espíritu y lo oral" se tiene que emplear para invitar a mujeres de distintas culturas a re-escribir, crear, oír, hablar, percibir y sentir completamente nuevas palabras sagradas de vida, sabiduría, liberación y justicia. El espacio del "Espíritu y lo oral" se tiene que emplear para buscar y pronunciar palabras que afirmen la vida, que hablen de justicia con y para todas las personas oprimidas. Yo diría que éste es un paso teológico feminista necesario, que tomará en serio el patriarcado, el imperialismo y otras formas de opresión presentes en las Escrituras del mundo, y al mismo tiempo permitirá a las mujeres pronunciar sus propias palabras sagradas. Simultáneamente, será también un paso teológico feminista que procure crear un espacio para cultivar el diálogo y dar forma a la liberación más allá de las culturas.

Bibliografía

ASHCROFT, Bill, Gareth GRIFFITHS, Helen TIFFIN (eds.), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Routledge, Londres 1989.

FABELLA, Virginia y Mercy ODUYOYE (eds.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Orbis Books, Nueva York 1990.

JOHNSON-ODIM, Cheryl y Magret STROBEL (eds.), *Expanding the Boundaries of Women's History: Essays on Women in the Third World*, Indiana University Press, Bloomington 1992.

¹⁷ Véase Elizabeth Schüssler Fiorenza, "The Will To Choose or to Reject: Continuing our Critical Work", en Letty Russel (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, The Westminster Press, Filadelfia 1985, pp. 134-135 [trad. española: *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao 1995].

KING, Ursula (ed.), *Feminist Theology From the Third World*, Orbis Books, Nueva York 1994.

KWOK Pui-lan, *Discovering the Bible in Non-Biblical World*, Orbis Books, Nueva York 1995.

MUDIMBE, V. Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1988.

NEWSOM, Carol A. y Sharon RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary*, John Knox Press, Westminster 1992.

NGUNGI wa Thiongo, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Curry, Londres 1986.

RUSSEL, Letty (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, The Westminster Press, Filadelfia 1985 [trad. española: *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao 1995].

SAID, Edward, *The World the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge 1983.

—, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, Nueva York 1993 [trad. española: *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona 1996].

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Early Christian Origins*, Crossroad, Nueva York 1983 [trad. española: *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989].

— (ed.), *Searching the Scripture: Volume 2: A Feminist Commentary*, Crossroad, Nueva York 1994.

WHITE, Jonathan, *Recasting the World: Writing After Colonialism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

2. LAS PALABRAS SAGRADAS DE LAS MUJERES

LA VIDA DE LAS MUJERES COMO TEXTO SAGRADO

Es posible constatar, en los últimos tiempos, que no hay escritos de mujeres en los cuales no se aluda a la vida de éstas como un lugar privilegiado para el quehacer teológico feminista. Mujeres de todo el mundo lo afirman, con diferentes matices, por supuesto ¹.

* ELSA TAMEZ nació en México en 1950. Es doctora en Teología (Universidad de Lausana, Suiza) y licenciada en Literatura y Lingüística (Universidad Nacional, Costa Rica). Fue profesora de Teología Bíblica en el Seminario Bíblico Latinoamericano (Costa Rica) y miembro del equipo del DEI (C.R.). Actualmente es rectora del Seminario Bíblico Latinoamericano (C.R.), moderadora del EATWOT (Ecumenical Theological Education del WCC) y asesora teológica del Consejo Latinoamericano de Iglesias.

Publicaciones como autora: *Diccionario conciso Griego-Español* (1978); *La Biblia de los oprimidos* (1979), publicado en español, inglés, portugués, francés, holandés; *Santiago, una lectura latinoamericana de la epístola* (1985), publicado en español, portugués e inglés; *Contra toda condena* (1990), publicado en español, inglés y alemán; además ha publicado un gran número de artículos. Publicaciones como editora: *Capitalismo, violencia y anti-vida (con Trinidad)* (1978); *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (1986); *El rostro femenino de la teología* (1985); *Las mujeres toman la Palabra* (1989).

Dirección: Universidad Bíblica Latinoamericana, Calle 3, Avenidas 14 y 16, Apdo. 901-1000, San José (Costa Rica).

¹ Cf. Letty M. Ruesell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985. Ursula King (ed.), *Feminist Theology from the Third World. A reader*. Londres/Nueva York 1994. Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida*, San José, 1992.

Si la experiencia de las mujeres es un lugar privilegiado en el proceso hermenéutico de la teología y de la lectura de la Biblia, afirmar que hay revelación divina en la vida de las mujeres es un paso lógico y consecuente. Podríamos afirmar que el Espíritu de Dios nos habla y evangeliza desde la situación concreta de los sufrimientos, luchas y logros de ellas. Podríamos avanzar más señalando que la vida desgarrada de muchas mujeres señala a la sociedad patriarcal machista como pecadora que necesita de una conversión radical (*metanoia*) para ser salvada. Y eso es Revelación.

Sin embargo, hablar de la vida de las mujeres como texto sagrado es otro paso que trasciende los anteriores. En este breve artículo, voy a presentar algunos apuntes que nos ayudan a comprender esa afirmación. Empezaré haciendo ciertas precisiones sobre mujer y texto, utilizando algunas nociones de la semiótica sobre el texto². Después distinguiré dos aspectos: la vida de las mujeres en el texto sagrado y el texto sagrado en la vida de las mujeres. Posteriormente trataré de analizar el significado de la vida de las mujeres como texto sagrado y concluiré con las limitaciones y posibilidades.

1. Mujer y texto

Mujer es un ser, un cuerpo vivo lleno de tejidos. Es una persona con historia. Historia cargada de anécdotas (tristes y alegres, profundas y triviales), proyectos, luchas y sueños. Es un ser, como todos los seres humanos. Sin embargo, sabemos que la mujer es una persona no reconocida como tal –libre y con dignidad– por su género femenino, expresado en una sociedad androcéntrica, patriarcal y clasista. Su historia de vida, entonces, o es marcada por la inferioridad y violencia o es pasada por alto.

Esta especificidad de historia de vida deplorable permite entablar un diálogo teológico más allá de las declaraciones genéricas y verdades absolutas. Por eso muchas veces la mujer prefiere que se hable de las mujeres para evitar las generalidades abstractas.

² Como punto de partida, y sólo como punto de partida, me serviré de algunos conceptos de Roland Barthes (*El placer del texto*) y de Umberto Eco (*La obra abierta*), pero no me ceñiré estrictamente a sus propuestas e incluso me distanciaré radicalmente. Pues lo que importa ahora es la búsqueda del camino para hablar de la vida de las mujeres como texto sagrado.

Texto es un tejido cuya forma se va constituyendo primero gracias al autor del texto y, después, al lector o lectora. El texto tiene también historia, previa a su creación y posterior a ella. Su historia varía dependiendo de sus lectores. El texto puede también tener historias tristes o alegres, de ocultamiento o manipulación, pero los afectados siempre son terceros. Por eso la textura del texto varía, puede ser suave, áspera, cómplice, dependiendo del autor, del lector y de las circunstancias. El texto, a diferencia de la mujer, no tiene vida en sí. La vida le es otorgada en el momento en que alguien, un lector, una lectora, se introduce en él por alguna de sus entradas múltiples. En esos momentos despierta y muestra al lector su vitalidad a través de sus significantes y significados, sus denotaciones y connotaciones, en fin, a través de todos los sentidos que produce y que recibe en esa relación texto-lector. La intertextualidad y la intratextualidad también contribuyen a su vitalidad conferida por otro. El texto no es sujeto (actor) a pesar de su interrelacionalidad. Siempre serán terceros quienes lo activen.

Si es verdad que en el círculo de los eruditos árabes se habla del texto como cuerpo³, podríamos decir que el texto también es cuerpo, así como la mujer es cuerpo. Y en tanto la mujer es un cuerpo constituido por infinitud de tejidos, la mujer es también texto. A diferencia del texto, la mujer es siempre texto vivo, aun en los tiempos en que duerme.

Los tejidos del cuerpo de la mujer la moldean como sexo femenino. La mujer es texto femenino. Los tejidos del cuerpo del texto elaborado por su creador o creadora no necesariamente son asexuados. También podrían acoger la forma de varón o de mujer, dependiendo de los condicionamientos socioculturales de su artífice o lector. A veces se oye decir: “este texto es masculino”. No nos referimos sólo al contenido o anécdota legible, sino a la configuración de los sentidos interrelacionados, producidos por el signo lingüístico.

El texto es cuerpo y el cuerpo (de un ser) es texto y puede darse una relación profunda entre ambos. Ésta puede ser de amor o de odio; de indiferencia o de aniquilación; o simplemente de placer, como en algunos textos poéticos que hacen reaccionar los cuerpos humanos al escarbar los sentimientos más profundos y sublimes.

El texto escrito calificado de sagrado adquiere una autoridad mayor que todos los demás textos, incluyendo aquellos que promulgan leyes, pues éstos pueden ser cambiados. Los textos sagrados, al ser

³ Roland Barthes, *El placer del texto*, p. 25.

asumidos como tales, no pueden cambiarse. Ya que el canon los clausuró, los cambios posibles dependerán exclusivamente de la interpretación, la cual es factible gracias a la polisemia y a otros recursos literarios manejados en el interior del mismo texto sagrado.

El texto asumido como sagrado también adquiere autoridad sobre los mismos sujetos que lo asumen como tal. En las prácticas y actitudes y visiones generadas por el texto, se observará el grado de autoridad que el texto ha ejercido sobre los sujetos.

A esto hay que agregar que, ya que todo texto es altamente manipulable por su polisemia, la manipulación de un texto sagrado puede generar vida o muerte.

Así pues, la relación entre mujer y texto sagrado puede ser tan negativa como positiva, dependiendo de las historias de vida tanto del texto en sí como de la mujer.

2. La vida de las mujeres del texto sagrado

El texto sagrado cristiano recoge varias vidas de mujeres ⁴. No muchas, pues el texto es producido en una cultura patriarcal y androcéntrica en la cual la mujer es considerada inferior al varón. Sin embargo, gracias al texto, la vida de varias mujeres fue eternizada y recordada a través de muchos siglos.

El texto contiene historias de vida de algunas mujeres que realmente sorprenden por salirse del marco de la sociedad patriarcal, tales como Débora y Judit; también cuenta con otras historias de mujeres menos espectaculares, pero que, por haber sido mencionadas, su memoria se eternizó. Y encontramos muchas vidas de mujeres, mencionadas muy de pasada, la mayoría dependientes y sujetas al patriarca, esposo o hijo. No obstante, el texto hace de las suyas y, por su carácter polisémico, se abre a diversas interpretaciones, las cuales, por detenerse en las palabras y la sintaxis, las historias de vida tienen el potencial de enriquecerse en favor de la mujer, proponiendo más sentidos de lo que el narrador pensó, y en confrontación con el sistema patriarcal.

⁴ Los juegos del texto trascienden las historias, o sea las anécdotas; sin embargo, aquí nos concentramos en ellas para facilitar la relación entre vida de las mujeres del texto y vida de las mujeres de la historia actual.

Hay historias, sin embargo, que eternizan la tristeza, la violencia y la marginación de la mujer. Phyllis Tribble les llama textos de terror ⁵. Son textos cuyos tejidos adquieren forma masculina machista, y el texto, cómplice de aquél, no ofrece ninguna alternativa de interpretación que cuestione la violencia del texto. La única salida, limitada, es el recurso a otros textos del texto sagrado que lo contrarresten.

Así pues, en la reproducción de las vidas de las mujeres, a veces los juegos del texto, en tanto signos lingüísticos, pueden hacerse cómplices de estar reforzando su valor, o pueden hacerse cómplices de la sociedad patriarcal de la que el autor procede. La producción de sentidos escapa al mismo autor.

El biblista Carlos Mesters insiste en la relación estrecha que hay entre el "libro de la vida" y el libro de la Biblia ⁶. En otras palabras, podríamos decir que hay dos vidas de mujeres que entran en diálogo, una de la vida actual y otra de la vida de las mujeres en el texto. En este sentido es correcto afirmar que las mujeres, en tanto lectoras con historias de vida, reactivan ⁷ el texto al leer las historias de vida de las mujeres de la Biblia y enriquecen, hasta cierto punto, la vida de las mujeres del texto sagrado. Y con respecto a los textos de terror, simplemente los activan como tales para que la sociedad patriarcal se avergüence.

En los textos sagrados, como en todo texto, se produce una limitación, y es que la vida de las mujeres reproducida en el texto sagrado tiene un lindero. Por más que se enriquezcan sus sentidos, los personajes tienen fronteras que no pueden trascender. Por la clausura del texto, la vida de las mujeres en el texto sagrado queda enmudecida cuando toca el borde de todos los sentidos. Pues las acciones, así como las palabras, no pueden cambiarse, aunque se desee.

⁵ *Texts of Terror*, Fortress Press, Philadelphia 1984.

⁶ Cf. Carlos Mesters, *Flor sem Defesa*, Petrópolis 1983; *Por trás das Palavras*, Petrópolis 1977.

⁷ El texto es como un televisor, el cual debe ser encendido para producir las imágenes. La lectura que alguien hace del texto es como el encendedor de la luz.

3. El texto sagrado en la vida de las mujeres de la historia

Cuando el texto es asumido como sagrado, dijimos, hay una relación desigual entre quien lo asume y el mismo texto, pues éste tiene la tarea de mostrarse como canon. Y en una concepción tradicional, el canon implica sometimiento y obediencia.

A través de siglos, la vida de las mujeres ha sido impactada por el texto sagrado, a veces de manera positiva y otras de manera negativa.

En muchos de los casos el impacto ha sido nefasto. Como la sociedad en la cual se produjo el texto y la sociedad actual son patriarcales, las afirmaciones androcéntricas del texto son elevadas al rango de verdades absolutas. En este acto las sociedades se refuerzan mutuamente con el agravante de la legitimación de parte de lo sagrado. El texto entonces se levanta contra la mujer de todos los tiempos para someterla y confinarla al rango de ser inferior. Hay violencia de parte del texto para con la mujer, el texto sagrado se impone frente al texto de la vida, el cuerpo canonizado frente a un cuerpo secular.

En este caso, el texto se convierte en cómplice de los lectores de mentalidad patriarcal y androcéntrica. La pluralidad de sentidos del texto es ocultada y las declaraciones contra las mujeres se sustraen como dogmas leídos denotativamente. Los hermeneutas conservadores, autorizados por la oficialidad, cierran filas para tapar sentidos del texto capaces de producir una palabra diferente. Las mujeres que no se constituyen en sujetos de lectura que activen el texto y despierten otros sentidos discordantes, quedan dependientes a escuchar lo que se dice del texto, independientemente de lo que el texto pueda decir a través de su reserva de significaciones.

Pero también ocurre lo contrario. A través de la historia, y sobre todo en los últimos tiempos. El texto sagrado también se ha convertido en cómplice de sublevaciones. Ha impactado la vida de mujeres opacadas por su realidad miserable y ha hecho de ellas seres capaces de ser protagonistas de su propia historia. Recreando la historia de las mujeres de la Biblia, el texto sagrado se ha actualizado en las prácticas, actitudes y sueños de muchas mujeres. Se trata de una apropiación del texto y a la vez de una lucha contra el texto cuando éste se coloca en su contra, como cómplice de la sociedad patriarcal.

Cuando un texto sagrado colabora en la dignificación de la mujer, ocurre una realización mutua, la mujer se realiza impactada por el texto sagrado, y el texto sagrado se realiza porque se revela verdaderamente como divino. El Dios de quien habla el texto sagrado se

manifiesta en la dignificación de todas sus creaturas. Se supone que la revelación escrita conduce a esa dignificación.

Queda sin embargo una limitación. Muchas veces el texto sagrado se queda corto frente a la realidad de la vida de las mujeres de la historia actual. El texto sagrado, por haber sido clausurado hace siglos, no da cuenta de todas las realidades actuales. El Espíritu de Dios encerrado en el texto canónico trasciende dicho texto y busca siempre manifestarse en otros textos, otros cuerpos: escritos o vivientes.

4. La vida de las mujeres como texto sagrado

En el proceso de búsqueda de las Escrituras, hablar de la vida de las mujeres como texto sagrado es importante por las limitaciones arriba mencionadas.

Los textos, por estar escritos con fórmulas ya hechas y gravadas por cientos de años, presentan necesariamente linderos imposibles de cruzar. Las categorías culturales, por ejemplo, quedan eternizadas a la par de la vida de las mujeres recogidas en los distintos tiempos. Las connotaciones y sentidos tienen sus límites, pues siempre estarán atadas de alguna manera al cuerpo del texto.

La vida de las mujeres de la historia actual pueden influir en aumentar los sentidos del texto, incluso, con atrevimientos hermenéuticos; puede hasta cambiarse un poco la historia; continuarla, tal vez. Sin embargo, la lógica del texto indicará lo que se espera, y la anécdota con sus personajes amarrarán al lector o lectora.

La otra limitación mencionada es más obvia. Hay una distancia enorme entre el texto sagrado y el siglo actual. El texto, por revelarse desde una historia humana situada, particular, no puede dar cuenta de todas las situaciones culturales y socioeconómicas o de los avances científicos. Se queda corto frente a la realidad de la vida de las mujeres de la historia actual.

Pero el problema mayor está en que el texto, creado en una cultura patriarcal, al ser asumido como sagrado, corre el peligro de aniquilar a la mujer cuando las declaraciones patriarcales y androcéntricas son elevadas al rango de dogmas. Las mujeres no hemos hecho más que entrar en una lucha hermenéutica recogiendo textos a favor de la mujer y luchando contra los textos que la oprimen.

Por eso hay que ir más allá del texto sagrado y buscar el Espíritu de Dios manifestado en otros textos, vivos o escritos.

Al inicio de este ensayo intentamos entablar una relación simbólica entre texto y mujer. Dijimos que el texto es tejido y la mujer también está formada por tejidos vivos; la mujer es cuerpo y el texto es cuerpo. Esta comparación nos permite hacer el puente de diálogo a un nivel más o menos equitativo.

Pero como se trata de un texto sagrado, hay que hacer precisiones. El texto escrito sagrado está por encima del texto-mujer. Es verdad que el texto sagrado es un lugar privilegiado. Incluso a las mujeres les interesa releerlo constantemente para generar nuevas prácticas y actitudes, para buscar salidas, para encontrar dignidad, para sentir a Dios. Por supuesto que no lo encuentra en los textos que la dañan. Pero, a pesar de esos textos, muchas veces insiste en releer y reconstruir los textos del texto sagrado. Esto es porque cree que allí hay revelación divina.

Es en esos momentos donde se da una relación que podríamos llamar "intratextual" entre la vida de las mujeres y la vida del texto. "La parábola de la puerta" de Carlos Mesters la describe perfectamente con respecto a los pobres que entran por la puerta en la casa de la Biblia como si fuera su casa, y salen de ella sin sentir que salieron⁸.

Por otro lado, con respecto a la mujer, como no se trata de cualquier cuerpo, sino del que es objeto y testigo consciente de violencia y discriminación sistemática fortuita, también hay que hacer precisiones. La opción de Dios por los excluidos y excluidas la ubica en un lugar especial.

Podríamos decir que este cuerpo también "centellea" espacios sagrados, epifánicos. Su sufrimiento personal y social, su lucha contra el pecado estructural de la sociedad patriarcal, visible en todas las instancias de la vida, y su fe en que es posible que hombres y mujeres convivan dignamente, con respeto mutuo y fructíferamente, narran toda una historia de salvación a la cual se debe prestar oídos. Estas historias de vida de las mujeres sacan también a la luz las insensibilidades de la historia de la salvación escrita en el texto sagrado y codificada por la tradición.

Justo en este momento de vía doble –cuando el texto-mujer entra en el texto sagrado como en su casa, y cuando el texto sagrado se lee y estructura en la vida del texto-mujer–, podemos hacer la "transfusión" de lo sagrado de un texto al otro, del escrito al humano y vice-

⁸ *Por trás das Palavras*, p.13.

versa, del humano al escrito. Aquí se da una *interrelación correctiva* que refuerza lo sagrado en ambos textos.

La analogía de la mujer como texto sagrado logra superar las limitaciones arriba mencionadas. Si la estructura del texto limita los sentidos por clausurarse cada vez que se releer, el cuerpo-tejido-texto de mujer tiene la posibilidad de quedar abierto siempre, incluso a temas no tratados por el texto escrito sagrado.

Por otro lado, sabemos que la paloma del Espíritu Santo vuela por donde quiere y se posa en otros cuerpos distintos al escrito. Es correcto señalar que lo sagrado en la mujer no sólo puede arribar del texto escrito, sino directamente de Dios. Dios puede revelarse directamente desde el cuerpo de las mujeres, sus sufrimientos, luchas, alegrías y utopías.

El cuerpo de las mujeres, entonces, puede manifestarse como un texto sagrado que expone sus historias para que sean leídas y releídas y generen prácticas y actitudes liberadoras. Hay en la vida de las mujeres una gramática profunda, cuya morfología y sintaxis debe ser aprendida para mejores interrelaciones humanas. Para las cristianas, cuando la vida de las mujeres "narra" o deja ver algo parecido a la historia liberadora de Jesucristo, rostro humano de Dios, hay texto sagrado. Una historia nueva, que trasciende la contada en los sinópticos, porque es reelaborada con nuevas categorías propias de la realidad actual. Cuando se lee crucifixión en las marcas del cuerpo de la mujer, hay texto sagrado, porque se lee lucha, gracia y pecado. Cuando se lee en la vida de las mujeres dignidad y realización, hay epifanía de Dios, aun cuando se lean historias de gozo no contadas en la Biblia.

Podemos dar un paso más. Hemos dicho que el texto-mujer es vivo, a diferencia del texto-texto. Pues bien, esta vitalidad le permite trascender cualquier texto, pues no sólo es recreadora de los textos escritos, sino productora de nuevos personajes, imágenes y escenas nunca antes vistas u oídas, y que tienen la capacidad de mostrarse como textos sagrados. La interrelación saludable entre el texto sagrado canónico y la vida de las mujeres como texto sagrado da vía libre a la producción novedosa.

Sin embargo, algo debe quedar claro: no toda la vida de las mujeres es texto sagrado; ni tampoco lo es la vida de todas las mujeres. Pues así como no hay revelación de Dios en los textos escritos que discriminan, así tampoco hay revelación de Dios en aquella vida de

las mujeres que muestra odio, envidia, violencia, irrespeto y sometimiento de unos sobre otros.

A estas alturas alguien podría preguntar sobre la diferencia de la mujer como texto y otros textos vivos de distinto género que sufren la marginación y violencia y luchan contra ella. La pregunta es correcta, de hecho se puede hacer un paralelo similar con las historias de vida de indígenas y negros. La única diferencia es que la vida de las mujeres permea todas las sociedades y culturas; su opresión está presente en las diferentes culturas, así como su lucha.

En conclusión, relacionar el texto sagrado y la vida de las mujeres como texto sagrado es una buena fórmula para las mujeres y para el texto sagrado. Por un lado, ayuda a devolverle al texto escrito sagrado su valor como tal, pues reactiva los textos dignificadores y descalifica con autoridad aquellos que discriminan. Por otro lado, la revelación de Dios en el texto sagrado la anima con autoridad a reconocer su vida como sagrada, la cual debe cuidar y defender. Y, finalmente, ella misma –su historia de vida– manifiesta a Dios que interpela a toda la sociedad, hombres y mujeres, a vivir como creaturas hechas a imagen y semejanza divina.

Joan M. Martin *

LA LITERATURA SAGRADA DE LA MUJER: LOS RELATOS DE ESCLAVOS Y LA ÉTICA FEMINISTA

Soy salva. El Señor me dijo que yo soy salva. Ahora sé que el Señor me mostrará el camino. No tengo ya que afligirme más. No importan las palizas ni los sufrimientos que me hicisteis pasar. El Señor me mostrará el camino. Y llegará el día en que ya nunca seamos esclavos¹.

Estas palabras, expresadas por una mujer que había estado esclavizada², y que era una mujer

* JOAN M. MARTIN es profesora adjunta en la Escuela Superior de Ética Social Cristiana y de Teología, de la Iglesia Episcopal, en Cambridge, MA. Fue ordenada presbítero. En su labor pastoral ha sido defensora de la justicia hacia la mujer y de la justicia racial y económica. Desempeña un cargo ejecutivo en las relaciones ecuménicas y fue capellán universitaria hasta finalizar su doctorado en la Temple University en 1996. Ha publicado ensayos y sermones y está terminando un libro, de próxima aparición, que será publicado por la Westminster/John Knox Press, sobre el tema de la ética en relación con las mujeres esclavizadas durante el siglo XIX. Entre sus tareas profesionales se hallan en el pasado inmediato el cargo de co-presidenta del Comité de Iniciativas de la Sección de Asuntos relativos a la Mujer y a la Religión, en la American Academy of Religion.

Dirección: Episcopal Divinity School, Department of Christian Social Ethics, Cambridge, MA. (Estados Unidos).

¹ Norman R. Yeman (dir.), *Voices from Slavery: The Life of American Slaves – in the Words of 100 Men and Women Who Lived It and Many Years Later Talked About It*, Holt, Rinehart and Winston (Nueva York 1970), p. 228.

² “Esclavizado” es un término que se refiere a la condición de una persona que, por la coerción de las leyes y de la práctica pero no por decisión per-

negra³, y que están tomadas de un relato de esclavos, hablan de la experiencia de la colectividad afroamericana durante la época de la esclavitud. Hablan acerca de la naturaleza de la feminidad, de la manera de comprender las relaciones con Dios-Jesús-Espíritu Santo, y de la naturaleza de la acción moral por parte de las mujeres esclavizadas y ex-esclavizadas en la lucha por experimentar la integridad y la libertad de la persona durante un período de doscientos cuarenta años. Aunque menos del doce por ciento del conjunto de relatos de esclavos están escritos por mujeres⁴, sin embargo ese conjunto de literatura se ha convertido en una fuente primaria que fue descubierta, recuperada y utilizada críticamente por las teólogas y moralistas feministas en su afán de autenticación de la experiencia religiosa histórica y contemporánea de las mujeres negras y de la supervivencia de su colectividad. La praxis teológica y ética feminista pone empeño en hablar de una tradición pluridimensional en la cristiandad afroamericana, tanto en la tradición como en la labor académica de la Iglesia Negra. Aparte de eso, los especialistas en feminismo cuestionan esas tradiciones a la luz de la experiencia real vivida por las mujeres negras como pensadoras reales y agentes morales frente al racismo, sexismo, heterosexismo patriarcal y clasismo, que se habían interiorizado.

Voy a centrarme en el relato de esclavos como texto sagrado de la colectividad afroamericana, y mostraré cómo ese relato proporciona un legado y un "testimonio" de la historia de la fe colectiva de los afroamericanos y de los caminos individuales de la fe de las mujeres. Una parte esencial de este estudio contemplará los relatos de

sonal, es propiedad de otra persona. Empleo el término "esclavizado" más bien que el de "esclavo" porque este último denota más bien a la persona que a su condición de servidumbre. La esclavización se usa para indicar la institución coercitiva, y se emplea como sinónimo de "esclavitud" y de "esclavocracia" (o "dominio de los esclavistas") como la institución y la ideología dominante en el sur de los Estados Unidos antes de la Guerra Civil.

³ "Mujer negra" es una expresión que empleo para indicar más exactamente la identidad de una persona, en lugar de emplear el simple adjetivo "negra" para referirme a una "mujer". La expresión "mujeres negras" connota la construcción social basada en la raza y en el "género", así como la interrelación y la inseparabilidad de la experiencia de ser una mujer adulta negra en el seno de una sociedad racista, sexista y clasista.

⁴ John Blassingame, *Slave Testimony: Two Centuries of Letters, Speeches, Interviews and Autobiographies*, Louisiana State University Press (Baton Rouge 1977), p. XLI.

esclavos como texto y como testimonio histórico, y, cuando traten de mujeres y sean escritos por mujeres, como un texto marcado por el "género".

Los relatos de esclavos como fuente histórica

Los relatos de esclavos son una fuente del "testimonio" dado por personas esclavizadas, que puede considerarse como documento individual y como conjunto amplio y extenso de escritos autobiográficos y narrativos. El género incluye diarios, artículos de periódicos, entrevistas publicadas en revistas, actas conservadas en las iglesias, cartas personales y autobiografías dictadas a amanuenses, productos –todos ellos– de mujeres y hombres esclavizados. Los relatos de esclavos son uno de los principales instrumentos para revelar la institución de la esclavitud, tal como ésta fue experimentada por hombres y mujeres esclavizados en su lucha en favor de la libertad durante el período de *antebellum*⁵ de los Estados Unidos.

La esclavización comenzó en las colonias británicas de América del Norte en el año 1619. El largo proceso del testimonio de los esclavizados comenzó en el año 1703 y culminó en el año 1944. Durante este período, los relatos de esclavos adoptaron fines específicos, que variaron en diversas épocas históricas. En muchos de esos escritos o dictados de 1703 a 1830, los narradores trataban de exponer los prejuicios sociales que tuvieron que sufrir, unos prejuicios que no se limitaban a su condición económica como esclavos sino que se basaba en el color de la piel y en las demás condiciones de la servidumbre. Un segundo período histórico, que coincidió con el último período de *antebellum* de 1830 a 1865, vio una finalidad distinta en el uso que los esclavos hacían de los relatos. Vio en ellos la finalidad de hacer propaganda y de conseguir apoyo político en los movimientos abolicionistas, tanto de negros como de blancos. Los esclavizados, en su huida hacia el norte, utilizaban sus relatos para atacar la institución de la esclavitud como el problema radical, no, como antes, como esos prejuicios se consideraban como las ideas que la sociedad tenía sobre la naturaleza del color de la piel y sobre las supuestas cualidades raciales.

⁵ *Antebellum* (del latín: *ante bellum* = "antes de la guerra") es el nombre con que en el inglés de los Estados Unidos se conoce al período anterior a la Guerra Civil. De manera semejante, *postbellum* significa el período que siguió inmediatamente a la Guerra Civil. Ambos términos son adjetivos.

El tercer y último período de los relatos de esclavos se extiende desde los tiempos que siguieron a la Guerra Civil y desde el período de *reconstruction*⁶ hasta el año 1944. En él encontramos relatos que representan varios fines diversos. En el período de “reconstrucción” hasta comienzos del siglo XX, muchos relatos se presentan como reminiscencias de la esclavitud, a fin de recordar al lector la lucha de las mujeres y de los hombres afroamericanos, la continuada necesidad de justicia, y la urgencia de automejora y de progreso en las relaciones raciales. Las mujeres narradoras, en particular, exaltan a menudo la memoria de la madre esclava (que, en muchos casos, fueron sus propias madres) y condenan las normas hipócritas de pureza, delicadeza y refinamiento por las que se juzgaba a las mujeres afroamericanas. Hay también otros relatos que proporcionan la oportunidad de adoptar estrategias gracias a las cuales los negros puedan vivir dentro de los límites del *Jim Crowism* que siguió a la “reconstrucción”, y puedan adaptarse a la realidad de las relaciones raciales existentes desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX.

Así pues, los relatos de esclavos proporcionan un “acta continuada de esa institución”⁷ que revela un legado de lucha por la autoexpresión por parte de seres humanos que eran considerados como no-humanos. Esas páginas presentan modélicamente el pensamiento, el lenguaje y la acción de los que anhelaban conseguir los derechos jurídicos, políticos, sociales, religiosos y económicos necesarios para la dignidad humana de aquellas personas que en aquel tiempo el país consideraba como “cosas”. Frente a la apologética en favor de la esclavitud y a la historia social normativa de los blancos, la resistencia ofrecida por los relatos de esclavos revela, como documentación histórica, la perversidad de la vida americana, atrapada por la maligna enfermedad del racismo blanco.

⁶ *Reconstruction* (“reconstrucción”) es el período de *postbellum* (“inmediatamente posterior a la Guerra Civil”) durante el cual se reorganizaron y reasentaron los Estados del sur que se habían separado de la Unión antes del comienzo de la Guerra Civil. El período comprendió un poco de nuevo desarrollo económico, nuevas enmiendas constitucionales en el ámbito federal y estatal, y leyes que concedían los derechos civiles a los negros, y cierta medida de protección por tropas federales a los hombres y mujeres libertos (a los ex esclavizados). Cuando terminó la “reconstrucción”, la mayoría de los Estados del sur volvieron a establecer leyes y prácticas discriminatorias contra los afroamericanos en un sistema denominado “Jim Crowism”.

⁷ Marion Wilson Starling, *The Slave Narrative*, 2ª ed., Howard University Press (Washington, D.C. 1988), p. 1.

Nuevas perspectivas de las vidas de las mujeres esclavizadas

Las mujeres negras esclavizadas hicieron que fuese más profunda nuestra comprensión histórica –en particular– de las mujeres esclavizadas. Realizan su tarea con un doble enfoque: a) la exigencia de que la historia de la esclavitud de las mujeres negras se escriba a base de las fuentes ofrecidas por las mujeres negras esclavas y ex esclavas, y b) un análisis de los “géneros” –orientado hacia los negros– del sexismo masculino negro y blanco, del patriarcado y del racismo femenino blanco. Los resultados pretenden que las mujeres afroamericanas esclavizadas encarnaban las paradojas de la opresión, tal como se hallaban en una ubicación multifocal de las ideologías de *antebellum* sobre los esclavos en lo que respecta al sexo, la raza, el “género” y la clase. Además, la naturaleza de esta existencia esclavizada encarnada por las mujeres negras es un centro singularísimo y un punto de partida para definir más plenamente la existencia de los esclavos. Para ambos sexos, para las mujeres negras y para los hombres negros, la condición general a lo largo de la vida tenía muchas semejanzas. Sin embargo, tenía también sus vivas y marcadas diferencias. La experiencia de las mujeres negras es muy particular y puede distinguirse de la de sus homólogos varones, e incluye:

- 1) la naturaleza distinta de la vida de trabajo de las mujeres esclavizadas y su vida en las habitaciones de los esclavos, su vida familiar y social;
- 2) la naturaleza de las formas de resistencia de las mujeres esclavizadas, el sabotaje y la insurrección en favor de sí mismas y de la colectividad y en contra la esclavitud, en lo cual se incluye la fe religiosa;
- 3) las sensibilidades, de orientación cultural africana, que se utilizaron en la transformación de las mujeres esclavizadas y en la creación de la cultura de los esclavos en medio de una cultura blanca esclavista, dominadora y opresiva;
- 4) el alto grado de conciencia del género y de solidaridad racial desarrollado por las mujeres negras esclavizadas;
- 5) la plenitud de creatividad en medio del trabajo manual forzado, y los sueños que las mujeres esclavizadas tenían para ellas mismas y para sus hijos, tal como se reflejan en la cultura de los afroamericanos esclavizados, tanto en su aspecto de fuerza como en su aspecto de debilidad.

Dos ejemplos de narraciones demostrarán varios de estos puntos. Katy, una mujer de cincuenta años, escapó de su amo en Virginia. Muchos años antes, el marido de Katy había sido apaleado por el amo hasta morir, a causa de su resistencia a los pretendidos abusos sexuales de aquél hacia Katy. En un artículo de prensa, Frederick Douglass escribe que: "El asesinato dejó viuda a Katy con dos niñas de diez y doce años. Suscitó también en ella la firme resolución de romper con todo y ser libre. Y la latente energía de su naturaleza entró en acción poderosamente. Sabía que el dinero era indispensable. Así que trabajó y se esforzó tanto entre las tareas, que su virtuosa resistencia hizo que el amo intensificara su severidad. Comerciendo con los negros de los alrededores, logró reunir una pequeña suma de dinero. ¡Pero le costó veinte años hacerlo!"⁸

Del relato de tía Sally: "Desde el momento en que fui libre para actuar por mí misma, me aferré a la vida con espíritu y energía"⁹. Informes como éstos destacaban mucho en entrevistas, artículos y crónicas de periódicos.

Los relatos de esclavos como texto sagrado

La cuestión fundamental que deseo abordar es la de los relatos de esclavos como texto sagrado. Para los teólogos de la liberación de los negros y para los moralistas feministas, los relatos de esclavos son el punto de partida para la tradición cristiana afroamericana en el contexto de la "institución invisible"¹⁰. Al realizarse la naturaleza de las relaciones de los americanos esclavizados con su marco cultural en África, se enfoca más claramente la orientación teológica y ética de las mujeres esclavizadas durante el período de *antebellum*. Empleo el concepto de un patrimonio africano de orientaciones comunes¹¹, tal como se habla de él en los sectores antropológicos e

⁸ "Douglass' Monthly", vol. 1, n° 8, enero de 1859.

⁹ Aunt Sally, *Aunt Sally, or The Cross The Way of Freedom: A Narrative of the Slave Life and Purchase of the Mother of Rev. Isaac Williams of Detroit, Michigan*, American Reform Tract and Book Society (Cincinnati 1858, reimpresión 1969), pp. 92-98.

¹⁰ Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, Oxford University Press (Nueva York 1978), IX.

¹¹ Al emplear el concepto de "patrimonio africano de orientaciones comunes", sigo las sugerencias de Lawrence Levine y me abstengo de utilizar el concepto de "supervivencias" o de "reminiscencias" africanas. Levine

históricos contemporáneos. Tales conceptos ayudan a comprender la actitud acogedora que muchos africanos esclavizados tuvieron hacia la orientación espiritual y comunitaria del cristianismo. Se hizo énfasis en la vida comunitaria como la fuente de la individuación de una persona, y en las relaciones activas entre los (antepasados) muertos y las personas vivas, como núcleo de armonía moral. Hubo también orientaciones que aceptaron las formas y el contenido culturales de otros, en vez de ofrecer resistencia o destruir tales elementos; permitieron la apropiación del poder sagrado y del poder profano. Tales orientaciones pueden contemplarse como las normas que ayudan a identificar los puntos cosmológicos de referencia de los afroamericanos esclavizados, según se revelan en los relatos de esclavos.

Sin embargo, el mundo cristiano se convirtió en campo de batalla religiosa entre los intentos de la "esclavocracia" por definir y dominar a los esclavos y la autodefinición de los africanos y afroamericanos esclavizados acerca de su humanidad y de sus puntos de vista religiosos. Los relatos de esclavos, considerados desde este punto de vista, poseen una dimensión esencial. *El testimonio de los esclavos y de los ex esclavos da fe del poder del Espíritu de Dios*. El Espíritu de Dios se halla revelado autoritativamente en las Escrituras, pero continúa siendo el agente de Dios en los tiempos posbíblicos. El testimonio de los esclavos y de los ex esclavos expresa la relación íntima del esclavizado con Jesús, y su fe en el poder sustentador de la oración. El testimonio de los esclavos y de los ex esclavos proclama que el propósito de Dios no fue la esclavitud, sino la libertad. Tal testimonio muestra cómo los afroamericanos esclavizados actuaban en forma diaria y decisiva, en manera modesta y en gran manera, como agentes morales, en respuesta a su conversión y a su compromiso con el llamamiento de Dios a la fe y a la libertad.

En la Colección de Relatos de Esclavos, de la Works Progress Administration (WPA), el testimonio de los ex esclavos demuestra

señala que estos dos últimos conceptos prejuzgan el tema, antes de estudiarlo, y propone el de "orientaciones" como meros vestigios o curiosos recuerdos de una cultura exótica lo suficientemente viva como para hacerla pintoresca pero no sustancialmente diferente. Véase Levine, *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Oxford University Press (Oxford 1977), pp. 3-4. Véase también George Brandon, "Sacrificial Practices in Santería, an African-Cuban Religion in the United States", en: Joseph E. Holloway (dir.), *Africanisms in American Culture*, Indiana University Press (Bloomington 1990), p. 143; Sidney Mintz y Richard Price, *Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, Beacon Press (Boston 1976).

claramente que los esclavos no creían que la esclavitud fuese la voluntad de Dios ¹². Sarah Ford dijo a un entrevistador de la WPA: "Gracias a Dios que el montón de cosas que sucedían en tiempos de los esclavos no suceden ya, sino que llegó la luz brillante y ya no hay tinieblas para nosotros los negros". Ford prosigue recordando cómo el viejo tío Lew predicaba un día diciendo que el Señor hizo a todos "en unidad y a un mismo nivel"; al día siguiente, el amo de los esclavos se enteró de lo que se había dicho, y puso al viejo tío Lew a trabajar en el campo, junto con los demás esclavos ¹³. La imagen de la "luz brillante" contrastaba con las "tinieblas", que podrían sonar a la presente generación de personas negras como un lenguaje racista asimilado. Sin embargo, dos referencias hermenéuticas están claras. En primer lugar, Ford hace referencia a las imágenes bíblicas de la "luz brillante" y de "[las] tinieblas", e interpreta respectivamente en estos términos la libertad y la esclavitud. En segundo lugar, las imágenes se refieren inconfundiblemente a la Buena Nueva que las mujeres (y los hombres) esclavizados tenían en Dios, especialmente en medio del mal de la esclavitud, que era capaz de castigar a una persona por predicar una teología que fuera diferente de la del amo de esclavos.

Los relatos de mujeres del período *antebellum* entienden igualmente que la institución peculiar era una institución *humana* peculiar, pero que no se hallaba sancionada por Dios. En este punto, se hace ejemplar la naturaleza de la causalidad y de la capacidad de Dios para revelarse a través de la fe. En medio de la degradación que las personas esclavizadas experimentaron, hubo muchas que conocieron y atestiguaron el hecho de que sólo Dios y otros miembros de la colectividad esclavizada prestaban oídos con simpatía y comprensión a los problemas que los afligían. La vieja Elizabeth, nacida en el año 1766, escribía en el tiempo en que, siendo todavía una jovencita, fue vendida y separada de su madre: "No tengo a nadie a quien dirigir mi mirada sino a Dios, y así me dedico a orar, y en cualquier lugar en que me encuentre a solas, me pongo a rezarle" ¹⁴. En

¹² Cheryl J. Sanders, "Liberation Ethics in the Ex-Slave Interviews", en: *Cut Loose Your Stammering Tongue: The Slave Narrative in Black Theology*, Orbis Books (Maryknoll, NY 1991), pp. 103-136.

¹³ George P. Rawick (dir.), *The American Slave: A Composite Autobiography*, 41 vols., Greenwood Publishing Company (Westport 1972): *The Texas Narratives*, vol. 4, parte 1, p. 44.

¹⁴ Elizabeth, *The Memoir of Old Elizabeth, A Coloured Woman*, Collins Printer (Filadelfia 1863). Obra reimpressa en: Henry Louis Gates Jr. (dir.), *Six*

la vida de una mujer esclavizada, separada de sus familiares y de la colectividad de esclavos, el resto del mundo era un lugar hostil. Era un mundo de esclavos y de amos de esclavos. En tal contexto de aislamiento, las mujeres esclavizadas veían con claridad que Dios era diferente y que no se asociaba con la crueldad y la perversión de los que practicaban la esclavitud y consideraban a seres humanos como a cosas. Dios es, en realidad, refugio y fortaleza.

El saber cómo los relatos de esclavos actuaron como texto sagrado en esa tradición religiosa afroamericana es fundamentalmente una cuestión hermenéutica. He sugerido que el origen del acontecimiento hermenéutico y la lectura productiva ¹⁵ del texto guardan relación con: a) las raíces africanas de la experiencia cristiana afroamericana; b) el acontecimiento histórico de la esclavitud, c) los relatos de esclavos como texto escrito y d) la tarea hermenéutica con que se enfrentan las teólogas y moralistas feministas a la luz de la actual colectividad cristiana afroamericana. La naturaleza del texto –su identificación y su punto de partida– es el encuentro histórico de los afroamericanos con la institución de la esclavitud que consideraba a seres humanos como cosas. Esta experiencia se concretó en el relato y no sólo refleja al narrador individual, sino que es también la *narración colectiva del acontecimiento significado a lo largo de un prolongado período de tiempo*. En lo esencial, los relatos de esclavos fueron la creación de unas personas que narraban una historia que incorporaba ideas fundamentales compartidas por las personas esclavizadas durante el período de *antebellum*. Esta naturaleza experimental colectiva de los relatos –orales y escritos– al expresar los viajes de la fe, los actos clandestinos de culto, la oración ferviente y las esperanzas supremas que se elevaban hacia Dios, es lo que enfoca los relatos de esclavos como un "texto sagrado".

El modelo presentado por el especialista bíblico Walter Harrelson es muy útil a este respecto ¹⁶. Harrelson se interesa por establecer los rasgos de la literatura bíblica israelita, que combina la tarea de crear

Women's Slave Narratives, The Schomburg Library of Nineteenth Century Black Women Writers, Oxford University Press (Oxford 1988), p. 4.

¹⁵ Para un estudio sobre una teoría de la lectura como producción, véase Severino Croatto, *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*, Orbis Books (Maryknoll 1987).

¹⁶ Walter Harrelson, "Life, Faith and the Emergence of Tradition", en: Douglas A. Knight (dir.), *Tradition and Theology in the Old Testament*, SCM Press (Londres 1977), pp. 11-30.

una tradición, un núcleo central de ideas o contenidos fundamentales que es más que un simple tema o conjunto de motivos, y que es detectable en un proceso de transmisión. Además, "sería posible identificar sus temas básicos, los motivos que expresan los temas, la trama que surge, y la tradición como algo que debe recibirse y transmitirse intacto"¹⁷. Según Harrelson, las características más destacadas de una tradición son:

- 1) Es recibida de otros y es transmitida ulteriormente, sobre todo de una generación a la siguiente;
- 2) Posee tanto forma como contenido... permaneciendo como cosa formal en cuanto a los fines de su reconstrucción;
- 3) Una tradición es la propiedad inmediata de un grupo o de una comunidad, es decir, tiene una función directa para las personas que la transmiten;
- 4) Una tradición es "viva", se desarrolla, es maleable y sólo relativamente estable; puede cambiarse y reinterpretarse para atender las necesidades de sus transmisores;
- 5) Una tradición es ordinariamente oral, pero puede hallarse también en forma escrita en cuanto cumple los otros criterios aquí mencionados, especialmente el de ser capaz de desarrollo y adaptación;
- 6) Tiende a acumularse y aglomerarse¹⁸.

Estos rasgos proporcionan un medio de adoptar el concepto de texto sagrado para los relatos de esclavos, sin pretender que esos relatos tengan la misma talla que las Escrituras hebreas y cristianas. Uno de los rasgos africanos conservados por los afroamericanos fue aquella parte de su concepción religiosa del mundo que sentía la unidad del cosmos en la cual todo era considerado como sagrado, y en la que diferentes prácticas religiosas podían sintetizarse armoniosamente. Esta idea impregnaba la vida de los individuos, tanto interna como externamente, y se aplicaba al mundo social y al mundo natural. Por eso, tiene sentido que el esclavizado se entendiera a sí mismo como quien vive en un universo junto al poder de Dios. En consecuencia, el ex esclavo Carey Davenport informaba que: "Cuando los de piel morena oraban en la esclavitud, no permitían que los blancos se enterasen de ello, porque los apaleaban hasta morir. Cuando orábamos,

¹⁷ *Ibíd.*, p. 18.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 14-15.

nos cubríamos la cabeza con un cubo vuelto para ensordecer nuestra voz. Orábamos mucho, en la esclavitud, para conseguir la libertad. Y el Señor escuchaba nuestras oraciones. No teníamos himnarios para cantar; el Señor nos inspiraba los cánticos. Cuando cantábamos esos himnos alrededor del fuego, lo hacíamos con voz susurrante, para que los blancos no nos oyeran. Los cantábamos en los barracones, en el campo y cuando íbamos a la ciudad"¹⁹.

En este testimonio se encierran millares de ideas teológicas que dan testimonio de lo que fueron los días de la esclavitud, de la necesidad de adorar a Dios y de lo peligroso que era hacerlo en un país que se llamaba cristiano, y de la unidad de la vida religiosa, a pesar de la realidad de la esclavitud. Una dimensión sobresaliente de este testimonio es la que pone de relieve hasta qué punto los esclavos llegaban en su deseo de rendir culto a Dios. Tenían que sufrir apaleamientos, y muchos de ellos murieron en medio de los castigos. Otra mujer ex esclava, Ellen Butler, lo expresó así: "Los amos no permitirían nunca que los esclavos fueran a la iglesia... Teníamos que dar culto a Dios de esta manera, porque los blancos no querían que los negros orasen". Evidentemente, esa mujer esclavizada quería darnos a entender que los blancos tenían que el poder de la religión incitara a los esclavizados a la rebelión o mantuviera vivas en ellos —mediante las prácticas religiosas— posibles ideas de libertad. Esta clase de respuesta se halla en todo el período de *antebellum*.

La esclavitud es el suceso desde el cual surge el testimonio sagrado en favor de Dios, y el suceso por el cual se creó el texto sagrado, el relato de los esclavos. En 1975 escribía James Cone: "El relato era el medio a través del cual la verdad se comunicaba y era también parte integrante de la verdad misma. Al referir una historia verdadera, la realidad de la liberación se revelaba en el hecho mismo de referir la historia"²⁰.

La "historia" es, pues, un componente religioso importante en los relatos de esclavos, y los convierte en fuente crítica para la investigación de la experiencia que los negros tenían de Dios. A través de los relatos de esclavos se expresó *la historia de su fe*, de su esclavitud y de su esperanza de libertad. Por medio de esta historia, las teó-

¹⁹ George P. Rawick (dir.), *The American Slave: A Composite Autobiography*, 41 vols., Greenwood Publishing Co. (Westport 1972), Supplement 2, vol. 4, p. 1052.

²⁰ James Cone, *God of the Oppressed*, Harper and Row (San Francisco), p. 57.

logas y moralistas feministas pueden descubrir doctrinas, no expuestas formalmente, acerca de la naturaleza de la fe, y pueden examinar el papel que la religión desempeña y puede desempeñar en la opresión y en las luchas por la liberación. La "historia" muestra en primer plano para los teólogos y moralistas afroamericanos cuál fue la tarea constructiva y la praxis liberadora. Esto es tanta verdad, que la mayoría de los negros contemporáneos y de las teólogas y moralistas feministas afirman que "la iglesia negra comienza en la esclavitud... y, por tanto, la religión de los esclavos proporciona la fuente primaria para cualquier afirmación de la teología de la negritud"²¹. Los relatos de esclavos, como historia de la esclavitud de los negros y como la voz de los negros en medio de la fe y de la lucha, nos dicen cómo los esclavizados definían su propia humanidad y su propia religión.

Para terminar, una concisa historia de Sojourner Truth ilustrará la profunda expresión que los relatos de esclavos dan a la historia de fe de los esclavizados afroamericanos en el poder de Dios para superar las adversidades de la vida y de la esclavitud. Se trata de una historia que movía a los abolicionistas –blancos y negros–, cuando era referida en los escenarios de los movimientos de *antebellum* en contra de la esclavitud. Hoy día podría servir como vigorosa historia para apoyar a las mujeres afroamericanas y a otras mujeres que luchan por liberar a sus hijos de la inhumanidad de las cárceles de los condados y de las prisiones federales, de los reformatorios subvencionados públicamente y de los tribunales, y de las pandillas callejeras y de las guerras entre bandas de drogadictos en las ciudades de los Estados Unidos:

"Te contaré. Extendí mis brazos y me sentí tan alta como el mundo. '¡Señora!', me dije, '¡volveré a recuperar a mi hijo!' Ella se rió. '¿Volverás a recuperarlo?', ¡tú, negra! ¿Y cómo lo harás? ¡Si no tienes dinero!' '¡No, señora, pero Dios tiene suficiente dinero, o algo mejor! ¡Y volveré a tener a mi hijo!'"²²

(Traducido del inglés por Constantino Ruiz-Garrido)

²¹ Dwight N. Hopkins, "Slave Theology in the Invisible Institution", en: Dwight N. Hopkins y George C. L. Cummings (dirs.), *Cut Loose Your Stammering Tongue: The Slave Narrative in Black Theology*, Orbis Books (Maryknoll 1991), p. 1.

²² Sojourner Truth, *The Narrative of Sojourner Truth* (edición de 1850, tal como fue dictada a Olive Gilbert); publicada con una introducción por Margaret Washington, Vintage Books (Nueva York 1993), p. 31.

Saroj Nalini Arambam Parratt *

LAS MUJERES COMO FUENTE DE ESCRITURA ORAL EN UNA SOCIEDAD ASIÁTICA

Introducción

Cuando los investigadores occidentales escriben sobre tradiciones religiosas distintas de la cristiana, tienden a interpretarlas a través de conceptos y categorías mentales aceptados en el mundo occidental. Estos conceptos no son sino productos de unas tradiciones y culturas occidentales que habitualmente difieren mucho de los vigentes en otras tradiciones y culturas. Incluso el concepto occidental de "escritura" es fruto de un largo período de conocimientos e interpretación en el que una tradición originalmente oral fue finalmente puesta por escrito y aceptada como un relato de las intervenciones de Dios en un contexto histórico específico. De ahí se sigue que el concepto de "escritura" no ha de ser entendido exclusivamente dentro de las categorías que presuponían las culturas y tradiciones occidentales. Tendremos más bien que utilizar las categorías indígenas de cada cultura en particular.

* SAROJ NALANI ARAMBAM PARRATT nació en Imphal, Manipur, India. Se graduó en Filosofía y Teología por las universidades de Calcuta y Londres, y obtuvo el doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional de Australia. Es profesora de Religiones del Mundo en la Universidad de Botswana. Entre sus publicaciones se cuentan: *The Religion of Manipur* (Calcuta 1980); *Queen Empress vs Tikendrajit: the Anglo-Manipuri Conflict of 1891* (coautora); *The Pleasing of the Gods: Meitei Lai Haraoba* (coautora). Es además autora de numerosos artículos sobre religión y problemas femeninos en la India y en Sudáfrica.

Dirección: Dept. of Theology and Religious Studies, University of Botswana, Private Bag 0022, Gabarone (Botswana).

Estas categorías son en muchas culturas las propias de la literatura oral y consisten en una liturgia hablada, en oráculos espontáneos, cánticos, himnos y mitos.

En la religión meitei, la liturgia hablada o cantada, junto con los oráculos espontáneos, son las formas de "escritura" más importantes. Todo ello es además patrimonio de la *maibi* (sacerdotisa), que detenta la autoridad religiosa y que ocupa un puesto destacado en la religión meitei.

Los meiteis

El estado de Manipur se halla situado en la frontera nororiental de la India con Myanmar y tiene unos 3.280 kilómetros cuadrados de extensión. Su población ronda la cifra de 1,8 millones, de los que dos tercios son meiteis. Rodean el país por sus cuatro costados nueve cadenas montañosas y su territorio nuclear es el fértil valle que los meiteis consideran su patria. Este pueblo posee una cultura altamente desarrollada que cuenta con una extensa literatura escrita en la escritura meitei antigua, que se remonta a mil años o más ¹. Las tradiciones orales y escritas hacen remontar al comienzo de la era cristiana el asentamiento en Manipur de los distintos subgrupos que hoy integran la población meitei. Estas poblaciones trajeron consigo un complejo sistema religioso que en su mayor parte ha llegado intacto a nuestros días ². Sin embargo, a mediados del siglo XVIII se produjo una hinduización forzosa durante el reinado de Garib Niwaz ³, pero las creencias y los rituales meiteis nunca llegaron a ser abolidos por completo ni se adoptaron las importantes restricciones que los hindúes imponen a las mujeres ⁴. Hubo conflictos entre la religión indi-

¹ *Cheitharol Kumbaba* ("Crónicas del Estado"; ed. de L. Ibungohal Singh y N. Khelachandra Singh, Imphal 1987) y *Ningthourol Lambuba* (ed. de O. Bhogeshwar Singh, Imphal 1967) son texto especialmente significativos porque esclarecen la historia de este pueblo.

² Puede verse un estudio de la religión meitei en S. N. Parratt, *The Religion of Manipur* (Calcuta 1980).

³ Cf. S. N. Parratt, *Garib Niwaz, Wars and Religious Policy* (International Asianforum XX; 1989) 295-302.

⁴ En la tradición meitei nunca han existido el matrimonio infantil, la dote, las restricciones sobre las segundas nupcias de las viudas o la sati. Por otra parte, las mujeres gozan de considerable prestigio y poder económico y social.

gena y el hinduismo hasta que surgió una síntesis de las dos religiones ⁵. Nunca fueron abandonadas las creencias y las prácticas religiosas meiteis, de modo que una religiosidad meitei revitalizada se ha convertido hoy en importante clave popular de identidad étnica. En las etapas decisivas de la vida y en los momentos de crisis, los meiteis recurren a su fe indígena. En estos procesos desempeñan un papel importante las maibis, pues han sido ellas las que han preservado las prácticas culturales y actúan como consejeras mediante sus oráculos.

La religión meitei gira en torno al culto de los *lai* (deidades, divinidades). Hay un Dios supremo (Atingkok), pero es casi un *deus otiosus*, y su esposa Leimaren (Diosa suprema) es mucho más importante. Leimaren se asocia a la tierra y a las aguas. Ella es la fuente de los oráculos que pronuncian las maibis. Como tal, Leimaren es tenida por progenitora de las maibis primordiales (*khabis*, de las que son descendientes espirituales todas las maibis).

Palabras y acciones rituales

De todas las ceremonias religiosas de los meiteis, el *Lai Haraoba*, literalmente "propiciación de los dioses", es la más importante y en ella se reflejan todas las creencias, expectativas y esperanzas del pueblo ⁶. Estas fiestas tienen lugar a comienzos de la estación lluviosa y las celebran los distritos o las localidades; pueden durar hasta 13 o 15 días. A escala menor pueden celebrarlas también los grupos familiares. En este caso, la fiesta recibe el nombre de *Lai Chaklon Katpa* (literalmente, "la ofrenda de la comida de los lais"); puede celebrarse en cualquier época y dura sólo un día. Pero en los dos casos, la esencia del ritual es la misma.

El *Lai Haraoba* es una celebración compleja que ha evolucionado a lo largo del tiempo e incorpora diversos ritos muy diferentes entre sí. Puede que el más importante de ellos sea la proclamación de oráculos. El principal oráculo es pronunciado por las maibis el primer día del festival, cuando son "evocados" simbólicamente de las aguas

⁵ Cf. J. Shakespear, *The Religion of Manipur* (Folk Lore vol. 24; 1913) 109-155; cf. también S. N. Parratt, *The Religion of Manipur* (op. cit.).

⁶ Para un análisis exhaustivo de la celebración del *Lai Haraoba*, con comentario del texto oral, cf. S. N. Parratt y J. Parratt, *The Pleasing of the Gods: Meitei Lai Haraoba* (Nueva Delhi 1997).

los lais en cuyo honor se celebra ⁷. La maibi oficiante se sienta en cuclillas junto al agua y sumerge los *leiyoms* (envoltorios rituales que simbolizan los lais) con la mano derecha mientras hace sonar con la izquierda una campanilla. Ha de llevar el rostro cubierto. Primero canta las alabanzas de los lais y luego invoca a Leimaren para que le otorgue el oráculo:

Tú, Madre (Leimaren)...

Sobre esta corona redonda, sobre esta cabeza descansa ⁸, siéntate un rato;

Danos tu oráculo claramente, claramente distinguiendo un mechón de pelo de otro ⁹,

Desde lo más hondo dentro del ombligo ¹⁰,

Dame buenas noticias:

No me des noticias viejas,

Dame en cambio noticias nuevas...

Yo, la sacerdotisa de la tierra primordial, soy tu sierva.

Cuando la posesión da comienzo, el cuerpo de la maibi se agita violentamente, “ve” a los lais y pronuncia el oráculo. Una vez terminado éste, se saca simbólicamente a los lais del agua y los *leiyoms* son colocados en recipientes de barro y llevados en procesión al santuario.

Los oráculos de las maibis

El oráculo es comunicado por la diosa Leimaren a la maibi; nunca lo es por un lai masculino a un maiba (sacerdote varón). Rasgo característico de la religión meitei es el predominio de las oficiantes feme-

⁷ En el ritual del *lai ikouba*, que sirve para evocar a los lais de las aguas, la maibi sostiene dos pequeños envoltorios rituales (*leiyom*, uno para las divinidades masculinas y otro para las femeninas) que consisten en brotes de la planta *langthrei* envueltos en varias capas de hojas de bananero y sujetos por unas cuerdas de algodón (*hiri*). Se tira simbólicamente de los lais con las cuerdas y al final de la ceremonia éstas son enrolladas en torno a los *leiyoms*, que se colocan en recipientes de barro para transportarlos al santuario.

⁸ El tocado es un paño plegado como el que se utiliza para transportar ollas.

⁹ Es decir, de modo que se distingan perfectamente hasta los más menudos detalles.

¹⁰ La posesión se localiza en el ombligo, en el que se acelera el “pulso” durante la posesión.

ninas en la emisión de los oráculos. El lenguaje simbólico utilizado en el oráculo describe al lai como “sentado” sobre la maibi a modo de un jinete que guía a su caballo, y a la maibi como unida a la Diosa Madre por el ombligo mediante el cordón umbilical. Durante los días sucesivos del festival se repite la proclamación del oráculo cada mañana, pero ahora en el santuario, una vez que ha sido hecha la ofrenda de flores y frutos ¹¹.

El oráculo puede pronunciarse en beneficio del individuo o del pueblo que ofrece el haraoba o de toda la nación; puede adoptar la forma de una bendición o de una advertencia. Pero siempre contiene un mensaje para el individuo que hace una ofrenda ¹².

El contenido del oráculo

El contenido de los oráculos varía. En el caso de los que incluyen una advertencia dirigida a la comunidad, los destinatarios pueden consultarse entre sí o solicitar de la maibi una ulterior aclaración acerca de cómo dar cumplimiento a lo que se les exige. Los meiteis han sido tradicionalmente un pueblo de agricultores; de ahí que los oráculos contengan frecuentemente mensajes acerca de la abundancia de las cosechas o del ganado, o de la fecundidad humana, y al contrario, acerca de epidemias, pestes o inundaciones. Originalmente, durante la época en que Manipur era un reino independiente, los oráculos podían también hacer referencia a asuntos relacionados con la paz y la seguridad nacionales, así como a la larga vida del rey.

Los oráculos siguen una fórmula fija en la que el lai habla en primera persona, por ejemplo, “yo te bendeciré/protegeré” o “yo alejaré la calamidad/destruiré al enemigo”. Sigue luego un mandato de hacer una ofrenda determinada. En el plano individual, el oráculo puede

¹¹ De acuerdo con la tradición, raramente será llamado un varón a convertirse en “maibi masculino”; si tal cosa ocurre, deberá llevar la indumentaria femenina de las maibis, hablará y actuará como una mujer y se le dirigirá el saludo “ima (madre) maibi”. De este modo se entiende que no se compromete la feminidad esencial del oficio de médium.

¹² Por ejemplo, el oráculo podría declarar: “Tal y tal persona han hecho esto o aquello, y al hacerlo no han respetado mi (del lai) voluntad y mandato, y por eso me propongo castigarla. Pero si él (o ella) ofrece la propiciación (establecida), yo lo/la perdonaré y salvaré”. Del mismo modo, el oráculo podría declarar: “Este o aquel enemigo trata de destruir a esta o aquella persona, familia o el país en su totalidad, pero yo, el lai, os salvaré y os protegeré”.

prometer fama o éxito, prevenir contra un adversario o simplemente predecir el futuro. Ocasionalmente puede señalar el oráculo que no es posible ayudar más a un individuo porque éste ha consumido ya el tiempo de vida que le había sido otorgado.

El término con que se designa el mandato oracular que implica una ofrenda por parte de la persona afectada es *katchouhei* (del verbo *katpa*, “ofrecer”) o *toujouhei* (del verbo *touba*, “hacer”). Los sufijos *-chou* y *-hei* son formas verbales utilizadas por alguien que es más fuerte para dirigirse a un subordinado (por ejemplo, en los términos que lo haría un rey para hablar a sus súbditos). Pero el receptor del mensaje queda libre para decidir, pues no se trata de un imperativo categórico, sino que el lai hace un favor a quien le obedece. Los lais dieron a los seres humanos la libertad de elegir. La relación que así se establece no es de exigencia sino de un mutuo toma y daca. Hay por tanto un elemento de amor y amistad que subyace al mandato del superior al subordinado. El lai no castiga, sino que guarda y protege.

Esto implica que, si bien existen fuerzas adversas, el lai tiene poder para vencerlas en beneficio del pueblo. Pero al pueblo le queda siempre la libertad de elegir. Por otra parte, hay casos en que una persona ha transgredido el mandato del lai. El oráculo expresará entonces la justa cólera del lai y reprenderá al culpable, a menos que se le aplaque y se reconozca el mal proceder.

Los oráculos, por consiguiente, vinculan la conducta recta con las bendiciones personales, sociales y políticas o con el dolor en caso contrario. Al igual que en el antiguo Israel, un pueblo que vivía expuesto a las calamidades de carácter agrícola y político, también el oráculo máibico en Manipur ofrece orientaciones acerca del comportamiento correcto que ha de observar el pueblo en materias que afectan a la seguridad individual y social, así como a su prosperidad.

De ahí que, si bien la tradición de las generaciones sucesivas ha establecido la forma del oráculo, el contenido de éste es muy variado ¹³.

¹³ Cuando la maibi invoca a la diosa para que le comunique su mensaje, utiliza una fórmula más o menos fija que ha sido transmitida durante generaciones por la tradición oral, pero incluso en esta fórmula estereotipada caben pequeñas modificaciones mediante la adición de alguna frase. Por ejemplo, se dio una interesante adición en un reciente *haraoba* al ser invocada la diosa como “Madre Leimaren, que diste a luz a los meiteis” (*Ima Leimaren, meitei pokpi*). Con esta adición se trata de subrayar la revalorización de la identidad étnica frente a la poderosa India.

En este sentido, la función de la maibi no se refiere exclusivamente a la prosperidad o al desastre, sino que incide en la totalidad de la existencia del pueblo y en su supervivencia. Cumple por tanto una función muy importante en el plano existencial.

Ejemplos concretos de oráculos

Hay muchos ejemplos de oráculos máibicos que guardaban relación con determinados acontecimientos de la historia de Manipur. Antes de la última Guerra Mundial, por ejemplo, los oráculos pronunciados en los *Lai Haraobas* de todo el país advertían de la llegada de unos tiempos de muerte, hambre y conflictos, e incluso señalaban que el enemigo vendría del este. Al mismo tiempo fueron pronunciadas palabras de consuelo porque Manipur no sería destruida por completo ¹⁴.

Otros oráculos hacían referencia a individuos concretos. En 1891, poco después de que los británicos se hicieran con el control *de facto* de Manipur, un oráculo habló en términos enigmáticos de que un zorro, animal impuro, profanaría una bandeja de oro. Se interpretó como una referencia a un funcionario británico, el Coronel Maxwell, que había seducido a una princesa meitei, Sanatombi ¹⁵. Los oráculos, por consiguiente, tenían un papel decisivo en la vida nacional, e incluso podían convertirse en una forma de protesta política.

Esfuerzos de los varones por canonizar y controlar la tradición oral

Hay tres formas tradicionales del *Lai Haraoba* y, correlativamente, tres escuelas de maibis. Además de esto, el *haraoba* celebrado en honor de los distintos lais de áreas específicas o grupos clánicos utiliza diversos nombres de alabanza en los textos. Recientemente, sin embargo, se ha dado un doble esfuerzo por marginar a las maibis. El primero está protagonizado por los maibas varones, que se han apo-

¹⁴ Durante la última Guerra Mundial, Imphal, la capital de Manipur, se convirtió en un campo de batalla donde lucharon cuerpo a cuerpo los japoneses y los ingleses y sus aliados, y se puso término al avance japonés.

¹⁵ Para un relato de los acontecimientos que desembocaron en el dominio inglés sobre Manipur y el papel desempeñado por Maxwell, cf. J. Parratt y S. N. Parratt, *Queen Empress vs. Tikendrajit: the Anglo-Manipur Conflict of 1891* (Nueva Delhi 1992).

derado de las funciones de las maibis sin usar la vestimenta cruzada que se consideraba obligatoria en el pasado. El otro ha consistido en un intento de canonizar el texto oral del *Lai Haraoba* poniéndolo por escrito, con idea de normalizar las variadas versiones utilizadas en las diversas formas de la celebración. Responsable de estas iniciativas es la institución del *Pandit Loisang*, el “instituto de los pandits”. Todos los pandits (un término derivado de la tradición sánscrita hindú, no de la cultura meitei indígena) son varones y no son ni maibas ni maibis masculinos¹⁶. Han empezado a tomar parte en la celebración del *Lai Haraoba* en calidad de “instructores”; esto representa un intento por parte de los varones de apoderarse de la autoridad religiosa de las maibis y controlar la tradición oral. Se pretende además formar un canon sagrado fijo controlado por los escribas varones. De este modo terminará por imponerse un texto unívoco en sustitución de un texto oral multívoco e interactivo. Lo cierto es que sobre los discursos sagrados pesa una amenaza. Si estos intentos logran sus propósitos, se perderá la libertad con que las maibis actúan de portavoces de los lais y se desvirtuará la inspiración. Se transferirá la autoridad religiosa de las dirigentes femeninas carismáticas (las maibis) a un cuerpo de escribas masculinos que terminarán por marginar a las médiums femeninas. Quizá deba atribuirse esta tendencia a una forma de patriarcalismo que en última instancia derivaría del hinduismo y que se sitúa muy lejos de la clara preeminencia de lo femenino en la tradición religiosa meitei.

Conclusión

La tradición religiosa meitei considera a la diosa suprema Leimaren como la fuente de la creación y de la palabra sagrada. Esta palabra se comunica por mediación de las sacerdotisas, que en este sentido actúan como pregoneras carismáticas de la palabra de los lais para el bien público y privado. A pesar del resurgir de la religión meitei durante las últimas décadas, en algunos círculos se han manifestado ciertas tendencias contrarias que tratarían de reducir la importancia de la inspiración carismática en favor de un texto escrito formal y poner a las maibis bajo el control no carismático de los varones. Esas tendencias no sólo suponen una amenaza para la integridad de la tradición religiosa meitei sino que además son contrarias al moderno movimiento en pro de la libertad y la dignidad de las mujeres. Si esas

¹⁶ Cf. nota 11.

tendencias se consolidan, el resultado será la decadencia del oráculo máibico y la destrucción del equilibrio social entre los sexos que siempre hubo en la sociedad meitei.

Un texto ritual representa las voces del pasado. Cuando, como ocurre entre los meiteis, esos textos rituales admiten modificaciones y adiciones, reflejan también el presente. Pero una vez que el texto queda fijo, ya no hay margen para las modificaciones. Cuando tal cosa ocurre, si bien el texto conserva su carácter de recordatorio del pasado, su continuidad con el presente y su capacidad de incidencia en la actualidad estarán amenazadas. Esos textos no hablan *directamente* a la situación presente. Pero los oráculos son las voces del texto sagrado del día de hoy y tanto el texto ritual como el oráculo dependen de que sean recibidos y participados por la comunidad.

(Traducido del inglés por Jesús Valiente Malla)

REPRESENTACIÓN DE TEXTOS SAGRADOS

I. Introducción

El tema de mi trabajo es la representación de textos sagrados. Como mi campo de especialización es la creación de dramas bíblicos *noh*, cuestiono la idea de que “las Escrituras en cuanto libro delimitado de cánones fijos y cerrados” sean usadas como instrumento didáctico. Mi forma de entender las Escrituras es la de Miriam Levering: “un tipo especial de palabras llenas de fuerza y verdad, constituidas en formas que posibilitan su recepción por parte de personas y colectivos”. Liberada así de un concepto convencional, exploro el ámbito de los textos sagrados japoneses expresados en la representación y en los textos del teatro *noh*, buscando liberación y transformación. Mi objetivo es compartir los hallazgos con los lectores.

A menudo me preguntan cuando hago mi presentación: “¿Por qué se toma tantas molestias en escribir, producir y exhibir dramas bíblicos *noh* para gente de dentro y fuera de Japón?” A lo largo de este artículo espero responder a esta pregunta. Sigo ampliamente el méto-

* YUKO YUASA. La doctora Yuko Yuasa estudió en la Facultad de Teología de Doshisha y San Francisco, es escritora e investigadora en el Instituto Yugen de Estudios Noh, en Kioto. Los dramas bíblicos *noh* que ha creado han sido llevados al escenario en Japón e Inglaterra. Dirige colectivos transculturales con principios feministas.

Dirección: 61 Nakagawara, Shimogamo, Sakyo, Kyoto 606 (Japón).

do feminista en espiral de Letty Russell, tocando los cuatro campos de la experiencia (textos), el análisis, la tradición (la Biblia) y la transformación (teatro bíblico *noh*), y abogo por la plena humanidad de las mujeres en igualdad con los hombres. La bibliografía se menciona sólo de forma selectiva, respetando la indicación que se me ha hecho de hacer fácil la lectura.

II. Ameno Uzume: textos sagrados en la tradición japonesa

Japón tiene dos documentos de los días en que la nación se estaba formando, *Kojiki* (*Memorias de antiguos acontecimientos*, 712 d.C.) y *Nihonshoki* (*Anales del Japón*, 720 d.C.), que son colecciones de mitos, leyendas e historia embrionaria. En estos escritos aparecen dos historias de una líder dinámica, *Ameno Uzume*. Ella es la primera cantante/bailarina/diosa de la que se tiene noticia, y a ella se hacen remontar las raíces de la mayoría de las artes escénicas del Japón actual. Lo esencial de la primera historia se puede referir así:

La suprema diosa solar, *Amaterasu*, se había retirado a una cueva debido al miedo que le produjeron ciertos actos bárbaros de su hermano, *Susanowo*. Como resultado de su retirada, reinaban la oscuridad, la muerte y la destrucción, y la miríada de dioses y diosas del campo celestial se reunieron para forjar un plan con el objetivo de inducirla a salir de la cueva. Las medidas tomadas fueron un conjunto de símbolos y ofrendas sagrados, el canto de oraciones litúrgicas y la ejecución de una danza ritual por parte de *Ameno Uzume*. El antiguo mito describe la escena: "*Ameno Uzume*, recogiendo las mangas con una cuerda de la vid celestial *Hikage*, ciñendo en torno a su cabeza una cinta de vid *masaki* y atando haces de hojas de bambú para sostenerlas en sus manos, volcó un cubo de madera enfrente de la puerta celestial de la rocosa cueva, y golpeó sobre él con los pies de forma resonante. Entonces quedó divinamente poseída, dejó caer sus vestiduras para descubrir su cuerpo".

El efecto de esta actuación fue la desenfadada risa de los complacidos dioses y diosas. *Amaterasu*, al oír esta risa, abrió la puerta de la rocosa cueva para mirar y preguntó: "¿Por qué bailas tan alegremente?" "Porque, oh suprema *Amaterasu*", contestó *Ameno Uzume*, "hemos encontrado otro ser supremamente divino además de ti". La diosa sol quedó conmovida, y, en ese mismo momento, unos dioses fuertes cogieron la mano de la diosa sol para sacarla de la cueva. Así quedaron restaurados la luz, la vida y el orden.

La segunda historia de *Ameno Uzume* tiene que ver con la expedición de *Ninigi*, el nieto de *Amaterasu*. Los dioses y diosas del campo celestial decidieron establecer una colonia en un país distante. Despacharon muchos mensajeros al país en cuestión exigiendo la rendición, pero los mensajeros siempre resultaban muertos o volvían heridos. Al final, decidieron enviar al propio nieto de la diosa suprema. Esta vez, una multitud de poderosos acompañantes siguió al distinguido mensajero. Y *Ameno Uzume*, famosa por su ingenio y encanto, fue incluida en el grupo.

En el punto de unión del cielo y la tierra, se toparon con un gigante. Su boca brillaba roja, y sus ojos eran tan brillantes como el espejo *Yata*. Nadie se atrevió a mirarlo, y mucho menos a hablar con él. Entonces llamaron a *Ameno Uzume* para que negociara con él. "Tú sabes tratar con gente así. Ve a preguntarle lo que está haciendo ahí".

Una vez más, *Ameno Uzume*, tras haber abierto sus vestiduras, se adelantó y se puso frente a él sonriendo.

—¿Por qué haces eso conmigo? —preguntó el Gigante.

Ameno Uzume le preguntó a su vez:

—¿Quién eres tú, que te plantas ante la comitiva del nieto de *Amaterasu*?, me atrevo a preguntarte.

—Como oí que el nieto de la diosa sol estaba en camino, he venido a darle la bienvenida. Mi nombre es *Sarutahiko*.

Así, ella le pidió al gigante que fuera su guía. Tras haber hecho los arreglos para que el viaje del grupo fuera seguro, el personaje *Ameno Uzume* desapareció de ambos libros (de la mano de *Sarutahiko*, según S. Tsurumi).

III. Análisis de los textos

¿Quién es *Ameno Uzume*? Hay dos papeles importantes que *Ameno Uzume*, la legendaria cantante/bailarina/diosa primitiva, desempeña en *Kojiki* y *Nihonshoki*, las primeras obras literarias del Japón. En la primera historia, la disgustada jefa suprema, *Amaterasu*, se había encerrado en una cueva celestial, sumiendo al mundo en la tiniebla y el desorden. *Ameno Uzume* consiguió atraerla fuera de la cueva y restablecer la luz y el orden en el mundo.

La segunda historia se refiere a la confrontación entre unos viajeros celestes y un amenazador gigante. Cuando su grupo vaciló, sólo

Ameno Uzume saludó sin acobardarse al gigante terrestre y abrió un camino de negociación. En ambos casos, su forma de actuar fue abrir sus vestiduras para descubrirse, invitando a la risa y neutralizando la naturaleza agresiva de ambas partes.

Las características de *Ameno Uzume* demuestran algunos principios importantes del liderazgo y métodos de actuación feministas ante una crisis. Ella tiene la risa dentro, y es capaz de invitar a los demás a reír. Echa mano de recursos ocultos cuando afronta la formidable autoridad de los oponentes. En el carácter vulnerable y no violento de su actuación estribaba su fuerza. Supera las olas tempestuosas con buen humor. Cuando la oscuridad y la angustia se ciernen sobre la colectividad, su naturaleza vibrante y sus maneras llenas de vida dan fuerzas a los demás. Su optimismo transforma la desesperación en esperanza.

El método de actuación de *Ameno Uzume* es la representación. Utiliza el movimiento de su cuerpo y el poder del *eros*. Debido a su dinamismo, el grupo confía en ella, y, a su vez, la confianza de los demás es la fuente de su energía. Representa a la gente corriente en un plano tribal, estimulando a los demás con su humanidad y actos de valentía, más que intentando imponer su autoridad desde una posición de poder político.

El teatro *noh* se remonta a *Ameno Uzume* y su representación frente a la puerta de la cueva rocosa. Este origen mítico da fuerza a los actores y actrices *noh*. Están sostenidos por la primera energía que disipa el mal mediante un arte ritual. En un drama *noh*, *Miwa*, *Ameno Uzume* baila para liberar a la gente de la desesperación, consiguiendo de ese modo que imperen la luz, la vida y la armonía.

IV. María, una homóloga bíblica

Fiel al método feminista en espiral, esta sección relaciona el tema de *Ameno Uzume* con la Biblia. La razón por la que se elige a María, la profetisa hermana de Aarón, como la homóloga bíblica de *Ameno Uzume* es su parecida posición de liderazgo. María aparece en cinco pasajes del Antiguo Testamento (Éx 2,1 y 15,20; Nm 12,1; 12,9 y 20,1).

En la leyenda judía, María se asocia simbólicamente con el agua. En la historia de Moisés niño, una hermana innominada se las arregla para que él pase flotando por el Nilo ante la hija del faraón. Observa de lejos cómo ponen a salvo la cesta del pequeño. Se adelanta hasta

la princesa y se ofrece a encontrarle una nodriza de entre las mujeres hebreas, lo que significó traer a la madre de Moisés para criarlo. Debido a la ingeniosidad y prudencia de este acto, la tradición supone que la hermana innominada era la profetisa María.

Tras el paso triunfal del mar Rojo, María es presentada por su nombre, y llamada "profetisa". María es la primera mujer a la que se llama así. Su profecía y visión sólo se mencionan brevemente, quizás debido a prejuicios redaccionales, o a causa de la forma en que se expresa su visión: la representación de los textos sagrados mediante el canto y la danza. Su fugaz influjo es difícil de registrar. Puede que las palabras de María sigan intactas en Éx 15,1-21, como creen algunos estudiosos, en la totalidad de un poema denominado "el cántico del mar", atribuido a Moisés. Textualmente, sólo un modesto estribillo recogido en Éx 15,21 se atribuye a María.

Aunque breves, las palabras de María contribuyen al liderazgo feminista. Tras criticar el matrimonio de Moisés con una mujer cusita, dijo: "¿Acaso el Señor ha hablado sólo a través de Moisés? ¿No ha hablado también a través de nosotros?" Fue un momento crucial para un liderazgo amenazado por las sublevaciones y la usurpación, como indica el nombre hebreo del libro de los Números: "*bamidbar* (en el desierto)", con el que se describe un paisaje deshabitado, lleno de caos, oscuridad y desorden. María nunca niega la autoridad de Moisés. Su reconocimiento de la voz de Moisés queda indicado por el "también". Ella apunta a un liderazgo múltiple.

María dirigió al pueblo, como *Ameno Uzume*, con el canto y la danza. La eficacia de su liderazgo fue tan grande como la de su homóloga japonesa. María tomó en su mano un pandero; "y todas las mujeres salieron tras ella con panderos y danzas. Y María les cantaba: 'Cantad al Señor, pues ha triunfado gloriosamente; caballo y jinete ha arrojado al mar'" (Éx 15,20-21). María dirigió a las mujeres en el éxodo para celebrar con danzas el final de la esclavitud en Egipto. Doug Adams percibe, en un tardío midrás Beshallah, que "la danza está vinculada a un olvido y a una liberación del pasado turbador" (Diane Apostolos-Cappadona, *Dance as Religious Studies*).

La danza centra nuestra atención en la naturaleza física. Al reparar en la limitación y fuerza de nuestro cuerpo, reflexionamos sobre el modo en que Dios creó a los seres humanos. Cuando pensamos en la indigencia material de la vida, entendemos la gracia de Dios, que está dispuesto a darnos la vida propia de Dios. El significado de la Encarnación se nos hace más claro. Esto conduce a una valoración

más profunda de los sacramentos, particularmente la eucaristía, comer y beber la carne y sangre de Dios, en una comunidad cultural.

La energía proporcionada por movimientos físicos tales como respirar, pronunciar palabras, sacudirse la presión y bailar, desempeña la función de transformar las perspectivas. Al experimentar la liberación del pasado mediante la danza con líderes tan poderosas como María y *Ameno Uzume*, la gente se ve conducida a reconocer que la vida no está determinada por el viejo yo. Esta constatación del propio renacimiento nos da una esperanza, preparándonos para la fe en la resurrección. La gozosa experiencia de bailar nos vigoriza para dar la bienvenida al Espíritu Santo, poniéndonos en sintonía con la energía cósmica.

V. *Hannya Miriam*: transformación en un drama bíblico *noh*

La cuarta parte del método feminista en espiral es la "transformación", tras el análisis del texto mítico de *Ameno Uzume* y una reflexión teológica sobre María. La creación de un drama bíblico *noh*, con María como heroína, cumple el requisito de la transformación. El escenario *noh* es el marco de nuestro drama. El escenario *noh* simboliza el cosmos. El escenario es este mundo. La habitación reflejada tras el telón es el otro mundo. Un estrecho corredor sirve de puente entre ambos mundos. El pino pintado en la pared posterior es una escalera sagrada por la que descienden los seres divinos.

HANNYA MIRIAM

Tipo: Sueño *noh* con dos máscaras: *Hannya* (máscara de demonio) y *Zo* (máscara de diosa).

Fuentes: (1) Biblia: Éx 2,1-10; 15,1-21; Nm 12,1-16; Sal 30,12. (2) *Noh*: *Ama*, *Aridoshi*, *Miwa*.

Tema: María es la protagonista de este drama. Es la hermana de Moisés, y una de las pocas profetisas oficialmente reconocidas en la Biblia. Mientras que Moisés es reconocido como uno de los miembros de alto rango de la comunidad, María carece de categoría o rango oficial. Moisés es en ocasiones distante y frío, mientras que María está siempre entre el pueblo. Ella contribuyó materialmente a la liberación del pueblo del sufrimiento de la esclavitud, y lo condujo a través del desierto hasta la tierra prometida.

En un momento dado, se vio aquejada por la lepra como castigo por criticar a Moisés. Durante siete días quedó apartada del campamento.

mento. Pese a su expulsión, el pueblo la apoyó. Toda la asamblea detuvo su viaje y se negó a continuar hasta que ella pudiera unírseles de nuevo.

La máscara de *Hannya* expresa el tormento de María. La boca muestra su ira, mientras que los ojos están llenos de lágrimas de amargura. Subyacente tras este sufrimiento hay una protesta contra la injusticia del cielo y un llamamiento a la compasión.

El clímax llega cuando María es redimida por la gracia de Dios. Su amargura se convierte en gozo. Al final, se proclaman la gloria y el triunfo de Dios. María festeja cantando y bailando. Su máscara *Hannya* se cambia en máscara *Zo*. Su himno va acompañado por la voz del pueblo, representado por el coro y el público.

Puntos de interés: Esta obra tiene dos fuentes de inspiración: el pasaje bíblico sobre la profetisa María y el drama *noh* del siglo XIV *Ama* (el buceador) y *Miwa* (Mt. *Miwa*). La heroína de *Ama*, como María, supera la adversidad. Ambas mujeres muestran gran valentía y entereza, desafiando fuerzas poderosas con su abnegación. Al final, ambas heroínas, tras haber triunfado y haber sido redimidas, cantan y bailan en honor de Dios.

Simbolismo de esta obra: María siempre aparece junto con el tema del agua. Su simbolismo esencial es la vida. El papel de María fue sustentar la vida del pueblo en el desierto. Era mediadora entre Dios y el pueblo. Desempeñaba este papel mediante la danza y el canto.

Según Kino Tsurayuki, para mover el cielo y la tierra no hace falta fuerza. El amor, expresado como poesía, hará brotar las lágrimas en los ojos de los demonios y unirá los corazones de hombres y mujeres.

Ambas culturas valoran el esfuerzo individual, la necesidad de libertad y la expresión responsable del espíritu religioso. El corazón es la fuente de esta verdad personal que encuentra expresión en la poesía y la danza.

VI. Representación de dramas bíblicos *noh*

La experiencia pasada. Ha habido cinco representaciones de mi teatro bíblico *noh* sobre temas diferentes, desde 1995 hasta el presente. La función más reciente tuvo lugar el 12 de septiembre de 1997 en la iglesia metodista de Birmingham, Inglaterra. Fue organizada por el Rev. Dr. Lee Hong-Jung, del Centro de Estudios Misioneros para el

Nordeste Asiático de la Escuela Misionera y Cristianismo Mundial, Selly Oak Colleges. Unas sesenta personas, miembros de la feligresía y estudiantes de teología de Asia, Europa y los EE.UU., se reunieron en el campus festivo de final de verano. La presentación se hizo en un moderno salón parroquial situado en una zona residencial de la ciudad de Birmingham, que se enorgullece por su promoción de las actividades transculturales.

Mi obra llevaba el título de *Hannya Miriam*. El actor principal fue Nobushige Kawamura, actor *noh* de gran reputación. Nacido en el seno de una famosa familia *noh*, hace cuarenta y un años, se encuentra en la cima de una carrera teatral que comenzó con tres años de edad. Esto significa que está inmerso completamente en las tradiciones del sintoísmo, la religión nativa del Japón, con ocho millones de deidades, y del budismo, cuyo espíritu domina la mayoría de los dramas *noh* clásicos de su repertorio. Con la actitud abierta de un actor profesional, este artista de espiritualidad religiosa mixta hace el papel de una figura bíblica, María.

Antes de la función, me dirigí al público para informarle del trasfondo de este drama bíblico *noh*. Subrayé la necesidad, en el mundo contemporáneo, de reconocer a nuestro vecino como un compañero amoroso, aunque tenga una herencia religiosa diferente. La lealtad a la propia fe es compatible con la aptitud para respetar otras tradiciones religiosas. La hegemonía de una religión sobre las demás fue un error del pasado, cuando el lenguaje de la guerra sobrepujaba el lenguaje del amor, incluso en el mundo de la fe.

Tras la representación, la gente hizo muchas preguntas, entre ellas la reseñada en la introducción. Disfrutaron participando en una serie de movimientos corporales. Todo el público se puso en pie y participó. Se rompieron las formalidades y prevaleció el sentido de comunión. Levantando una mano y señalando a lo lejos, como siguiendo a Jesús, y extendiendo bien separadas ambas manos, como compartiendo con los vecinos, el público disfrutó algunos elementos básicos de la representación *noh* con una interpretación teológica.

Las perspectivas de futuro: En noviembre de 1997, *Hannya Miriam* será representada a mayor escala en un escenario *noh* histórico en Kioto con toda una orquesta de instrumentos musicales tradicionales. Están previstas otras dos representaciones internacionales de la misma obra: en Bali en julio de 1998 en un taller de trabajo litúrgico asiático, y en Harare en diciembre de 1998, con motivo del 50 aniversario del Consejo Mundial de las Iglesias.

En estas representaciones se empleará la máscara *Hannya*. Compartiré con el público mi reflexión sobre *Hannya*, titulada *Dios habla a través de la ira*. Doy a continuación una selección de puntos.

La palabra *hannya* es un término sánscrito que significa “sabiduría verdadera”. *Hannya* hace referencia a la vez a una gran colección de sutras y a un breve sutra concreto formado por 262 ideogramas. El *Hannya Sutra* (el Sutra del Corazón) es una plegaria que pide la salvación. Esta oración tuvo su origen en Buda, y fue puesta por escrito más tarde por sus discípulos.

Es un sutra popular cantado hoy en todo el mundo.

La voz del *Hannya Sutra* facilita la salvación del personaje *noh* que utiliza una máscara llamada *Hannya*.

La máscara *noh Hannya* se identifica normalmente como “un demonio femenino de la envidia y la ira”. La denominación se basa en una proyección y objetivación jerárquicas y androcéntricas, según *Josei Shingaku* (teóloga feminista japonesa).

El rostro demoníaco expresa rabia ardiente y amargura mortificante provocada por la injusticia.

Su ira es un grito pidiendo integridad.

Su cólera es una protesta contra la objetivación.

Su mueca es una oración pidiendo curación.

Mediante la catarsis a través de la agonía de *Hannya*, la gente queda curada.

Hannya transforma los valores negativos en positivos.

Hannya puede ser una forma del amor de Dios.

VII. Conclusión

Este ensayo, con su título *Representación de textos sagrados*, comenzaba con una pregunta: “¿Por qué se toma tantas molestias en escribir, producir y exhibir dramas bíblicos *noh* para gente de dentro y fuera de Japón?” Respondo con las palabras de la profetisa María: “¿Acaso Dios ha hablado sólo a través de Moisés? ¿No ha hablado Dios también a través de nosotros?” (Nm 12,2).

María, con pleno reconocimiento de la autoridad de Moisés, aboga por un liderazgo multivocal. Este empeño es una prueba de la fe de María en que Dios crea a cada persona y en que cada individuo tiene la aptitud para responder a la llamada de Dios. Mi respuesta procede de la misma fe. La palabra de Dios no viene sólo de los jefes de alto rango, con un canon escrito y delimitado de lenguas hebrea, griega, alemana o anglosajona. Dios nos habla también con una expresión no verbal, como la danza y el arte escénico.

La representación espontánea de María y *Ameno Uzume* es una importante forma de comunicación divina. Suele ser objeto de degradación porque quienes tienen poder temen la espontaneidad. Las representaciones inspiradas no se pueden controlar, y cualquier cosa que pueda socavar el poder de control de la autoridad vigente sufre, por lo general, la opresión, como demuestra la historia.

Las artes escénicas tienen un poder semejante al de los sacramentos. Como percibe Adams, aumentan nuestro interés por el mundo material. El bailar y el comer en el culto nos hacen conscientes de nuestra naturaleza material y, por tanto, de nuestra solidaridad y compromiso con el mundo. Las artes escénicas revelan a menudo que Dios se mueve activamente en nosotros para ayudarnos a lograr la identidad con ese Dios dinámico mediante nuestros propios movimientos. Éste es un fruto directo de representar textos sagrados. Entendemos mejor el modo en que Dios nos creó. Valoramos la encarnación de Jesucristo. Al conocer nuestra limitación y potencialidad física bailando, nos damos cuenta del valor inestimable de los sacramentos, especialmente la eucaristía. Dios nos permite comer y beber carne y sangre divinas, capacitándonos para encarnar la palabra de Dios.

Todo niño, mujer y hombre encarna un texto sagrado. Es sagrado porque está puesto aparte especialmente para esa persona. A lo largo de toda su vida, cada persona representa ese texto, que tiene a Dios como coautor. Jesús es el coreógrafo/preparador/director, que conoce el talento y limitación de cada uno, y también su potencialidad. Como sabe todo artista, cuando se dominan perfectamente las destrezas básicas del movimiento y la voz, se puede actuar a pleno rendimiento sin ser consciente de cada nota o movimiento. Todo el mundo puede cantar y bailar de forma espontánea cuando está en sintonía con la energía cósmica. Cuando descubrimos nuestro texto sagrado personal, el Espíritu Santo trabaja dentro de nosotros.

La representación de textos sagrados es fundamental en el movimiento feminista. Es un proceso de descubrimiento de la Biblia en un

mundo no bíblico (Kwok Pui-lan). La busca de poder divino en la vida de la gente se basa en la teología biográfica de Masao Takenaga. La creación de teatro bíblico *noh* es una versión escenificada de una teología narrativa (C. S. Song). Phyllis Tribble señala la aflicción de las mujeres como fuente de la voz *Hannya*. Los análisis de Karen Lebacqz clarifican la ubicación y categoría de dicha aflicción. El enfoque textual de Katherine D. Sakenfeld intensifica la lectura bíblica. El horizonte ampliado de la teología de las religiones debe mucho a Yasuo Furuya. La perspectiva de Josei *Shingaku* fue desarrollada por Hisako Kinukawa. Chung Hyun-kyung nos estimula con su afirmación de que "nosotros somos el texto". Kim Yong Bock permite que los pensamientos de muchas teólogas asiáticas, entre ellas Elizabeth Tapia, fluyan dentro de mis textos *noh*. El dinamismo de Edna Orteza ensancha el teatro *noh* convirtiéndolo en fuente de recursos educacionales para el tema ecuménico de la *justicia, paz e integridad de la Creación*. La conexión entre teatro y vida cotidiana fue alentada por Victoria Rue. La representación de textos sagrados es producto de la sabiduría del cuerpo (Cynthia Winton-Henry). Está posibilitada por las comunicativas representaciones de Hideo Kanze y Nobushige Kawamura. Lee Hong Jung puso al colectivo de una feligresía, y a estudiantes de teología, en contacto con un drama *noh*. La realidad de las mujeres, junto con el intercambio activo de miembros, particularmente de Kamogawa-kai y Tasha (dos grupos transculturales que fundé en Kioto para promover el respeto a las diferencias), continúan siendo los textos ricos en recursos. Hideo Yuki contextualiza los textos en las culturas y religiones japonesas. Todas estas cadenas de contactos comenzaron cuando me encontré con un libro que prendió en mí una llama denominada "hermenéutica de la sospecha" (Elisabeth Schüssler Fiorenza). Por lo que se refiere al proceso de elaboración de *Representación de textos sagrados*, que es personal, colectivo y relacional, manifiesto mi gratitud a estas personas en mi viaje en busca de caminos feministas.

Bibliografía selecta

ADAMS, Doug y Diane APOSTOLOS-CAPPADONA (eds.), *Dance as Religious Studies*, Crossroad, Nueva York 1990.

CHUNG, Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1990.

KIM, Yong-bock, *Messiah and Minjung: Christ's Solidarity with the People for New Life*, Christian Conference of Asia, Hong Kong 1992.

KINUKAWA, Hisako, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective*, Orbis Books, Maryknoll 1994.

KOWK, Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, Orbis Books, Maryknoll 1995.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Pero ella dijo: Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.

— *En memoria de ella: Reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989.

SONG, C. S., *Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective*, Orbis Books, Maryknoll 1984.

TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror: Literary-feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress, Filadelfia 1984.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaús Abadía)

Bonna Devora Haberman *

PRAXIS-EXÉGESIS: UNA HERMENÉUTICA FEMINISTA JUDÍA

La tradición judía se ha preocupado siempre de señalar la relación existente entre el texto sagrado y la acción. La Torá, o Escritura hebrea, se estudia como una fuente de inspiración para la vida espiritual, ética, social, ritual y política humana en el contexto de la creación y la revelación divinas. Por otra parte, desde la visión mística, la Torá es también una guía de la creación y la acción divinas. Si bien la Torá es la fuente básica del derecho judío, la incesante labor exegética humana expresada en la literatura rabínica (que se prolonga hasta este preciso momento histórico) es el método para fijar las normas que deben regir la acción. Los discursos rabínicos embellecen y alteran muchas veces e incluso

* BONNA DEVORA HABERMAN nació en Ottawa, Canadá, y estudió en los Estados Unidos, Inglaterra e Israel, países en los que ha ejercido la docencia y ha dictado cursos monográficos. Se doctoró en Filosofía y Educación por la Universidad de Londres el año 1986. En Jerusalén inició e impulsó a lo largo de una década un movimiento innovador en defensa de los derechos religiosos de las mujeres en el Muro Occidental. Actualmente es profesora visitante en la Divinity School de Harvard, donde ha trabajado como investigadora asociada y profesora visitante en 1996-97.

Entre sus publicaciones recientes se cuentan: "Women of the Wall: From Text to Praxis": *Journal of Feminist Studies in Religion* 13 (1997) 243-257; "The Yom Kippur Avoda within the Female Enclosure", en J. Kates y G. Reimer (eds.), *Beginning Anew: A Woman's Companion to the High Holy Days* (Simon and Schuster, Nueva York 1997) 243-257.

Dirección: The Divinity School, Harvard University, 45 Francis Avenue, Cambridge Mass. 02138 (Estados Unidos).

en ocasiones contradicen las prescripciones bíblicas cuando las consideran inadecuadas o inaplicables. Hay una presunción favorable a la lectura “sencilla” del texto, pero también suelen tenerse en cuenta los “setenta rostros de la Torá” que se darían simultáneamente como una multiplicidad de facetas y estratos de significados potenciales. Se entiende que el texto bíblico es la fuente primaria del sistema haláquico, la norma legal, literaria y espiritual inicial. El discurso exegético permanente del judaísmo rabínico es el medio por el que se armoniza la acción con el texto en todos esos ámbitos.

En este artículo propongo una panorámica de la relación existente entre el texto y la acción en que ésta se concibe como la interpretación correcta del texto. Esta exégesis orientada a la praxis combina textos y acciones intencionadas mediante la exégesis textual. Trataré de exponer cómo se interpenetran el texto y la acción humana, y para ello me propongo socavar los límites que separan los textos sagrados de la acción. Esta perspectiva, extraída de las fuentes judías, tiene implicaciones de largo alcance tanto para la exégesis como para el activismo en otras tradiciones. Véase el siguiente pasaje talmúdico acerca de la relación existente entre el estudio y la acción.

Rabbi Tarfon y los ancianos se hallaban reclinados en el piso alto de la casa de Nithza en Lod.

Se les planteó esta cuestión: “¿Qué es más grande, el estudio o la acción?”

Rabbi Tarfon respondió y dijo: “La acción es más grande”.

Rabbi Akiva respondió y dijo: “El estudio es más grande”.

Cada cual respondió y dijo: “El estudio es más grande porque el estudio conduce a la acción”.

BT Kiddushin 40b

La tradición rabínica estima que el estudio y la interpretación de los textos sagrados son cosas valiosas por sí mismas. El cumplimiento del mandato bíblico de estudiar se equipara enigmáticamente en cuanto a su importancia a todos los demás mandamientos¹. Este pasaje del Talmud Babilónico nos transmite un concepto instrumental del estudio, en el sentido de que éste tiene una conexión causal con la acción. El estudio es el empeño más valioso *porque* contribuye a la acción valiosa. La afirmación final que conecta el estudio con la acción sólo resulta inteligible a la luz de las dos opiniones anteriores

¹ Mishna Peah 1.1.

que afirman la importancia de los dos. El estudio adquiere una primacía relacional con respecto a la acción, de donde deriva el mérito supremo de la acción.

Esta discusión talmúdica tiene tras de sí toda una trama de presupuestos tácitos. Los rabinos creen que es posible y deseable influir en las acciones de las personas. Su objetivo es fomentar lo que en su sentir es la “buena” acción. Estos dos puntos de vista expresan a su vez el presupuesto anterior de que la acción consiste en algo más que unos sucesos o actos observables en el terreno del comportamiento. La consciencia humana realiza deliberadamente sus intenciones induciendo unas acciones observables. Las *intenciones*, de acuerdo con la idea que aquí se propone, son las raíces invisibles; las acciones son el tronco y las ramas². Las intenciones informan, inspiran o motivan las acciones humanas. En el texto talmúdico, los rabinos entienden que las intenciones del agente están influidas por el estudio. Como fruto del estudio de la Torá, afirma el texto, un ser humano no se siente motivado para expresar el conocimiento adquirido haciendo realidad su interpretación del texto mediante la acción. Su acción, por consiguiente, articula su conocimiento de las intenciones de Dios en relación con su vida tal como son reveladas en el proceso de su compromiso con los textos sagrados.

Necesito aclarar cuál es mi postura con respecto a esta fuente judía. Reconocer autoridad al discurso talmúdico, en el que estoy participando tácitamente al citar ese texto, hace que se refuerce su importancia más allá de las coordenadas que lo sitúan en el tiempo y en el espacio. Dentro de la cultura judía, la exégesis textual no expresa simplemente unas opiniones, sino que además participa de la santidad de la revelación permanente de Dios. El proceso de estudio, interpretación y actualización a que se refiere el texto citado ha de entenderse contextualmente en el sentido de que constituye una obligación espiritual permanente de cumplir la voluntad de Dios, un proceso en el que yo misma estoy participando al formular esta exégesis. La declaración de que es preferible el valor del estudio que conduce a la acción, por consiguiente, es reflexiva. En efecto, al prescribir la preferencia por el estudio, el texto afirma rotundamente su propia importancia para el lector que lo tiene en sus manos en el momento de estudiarlo. El texto se dirige al lector y le habla de sí mismo a la vez que defiende la legitimidad de su derecho a incidir en la vida del lector en ese mismo instante en cuanto que propone su eficacia para alterar o mejorar las acciones del lector. La autoridad de este texto concreto,

² Cf. BT Kiddushin 40b.

sin embargo, queda atemperada por el mandato que contiene en orden a estudiar y perpetuar el proceso interpretativo. En virtud de la afirmación misma de las actividades conjuntas del estudio y la acción, el texto se relega a sí mismo a una situación de contingencia en un ciclo comprensivo de actividad humana. El texto es un objeto de estudio que da pie a unas interpretaciones que adquieren su realidad plena en las acciones. Mejor que una dualidad de texto y acción, este pasaje propone un *continuum* experiencial por el que los textos se ponen en marcha en virtud de un estudio intencional. Para los rabinos, el dilema no es *texto* o acción, sino *estudio* o acción, y la respuesta no es *estudio*, sino *estudio que conduce a la acción*. Mi propuesta es que el texto es activado por la intención de interpretarlo que tiene el lector, y la interpretación se lleva a cabo no sólo por medio del discurso sino, tal como vengo sugiriendo, a través de las acciones.

Mi lectura del citado pasaje talmúdico propone que texto y acción se conjugan en unos procesos de interpretación intencional. Pero textos y acciones son sin embargo medios diferentes de la experiencia humana. Aclarar la conexión existente entre texto y acción exige cierto análisis de las distinciones y de las semejanzas más importantes. Si se distancian unas de otras, el texto se queda como algo inerte en su estantería, mientras que la acción podrá estar llena de vitalidad, pero carente de la animación que deberían conferirle los volúmenes que le sirven de contexto.

Se trata de algo muy parecido a lo que ocurre en el terreno del arte, que no es posible expresarlo sólo mediante la descripción o la interpretación. Los textos son aparentemente bidimensionales, mientras que las acciones parecen tridimensionales. No es posible reducir las acciones a un impreso ni canonizarlas a modo de un texto. Tampoco las acciones rituales pueden ser reproducidas con la misma precisión con que se puede reimprimir o fotocopiar un texto. Los ejecutores humanos de unas acciones, sus sentimientos, sus relaciones, el contexto y las combinaciones de todo esto pueden variar hasta el infinito, mientras que la precisión inmutable de un texto aparece impresa, negro sobre blanco, en la página. El texto, por consiguiente, ostenta una forma inicial que se supone accesible. Podemos tomar el texto en nuestras manos, analizarlo, cotejarlo y desmenuzarlo. Está fijo en cuanto a su forma y su contenido; se puede reproducir. Mientras que una acción acaece de una sola vez, las afirmaciones más anacrónicas pueden darse simultáneamente sobre una página, y así el Moisés bíblico puede entrar en la sala de estudio rabínica de Rabbi Akiva. Aunque lo escrito sobre una página cualquiera de un texto pueda aparentar que está desconectado de la subjetividad del autor, lo cierto es que suele ser fruto de su esfuerzo selectivo personal y de su tediosa labor redaccional.

Una vez que la acción inicial ha ocurrido, ya no es posible acceder a la acción en sí; únicamente podrá ser reproducida o experimentada de nuevo a través de la memoria. Relatos, descripciones y documentación de todo tipo se sitúan, por definición, a posteriori y a distancia. Esta "irrecuperabilidad" de la acción contrasta tajantemente con la posibilidad eminente de reproducir el texto. Pero la acción y el texto dependen por igual de la subjetividad de la interpretación humana que condiciona su sentido y significado, de modo que aquel contraste termina por desdibujarse. No podemos recuperar la intención original del autor o del redactor ni el significado de un texto, como tampoco podemos reconstruir exactamente una acción, su sentido y su significado.

Una vez contrastados los dos medios, el texto y la acción, vuelvo a subrayar el nexo que inicialmente establecí entre ellos. Mi análisis apunta a su convergencia en la operatividad intencional humana. Textos y acciones son otras tantas expresiones de las intenciones humanas de llegar a una interpretación. Incluso la atribución de una dimensión divina al texto bíblico revelado implica la intervención de un escriba-intérprete de las palabras de Dios. Textos y acciones están conectados en virtud de sus marcos culturales y los sistemas de creencias compartidos que les confieren su sentido. Texto y acción están mediatizados por las percepciones, la memoria selectiva, las actitudes, los *presupuestos mentales*, las *preocupaciones* y las *intenciones* de escribir y exegetas. Estos factores mediadores son relativamente invisibles o visibles, según la medida en que actores, escribas y lectores compartan la(s) perspectiva(s) desde las que abordan o experimentan el texto y la acción, así como sus descripciones e interpretaciones subsiguientes. Quien haya sido socializado en una cultura cristiana occidental tenderá a ignorar el sesgo cristiano de la retórica liberal. Pero cuando la mirada está sensibilizada a los textos y las experiencias de una tradición religiosa distinta, los prejuicios cristianos destacan con total nitidez. En el común discurso cultural, casi siempre dominan unos presupuestos epistemológicos, religiosos y normativos específicos. Si se toman juntos esos presupuestos, se combinan entre sí para formar el molde y el paradigma de un discurso dominante o hegemónico. El discurso hegemónico pertenece irremediablemente a quienes manejan el poder institucional y político en su contexto cultural. Lo cierto es que refleja los valores y los intereses de los dominadores.

Elisabeth Schüssler Fiorenza ha acuñado el término "kiriarquía"³ para designar el predominio de una minoría de varones blancos y

³ E. Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (Continuum, Nueva York 1994) 12-18; R.

cristianos en los contextos culturales occidentales. Mediante el control de los instrumentos de la socialización y la creación de la cultura, los presupuestos kiriárquicos se vuelven opacos. En virtud de esa opacidad, los presupuestos dominantes y sus correspondientes interpretaciones perpetúan el poder y la autoridad de quienes los apoyan y son a su vez apoyados por ellos, y así, sin ser notados, imponen unas preferencias y una tendenciosidad que favorece y reafirma constantemente los intereses de la minoría masculina blanca que detenta el poder. En relación con su acción crítica a través del documental cinematográfico, Trinh Minh-Ha analiza cómo percibe ella la dificultad insuperable que impide abordar los presupuestos dominantes, así como la fuerza del interés en que permanezcan invisibles: "Es como si el reconocimiento de la política de la documentación y el sujeto que la practica resultaran perturbadores porque los guardianes de las normas juzgan demasiado elevados los intereses en juego" ⁴.

La conveniencia de poner de manifiesto unos presupuestos hasta ahora invisibles, por consiguiente, se percibe en la medida en que caemos en la cuenta de que estamos en desacuerdo con ellos o nos sentimos excluidos, dominados u oprimidos por ellos. Las investigadoras y teólogas feministas han insistido enérgicamente en que los sistemas de interpretación de la vida y los textos religiosos son también directamente responsables de la sumisión y la opresión que padecen las mujeres. Ha sido alzado el velo que hacía invisible la discriminación por géneros ⁵. Al hacerse de este modo visible la kiriarquía que se da en el seno del canon mismo, en la literatura interpretativa y, sugiero yo, en las instituciones y sus decisiones se ha dado lugar a toda una gama de respuestas feministas. Para algunos, esto ha sacudido de arriba abajo la posibilidad de la fe; para otros, ha sido un incentivo para una serie de revisiones menores y radicales. Han proliferado los procedimientos feministas para formular respuestas a las actitudes misóginas que percibimos en las fuentes sagradas, leer los textos a contrapelo, rellenar los vacíos con nuevas elaboraciones midrásicas y crear narraciones alternativas.

Radford Ruether, *Sexism and Gold-Talk: Towards a Feminist Theology* (Beacon, Boston 1983) 72-82, 93-99.

⁴ Trinh Minh-Ha, *Framer Framed* (Routledge, Nueva York y Londres 1992) 119.

⁵ C. Christ, "Toward a paradigm shift in the academy and in religious studies", en C. Farnham (ed.), *The Impact of Feminist Research in the Academy* (Indiana University Press, Indiana 1987) 54.

Por mi parte, propongo un método basado en las incursiones teológicas y prácticas de las últimas generaciones de investigadoras y activistas feministas. La proximidad y la mutua conexión del texto y la acción hacen posible el compromiso intencional en una praxis-exégesis interpretativa. Los comportamientos, las prácticas y los ritos normativos son inseparables de sus referentes textuales; interpretan e influyen constantemente en las lecturas, afirman y refuerzan la kiriarquía o la desmontan y revisan potencialmente. Tanto los medios como el texto y la acción están mutuamente comprometidos en unos procesos culturales y políticos conjuntados con la inexorable subjetividad de la interpretación.

Concibo una red interconectada de textos y acciones intencionalmente reinterpretativos, conjuntados a modo de una "praxis-exégesis". Uno de mis objetivos conscientes al proponer la praxis-exégesis apunta a problematizar y transformar las interpretaciones aceptadas mediante unas acciones reinterpretativas. Mediante la praxis-exégesis es posible desafiar y socavar las restricciones impuestas a la actividad de las mujeres en las tradiciones sagradas, al acceso al conocimiento de los textos, a puestos de autoridad y a las concomitantes funciones de gobierno en los ritos públicos. Las mujeres tienen la posibilidad de decidirse por la formulación de nuevas interpretaciones propias de los textos sagrados y de las liturgias. Ejemplos de estas reinterpretaciones mediante la praxis-exégesis son los grupos de estudio para poner en marcha el proceso de interpretación, la creación de nuevos programas y métodos de estudio para el desarrollo de la praxis-exégesis en seminarios e institutos, la iniciación de grupos de oración para experimentar nuevas formas y coreografías litúrgicas, la convocatoria de reuniones para iniciar a las autoridades en la praxis como instrumento de interpretación, la movilización de quienes han sido marginados por la desviación kiriárquica de la lectura y la práctica tradicionales.

El término "praxis" deriva del griego y significa acción, práctica actuación... Karl Marx entendía la praxis como un cambio revolucionario. El punto de vista que vengo exponiendo aquí está emparentado con la afirmación de Marx en el sentido de que toda iniciativa de estudio e indagación y toda teoría acerca de la verdad va inextricablemente unida a la práctica. Según Marx, el estudio tiene por objeto la prueba y la comprobación de sus hallazgos en el ámbito material de la acción ⁶. Para Marx, la teoría tiene por objeto impulsar la volun-

⁶ "The German Ideology (1845-6)", en D. McLellan (ed.), *Karl Marx Selected Writings* (Oxford University Press, Oxford 1977) 156.

tad hacia la acción; el objetivo del conocimiento es la remodelación del poder. Por mi parte, acepto los objetivos liberacionistas, pero me aparto de la estrechez de miras del sistema teórico marxista, de la que es un síntoma la degradación de la religión. Junto a su constante crítica social, Marx profesaba un reduccionismo contradictorio en sus propios términos cuya teoría afirmaba el dogma de la desarticulación de la religiosidad opresora, cuyo paradigma es el judaísmo ⁷.

Los teólogos de la liberación han abordado explícitamente esta deficiencia del pensamiento de Marx formulando interpretaciones de la vida religiosa encaminadas a generar una praxis revolucionaria ⁸. La teología de la liberación combina una creencia axiomática en la tradición religiosa y un compromiso ético-político con la libertad de los oprimidos. Mientras que los opresores utilizan los relatos bíblicos para justificar su dominación, los liberacionistas interpretan los mismos textos como un respaldo a su fe en que "Dios otorga a los pueblos el coraje y el poder de resistirse a la deshumanización y la esclavitud" ⁹. Los teólogos de la liberación buscan la plenitud de la fe religiosa a través de la praxis liberadora ¹⁰ y afirman que la fe religiosa promueve los combates por la libertad y en ellos se afirma, una posibilidad que Marx nunca pudo entrever.

Hasta hace relativamente poco tiempo, el feminismo aceptaba sin reservas la hipótesis de Marx sobre la religión ¹¹. Las feministas acusaban a la tradición bíblica de patriarcalismo, del mismo modo que Marx acusaba a la religión de opresora. Entre tanto, las feministas religiosas comprometidas con su tradición bíblica han empezado a elaborar unas posiciones más matizadas dentro de la teología de la liberación desde las que entienden el quehacer teológico como una inte-

⁷ A. Newman, "Feminist social criticism and Marx's theory of religion": *Hypatia* 9 (1994) 15-37, sostiene que Marx llegó incluso a participar en el discurso antisemitico acerca del asesinato ritual en su esfuerzo por desacreditar la religión.

⁸ Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano, ha escrito uno de los primeros tratados sistemáticos de teología de la liberación, *Teología de la liberación* (Sígueme, Salamanca 1994).

⁹ J. H. Cone, "Christian faith and political praxis", en B. Mahan y L. D. Dale (eds.), *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response* (Orbis Press, Nueva York 1981) 59.

¹⁰ M. A. Hewitt, *From Theology to Social Theory. Juan Luis Segundo and the Theology of Liberation* (Peter Lang, Nueva York 1990).

¹¹ Cf. A. Newman, "Feminist social criticism" (art. cit.).

gración multidisciplinar de la investigación humanista que alcanza su plenitud en virtud de la praxis ¹². Según estas feministas, las mujeres son el objeto paradigmático de la opresión cuya liberación es capital para todo el proyecto de la transformación global. El carácter singularmente religioso de este discurso feminista en formación aborda ante todo los textos bíblicos; se trata de llegar, en virtud de la crítica, a una reinterpretación y a la "lectura a contrapelo" ¹³. El método basado en la praxis-exégesis que propongo aquí no sólo aboga a favor del activismo como fruto de una reinterpretación feminista, sino que además concibe las acciones como un procedimiento de interpretación. El ámbito de las acciones está conectado a través de la intencionalidad del intérprete con las fuentes textuales bíblicas o rabínicas, judías o de cualquier otro tipo. El método basado en la praxis-exégesis, por consiguiente, es un sistema de interpretación liberacionista en el que se interpenetran los límites de la página de texto con el contexto existencial por medio de la actividad del intérprete. Las acciones vitales vienen a ser como el texto estratificado que forma un a modo de margen interpretativo en torno a la página talmúdica. Este método de praxis-exégesis no es un proceso lineal en el que unos textos preceptivos dictan las correspondientes acciones de acuerdo con unos principios o teorías generales. Yo lo entiendo como una red de textos y acciones entreverados que se conectan entre sí gracias a las intenciones interpretativas de las personas. La tarea de quien practica este método de praxis-exégesis consiste en instaurar intencionalmente el ámbito de la interpretación, rememorando las acciones elegidas dentro de una "con-textualidad" o proponiendo textos contiguos, así como en actualizar su interpretación textual y literalmente, por decirlo así, en la acción.

En diciembre de 1988 reuní a un grupo de mujeres israelíes de diferentes orígenes y convicciones para recitar las plegarias de la celebración del *Rosh Hodesh*, el mes nuevo, ante el Muro Occidental. De acuerdo con la práctica a que cada cual estaba habituada, algunas llevaban mantos de oración con flecos, la prenda tradicional para la oración entre los judíos. Llevábamos con nosotras un rollo de la Torá para hacer la lectura acostumbrada. Fuimos físicamente agredidas, maldicidas y forzadas a desalojar la plaza del Muro Occidental por

¹² R. Radford Ruether, *Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power* (Paulist Press, Nueva York 1972); M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Beacon, Boston y Nueva York 1973).

¹³ Cf. P. Tribble, *Texts of Terror* (Fortress, Filadelfia 1984).

una turba de mujeres y varones ultraortodoxos que irrumpieron a través de la valla que separa a los dos géneros. Durante varios incidentes posteriores, la violencia fue en aumento, mientras que la policía se negaba a protegernos, a pesar de nuestros esfuerzos por llegar a una solución mediante reuniones con los funcionarios responsables. Recurrimos al Tribunal Supremo de Israel, reclamando la intervención del Estado para que explicara por qué se nos había negado la protección de nuestros derechos fundamentales a la libertad religiosa de práctica y acceso a los lugares sagrados ¹⁴. El proceso ante el Tribunal Supremo ha sido un duro y constante sendero jalonado de audiencias y fallos. Al mismo tiempo que sosteníamos esta lucha en el plano legal y político, las Mujeres del Muro insistimos desde hace nueve años en convocar ante el Muro Occidental nuestras reuniones mensuales del *Rosh Hodesh*, una celebración tradicional de las mujeres con motivo del nuevo mes.

He aquí un modelo de texto que en mi sentir constituye un ejemplo de esa hermenéutica interactiva de praxis-exégesis. En junio de 1989, Rabbi Mayer Jehuda Getz entregó unas octavillas a las Mujeres del Muro según entrábamos en la plaza del Muro Occidental para recitar las plegarias del *Rosh Hodesh*. Cito el texto completo:

Rabbi Mayer Yehuda Getz
Encargado del Muro Occidental y espacios adyacentes al Monte del Templo
Jerusalén, Israel
Rosh Hodesh Tammuz, 5749

Querida y honorable hermana:

Mis más sinceras bendiciones para ti mientras permaneces ante el Muro Occidental, resto del templo sagrado, la más venerable área para la nación de Israel a la que podamos acudir en los tiempos presentes.

Mientras permanecemos aquí, estamos todos obligados a recordar a los soldados de Israel que derramaron su sangre y perdieron sus vidas para que nosotros podamos orar ante el Muro Occidental en paz y tranquilidad.

Con todo mi corazón os pido que me ayudéis en la difícil tarea de preservar la santidad de este lugar. No os apartéis de las tradiciones santas de generaciones de judíos que os precedieron y que lamentaron aquí la suerte de Sión, esta Sión que el Todopoderoso nos ha otorgado en nuestros tiempos.

¹⁴ Tribunal Supremo Israelí de Apelación, Bagatz 257/89.

Invoco sobre ti la bendición que Elí, sumo sacerdote, concedió a Ana, la que sería luego madre del profeta Samuel:

Que el Dios de Israel te conceda lo que le has pedido (1 Sm 1,17).

Vete en paz y retorna en paz, y que el Todopoderoso responda a todas nuestras plegarias por la paz en nuestra tierra, por la nación de Israel y por el mundo entero.

Respetuosamente,

Rabbi Mayer Yehuda Getz

Con aquel texto reclamaba el rabino Getz la atención de las Mujeres del Muro en nombre de la autoridad que ostentaba como responsable del Muro Occidental por encargo por el Ministerio de Asuntos Religiosos. Conforme íbamos entrando las Mujeres del Muro en el espacio sagrado para orar, se suponía que colocaríamos aquella hoja con su texto sobre nuestros libros de oración para tomar clara conciencia de ella. Nosotras sabemos que el rabino Getz tuvo dos hijos muertos en combate por la liberación del muro de manos de las autoridades jordanas durante la guerra de 1967. En su escrito nos habla con intenso sentimiento de su sangre y de su muerte en contraste con la paz y la tranquilidad a la que aspira ahora. Nos implora que guardemos luto por ellos como él lo hace. La bendición que pronuncia sobre las Mujeres del Muro es la misma que fue dirigida a Ana. El rabino Getz afirma la importancia del texto bíblico de 1 Samuel para las acciones contemporáneas de las Mujeres del Muro. El mismo se identifica con Elí, el Sumo Sacerdote, guardián de un lugar sagrado judío (1 Sm 1). Esta autoidentificación del rabino Getz con Elí es enigmática, ya que Elí había malinterpretado gravemente a Ana y la había confundido con una balbuceante mujer ebria. Pero una vez que Elí reconoce la sinceridad de la súplica de Ana, su bendición implora que Dios otorgue sus peticiones a Ana. El rabino Getz matiza la petición de que se cumplan nuestras plegarias; afirma la primacía de la petición por la paz. Tácitamente supone que las Mujeres del Muro han provocado la alteración de la paz o al menos que tienen capacidad para promover la paz. Bastará con que se comporten correctamente.

Aquella hoja gritaba en nuestras mismas manos la degradante malinterpretación de nuestras plegarias que sufrió Ana y que sufrimos las Mujeres del Muro, ella por parte de Elí y nosotras por obra del rabino Getz. En el texto de Samuel no se reprende sin más a Ana, sino que se le da al menos la oportunidad de explicar sus motivos. Elí, una vez que ha escuchado las palabras de Ana, cambia su juicio reprobatorio y responde con la bendición que cita el rabino Getz. Mientras que

Ana establece el paradigma de la oración, según la tradición rabínica¹⁵, las Mujeres del Muro son amonestadas sin darles la oportunidad de expresarse. Ana empezó orando en su corazón, sin tan siquiera mover los labios. El rabino Getz da por supuesto que tal es el modo en que deben orar las mujeres, y de hecho expresó esta opinión en el curso de una conversación. El final de la fuente bíblica, la oración de Ana consignada en el capítulo segundo de 1 Samuel está en contradicción con las intenciones del rabino Getz. Aunque los investigadores discuten la autenticidad como tal del cántico entonado por una mujer, el hecho de que se consigne en el relato escrito subraya que merece ser escuchado y, consecuentemente, que su texto es digno de ser leído.

La praxis-exégesis reinterpretativa que articula la plegaria-acción de las Mujeres del Muro problematiza el escrito del rabino Getz. En lugar de remitirse a una fuente capaz de convencernos de que hemos de permanecer sumisas y en silencio, lo único que se consigue es que la actitud de la Mujeres del Muro ponga de relieve la incongruencia entre su texto bíblico aducido como autoridad y la tradición rabínica subsiguiente que recoge y afirma la plegaria de Ana, y el hecho de que se silencia a las mujeres contemporáneas. Las demandas de las Mujeres del Muro se refuerzan con la analogía de Ana; Rabbi Getz se hace culpable de representar la malinterpretación que hace Elí de la plegaria de las mujeres. Entiendo como una punzante ironía la yuxtaposición de las palabras del rabino Getz, "No os apartéis de las tradiciones santas de generaciones de judíos que os precedieron y que lamentaron aquí la suerte de Sión" y "Sión que el Todopoderoso nos ha otorgado en nuestros tiempos". ¿Acaso esa "tradición" de reducir al silencio a las mujeres que invoca el rabino no se desvía de su fuente textual? Nosotras somos también conscientes de aquel tiempo tan largo durante el que Sión se lamentó *porque* le estaba negado el acceso al lugar del templo. La causa del duelo era aquella inaccesibilidad. Ahora, y así lo admite Rabbi Getz, el Todopoderoso ha escuchado la demanda de retornar a Jerusalén, la ciudad santa. Las mujeres del Muro ya no se acercan a este lugar en actitud de duelo, aunque no dejamos de lamentar el costo en vidas muy amadas que se perdieron en la guerra. Nuestra conciencia no mira hacia el pasado para repetir las lamentaciones de los exilados. El cántico de Ana marca el cumplimiento de sus súplicas; la celebración de las Mujeres del Muro señala no sólo el retorno del exilio del pueblo judío, sino el de las mujeres al espacio sagrado público. Mientras que la petición de Ana

¹⁵ TB Berakhot 31a-b.

era personal e individual, las Mujeres del Muro afirman una visión pública simbólica del retorno a su patria para todo el pueblo judío.

El retorno a la patria es acción. Implica un movimiento hacia un espacio material definido y una obra, a veces incluso la sangre de la transformación material. Requiere la reinterpretación de las relaciones anteriores marcadas por el exilio, pues de lo contrario, incluso en la patria, seguiríamos llevando una existencia propia del exilio. La praxis es una combinación de estos dos componentes. En virtud de la praxis, el exilio se transforma en el "comienzo del florecer de nuestra redención"¹⁶.

Las acciones mediante las cuales las Mujeres del Muro desmontaron y reinterpretaron la carta de Rabbi Getz son un ejemplo de praxis-exégesis. La amplísima documentación que poseen las Mujeres del Muro, de la que ha sido extraída esta carta, recuerda los acontecimientos, los argumentos y las decisiones referentes a un desafío feminista al Estado y a las instituciones y estructuras religiosas de la autoridad kiriarquica. La carta de Rabbi Getz fue reproducida más tarde en la respuesta del Estado, de 270 páginas, a nuestra demanda presentada en 1989 ante el Tribunal Supremo, recogida en las transacciones de unas mujeres concretas con una autoridad estatal y también en la autojustificación del gobierno israelí ante el Tribunal Supremo a cuenta de una nueva legislación¹⁷. Las persistentes oraciones-acción de las mujeres están inscribiendo nuevas imágenes y visiones en las sagradas páginas de piedra.

La praxis-exégesis que propongo aquí tiene sus raíces en una visión talmúdica acerca del estudio como impulsor de la acción. Entiendo la *praxis* como una actividad hermenéutica práctica de interpretación intencional a través de dos medios que son el texto y la acción. Las acciones se convierten en praxis cuando se conjuntan con la intención de interpretar, sea del actor o los actores o, en ausencia de la intención de éstos, por obra de otras personas. Desde esta perspectiva, la acción es un recurso interpretativo. Cuando se conjugan la intención interpretativa y las acciones, se produce la praxis-exégesis. La intención sin acción es insuficiente para que haya una praxis-exégesis. Esta perspectiva matiza y refuerza la idea rabínica de que el estudio genera la acción.

¹⁶ Del texto de la plegaria del Rabinato Supremo Israelí por la prosperidad del Estado de Israel.

¹⁷ Bagatz 257/89.

Exhorto a la comunidad interpretativa no sólo a que permanezca atenta a la praxis-exégesis, sino también a crear estrategias y a iniciarla. Las teólogas de la liberación feministas lanzan una llamada a la acción basada en la conexión entre espiritualidad y política¹⁸. La religión, siguiendo el ejemplo de la tradición profética, ha de actuar como una genuina promotora del cambio en orden a conseguir un mundo más justo. Vuestras manos sujetan el texto para leerlo, pero además tiene la capacidad de desarrollar una praxis-exégesis consistente en interpretarlo intencionalmente mediante unas acciones cuyo impacto llega más allá de los límites de una página.

(Traducido del inglés por Jesús Valiente Malla)

3. REFLEXIÓN CONCLUSIVA

¹⁸ J. Plaskow, "Feminist Judaism and repair of the world", en C. J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the sacred* (Continuum, Nueva York 1993) 70-71.

REFLEXIONES SOBRE LAS ESCRITURAS SAGRADAS DE LAS MUJERES

Los que han contribuido con sus artículos al presente número de *Concilium*, aunque proceden de diversos ambientes sociales y culturales, insisten enérgicamente en la necesidad de que se vuelva a definir de manera radicalmente nueva los conceptos de Escritura, canon, autoridad e interpretación, basándose en las experiencias de las mujeres procedentes de distintas partes del mundo. En primer lugar, el concepto de Escritura, tal como lo entiende Occidente, se ha derivado de la Biblia. Esta comprensión, especificada culturalmente, es demasiado estrecha para que abarque las tradiciones pluriescriturarias de las religiones del mundo y las diversas experiencias de las mujeres. En segundo lugar, las voces y relatos de las mujeres se han omitido en gran medida en los cánones establecidos de las religiones históricas de la humanidad. Empleando la hermenéutica de la sospecha, mujeres de distintas culturas y religiones han lanzado significativos desafíos a las limitaciones del canon y a la autoridad de la palabra escrita. En tercer lugar, la Biblia y otras Escrituras Sagradas se han utilizado como instrumentos ideológicos para justificar la esclavitud, la colonización, la hegemonía cultural, el genocidio y el dominio patriarcal. Una lectura poscolonial de los textos sagrados abre nuevos y amplios caminos para explorar la intersección entre la verdad, el conocimiento y el poder. En cuarto lugar, las especialistas feministas han ampliado el concepto de Escritura para que incluya también muchas formas no escritas. Además de los estudios literarios del feminismo crítico, es preciso desarrollar nuevos instrumentos hermenéuticos para interpretar oráculos, actuaciones, danzas y acciones exegéticas.

¿Qué es Escritura Sagrada?

Muchas especialistas feministas han señalado que las experiencias de las mujeres han sido omitidas en gran medida o han quedado reflejadas insuficientemente en los textos sagrados de las religiones históricas. Ahora bien, varios articulistas han acentuado que las mujeres no han sido receptoras pasivas de las Escrituras Sagradas. Lejos de eso, ellas participaron activamente en la reconstrucción de los textos sagrados y ensancharon sus fronteras tradicionales. En su ensayo provocativo, Elsa Tamez nos insta a que veamos el cuerpo de una mujer como un texto sagrado: "El cuerpo de las mujeres, entonces, puede manifestarse como un texto sagrado que expone sus historias para que sean leídas y releídas y generen prácticas y actitudes liberadoras. Hay en la vida de las mujeres una gramática profunda, cuya morfología y sintaxis debe ser aprendida para mejores interrelaciones humanas". En su yuxtaposición semiótica del cuerpo de las mujeres y del cuerpo del texto, Tamez lanza un reto contra cualquier concepto cosificado de la Escritura como algo atado, cerrado y transmitido desde una época pasada. En vez de relegar las experiencias de las mujeres a la periferia de la Escritura Sagrada, Tamez coloca las vidas de las mujeres en el centro de la construcción de un "texto" que sea vivo, pluralista y que tenga múltiples ramales. Hablando desde el contexto latinoamericano, Tamez afirma que los cuerpos de las mujeres dan testimonio de violencia y discriminación sistemática, y también de la continuada lucha por la supervivencia y el bienestar. Dios no habló sólo en el pasado, porque, siempre que las mujeres luchan por su propia dignidad y libertad, se produce una epifanía de Dios. Allí está el nuevo texto. Tamez sugiere que las mujeres, como texto vivo, deben ser leídas intratextualmente junto con los textos religiosos.

Haciéndose eco de Tamez, vemos que Joan Martin, una eticista afroamericana, amplía el concepto de texto sagrado para que incluya los relatos de esclavos. Estos relatos abundan extraordinariamente en memorias, historias, esperanzas y temores de las mujeres y los hombres esclavizados en condiciones extraordinariamente deshumanizadoras, que convertían a los esclavos en cosas. En particular, los relatos de esclavos escritos por las mujeres negras señalan cuál fue su comprensión subjetiva de la feminidad, de sus relaciones con Dios, y de sus luchas cotidianas como agentes morales. Martin ofrece diversas razones para que los relatos de esclavos sean considerados como texto sagrado. Estos relatos son una narración colectiva de un acontecimiento significativo que unió y plasmó la identidad de la colectividad afroamericana. Exactamente igual que la historia del

Éxodo se narra y vuelve a narrarse una y otra vez porque es una historia fundacional de la identidad judía, así también los relatos de esclavos son narraciones colectivas que hacen sentir a los afroamericanos de dónde vinieron y adónde se encaminan. Los relatos de esclavos son sagrados también, porque dan testimonio del poder del Espíritu. "Esta naturaleza experimental colectiva de los relatos —orales y escritos— al expresar los viajes de la fe, los actos clandestinos de culto, la oración ferviente y las esperanzas supremas que se elevaban hacia Dios, es lo que enfoca los relatos de esclavos como un 'texto sagrado'". Los relatos de esclavos proporcionan datos de primera mano sobre la humanidad y la religión de las personas esclavizadas. Son fuentes sagradas para la construcción de la ética y la teología feministas, aunque Martin no pretende que esos relatos tengan la misma talla que la Biblia.

Otros artículos, que estudian más directamente la relación entre las mujeres y los textos religiosos tradicionales, señalan el papel desempeñado por la mujer en la selección, interpretación y transposición de la Escritura. Ivone Gebara explica por qué las relaciones de las mujeres con la Escritura son diversas según la clase, la condición social y la formación recibida. Las respuestas de las mujeres a las Escrituras Sagradas son plurivocales y no se pueden generalizar fácilmente. Su labor con las mujeres pobres e incultas del Brasil indica cómo esas mujeres descubrieron autoridad en ellas mismas, en lugar de depender de una autoridad exterior. Y lo consiguieron mediante un proceso de concienciación. La Biblia se convierte en aliada de sus luchas, cuando aprenden a relacionar los textos bíblicos con sus necesidades actuales y rechazan la autoridad impuesta por la Iglesia y la jerarquía religiosa. Gebara critica a los teólogos masculinos latinoamericanos por no comprender el androcéntrismo del texto bíblico y el liderazgo religioso de los varones. El fallo de esos teólogos al no comprender la liberación humana en el contexto de los "géneros" les impide reconocer los elementos androcéntricos que hay en la Biblia y las actitudes ambivalentes de las mujeres hacia el texto.

En un contexto completamente diferente, Yuko Yuasa lanza un desafío contra los límites canónicos tradicionales, presentando la historia de Ameno Uzume en el Japón, y haciéndola dialogar con la historia de María, la hermana de Moisés y Aarón, en la Biblia. En la sociedad religiosamente pluralista del Japón, donde las personas tienen a menudo más de una identidad religiosa, semejante trasposición de textos religiosos podría resultar más aceptable que en Occidente. Yuasa es una adelantada que crea y dirige drama bíblico *noh*, una tradición antigua y estilística que tiene muchos siglos de

historia. Su intento señala la importante dimensión dramática de la Escritura en las tradiciones hindúes, sintoístas y budistas. Más aún, la representación del drama bíblico no es simplemente un ejercicio de interpretación, sino que es una re-creación y re-constitución del texto con arreglo a las presentes circunstancias y a las necesidades de los auditorios. En actuaciones menos rígidas y menos estilísticas, los artistas y los narradores de historias pueden improvisar a menudo con arreglo a las respuestas de los auditorios. De este modo, los auditorios participan también en la tarea de re-escribir el texto.

En estos diversos ejemplos hemos visto que un concepto de la Escritura como revelación fija, atada y depositada por escrito, que contiene la sola revelación de Dios, es un concepto extraño para las experiencias religiosas de las mujeres en muchos contextos culturales. Aunque los que se hallan en el centro del poder se inclinan a mantener las pretensiones autoritativas de los textos sagrados a fin de justificar el *statu quo*, hay muchas mujeres al margen que han desmantelado tales pretensiones y han situado la sacralidad en sus propios cuerpos, vidas, relatos fundacionales, mitos y leyendas. Su relación con el texto sagrado no es ya la de la obediencia y la sumisión, sino la de la activa re-conceptualización, representación creativa y proclamación valiente. La Escritura no es ya un artefacto cultural o religioso muerto, sino un *proceso* continuo y vivo.

El borrar las palabras de las mujeres

Algunos articulistas estudian los procesos por los cuales las palabras de las mujeres fueron sistemáticamente borradas del canon de los textos sagrados. Al investigar el proceso por el cual la Biblia se transformó de una tradición oral en un texto escrito, el artículo de Joanna Dewey afirma que las palabras de las mujeres fueron omitidas o presentadas en una forma escrita tergiversada y controlada por las élites de literatos masculinos. Al comparar la autoridad oral con la autoridad basada en los manuscritos, esta autora dice que la primera es "inherentemente democrática o igualitaria", y que la segunda tiende a ser más elitista. Aunque esto es verdad en general, a mí me gustaría que se ofrecieran más estudios y comparaciones transculturales. Pues en algunas culturas orales, los hombres tienen aún más autoridad para hablar que las mujeres. En el islam y en el hinduismo se viene concediendo gran importancia a la transmisión oral de la Escritura, pero las mujeres no han tenido el mismo acceso a la autoridad.

Mientras que Dewey examina cómo el cristianismo empezó con el "discipulado de los iguales" y terminó con la subordinación de las mujeres, y para ello va remontándose en la historia del desarrollo, desde los relatos orales hasta el texto escrito, vemos que S.N.A. Parratt presenta un caso contemporáneo fascinante en el cual la autoridad de las mujeres fue usurpada en la religión meitei. En esta tradición, la liturgia hablada y la proclamación de oráculos son las formas centrales de "escritura". Estos oráculos proceden de la diosa, que los comunica a las sacerdotisas, las cuales desempeñan un papel destacado en la tradición. El empeño de los sacerdotes varones en registrar los oráculos en forma escrita y en canonizarlos privó de la autoridad religiosa a las mujeres. Parratt atribuye esta apropiación patriarcal a las influencias del hinduismo, que desaprueba el liderazgo religioso de las mujeres. Pero una cuestión más amplia es la de saber cómo cambia la autoridad de las mujeres, cuando las culturas orales dejan paso o se transforman parcialmente en la cultura escrita. Otros casos en África, en Asia y en otros lugares ilustran este tema particular.

Tanto Dewey como Karen King analizan los caminos por los cuales los relatos y escritos de las mujeres son omitidos en los procesos de canonización de la Biblia. Las Cartas Pastorales, que exhortan a las mujeres a permanecer calladas y a ser sumisas, están incluidas en el canon, señala Dewey, mientras que las historias de Tecla, una maestra obradora de milagros, quedó fuera del canon. El estudio histórico de King va siguiendo la transfiguración de María Magdalena, que de fiel apóstol de Jesús fue convertida por los Padres de la Iglesia en una prostituta lujuriosa, a fin de que se acomodara así a la ideología patriarcal de los primeros siglos de la era cristiana. El Evangelio de la natividad de María la retrata como la discípula más amada de Jesús, y como la persona a la que Jesús escogió para darle una revelación especial. Para King, el Evangelio de la natividad de María "ofrece el argumento más claro en favor de la legitimidad de la autoridad y del liderazgo de las mujeres en el cristianismo primitivo". Pero el Evangelio de la natividad de María no quedó incluido en el canon, y María no aparece en los Hechos de los Apóstoles. Como contraste, otros evangelios en los que los discípulos varones aparecen de manera destacada, fueron incluidos en el canon.

En la tradición islámica, Amina Wadud señala que las voces de las mujeres quedaron reducidas al mínimo en el canon. Esto resulta altamente problemático para las mujeres musulmanas, si tenemos en cuenta que el Corán tiene tanta importancia crítica en todos los aspectos de la vida. Aprovechando sus propias experiencias perso-

nales, Wadud demuestra que los hombres no pueden interpretar el Corán para las mujeres, las cuales tienen que buscar e interpretar la voz femenina del texto, de tal manera que se logre una comprensión más plena y global. A mí me parece iconoclástico el estudio que esta escritora hace de la voz femenina de Alá, y espero oír más de ella acerca de cómo se puede recuperar esa voz femenina, teniendo en cuenta los siglos que han pasado desde que los especialistas masculinos ejercen el monopolio de la interpretación. Estoy de acuerdo plenamente con M. W. Dube-Shomanah cuando dice que existe extrema necesidad de que las feministas reescriban los textos sagrados procedentes del Tercer Mundo y de tradiciones diferentes a la tradición cristiana. Aunque han pasado ya más de tres decenios desde que las mujeres se dedican como especialistas a estudiar la Biblia, sin embargo los estudios feministas de otros textos religiosos están comenzando a aparecer. Tal discrepancia sitúa al margen el significado de otros textos sagrados y refuerza el centralismo de la hermenéutica feminista basada en la Biblia.

Aunque las voces de las mujeres hayan quedado marginadas y suprimidas en los textos canónicos, esas especialistas han sugerido estrategias para recuperar sus palabras, que habían quedado ocultas. 1) En vez de aceptar el canon actual, King afirma que debiéramos cuestionar "la aceptación del canon como punto de partida para la reconstrucción histórica y para la reflexión teológica". 2) Tanto Dewey como King utilizan materiales extracanónicos, como los Hechos de Tecla y el Evangelio de la Natividad de María. 3) Dewey nos anima a leer a contracorriente. Por ejemplo, en vez de aceptar las disposiciones de las Cartas Pastorales en el sentido de que las mujeres permanezcan calladas, debemos imaginarnos que las mujeres hablaban realmente y ejercían su liderazgo. 4) Wadud sugiere que nos imaginemos realmente la voz femenina de Dios y la acentuemos en las historias de mujeres que aparecen en textos como los de la Reina de los saba y los de María, la madre de Jesús. 5) Podemos re-escribir el guión y modificar el reparto del drama bíblico, concediendo a las mujeres papeles más activos, como sugirió ya Yuasa.

Una interpretación poscolonial de la Biblia

En su artículo, Dube-Shomanah plantea las complejas cuestiones que supone interpretar la Biblia desde las perspectivas feminista y poscolonial.

Durante los dos pasados decenios, las teorías poscoloniales han ofrecido nuevas teorías para analizar el texto, estrategias de lectura de contrapunto y caminos novedosos para considerar el poder y el conocimiento. Las obras de Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak y Homi Bhabha se emplean y se citan en campos multidisciplinares. Los especialistas en cuestiones bíblicas y los teólogos están comenzando precisamente a dedicarse a este conjunto de publicaciones a fin de contemplar de manera nueva la Biblia, la hermenéutica y la construcción teológica.

El debate acerca de la interpretación poscolonial de la Biblia ha cobrado impulsos entre los especialistas e intelectuales del Tercer Mundo, dentro de las comunidades de la diáspora. R. S. Sugirtharajah dijo que la perspectiva poscolonial debe ir más allá de ser una imitación de los métodos interpretativos occidentales y una valoración orientalista de las antiguas culturas precoloniales. Tiene que negociar un pasado diferente, que no estaba cosificado ni glorificado ni era unitario. Empleando los instrumentos de la teoría crítica y de los estudios literarios y culturales, la crítica poscolonial desafía las exigencias imperialistas y nacionalistas, el silencio en que se mantiene a los subalternos, especialmente a las mujeres, y mantiene la postura de una "literatura de resistencia".

Son varias las características de una crítica poscolonial: 1) Es un desafío a las formas totalizadoras de la interpretación occidental, poniendo de relieve la participación de intereses imperialistas en esas formas, y desestabilizando su marco de significado; 2) es un discurso contrahegemónico, que dedica especial atención a las voces ocultas y menospreciadas que hay en la Biblia; 3) sitúa la Biblia o cualquier texto religioso particular dentro de los contextos pluricriturarios de diversos marcos; 4) estimula y acepta las aportaciones de los grupos marginados, que han sido menospreciados hasta entonces: los dalits, los pueblos indígenas, los migrantes, las personas que viven en la diáspora en territorios fronterizos, y especialmente las mujeres que viven en esas comunidades, y 5) aprende de otros marcos hermenéuticos y discute con ellos, como el postestructuralismo y el postmodernismo.

Desde que Occidente tuvo más contactos con Asia a consecuencia del descubrimiento de las rutas marítimas, de la expansión del comercio y, más tarde, de la colonización, la gente de Occidente se sintió fascinada por las antiguas civilizaciones, las culturas y los textos sagrados de Asia. Oriente apareció a veces ante Occidente como un rompecabezas romántico. Hay en Occidente una tendencia a evadirse de sus actuales males y hallar solaz en mundos irreales.

imaginarios, un deseo y un anhelo de algo que sea atemporal. Por otro lado, existe todo el mecanismo –descrito por Edward Said como “orientalismo”– para crear el tema oriental con fines de control y dominio. Las relaciones de Occidente con Oriente están llenas de tensiones no resueltas: el deseo y el anhelo y, al mismo tiempo, la condena y el control.

El encuentro con los sistemas religiosos y los textos sagrados de Asia obligó a los occidentales, y especialmente a los intelectuales, a reexaminar su identidad cultural y su patrimonio pasado. El mundo académico occidental se vio confrontado con la cuestión de que la Biblia no era el único texto sagrado, cuando otros manuscritos y textos religiosos fueron traídos a los centros metropolitanos desde las colonias y otros lugares. El siglo XIX fue testigo de un interés sin precedentes por el estudio de la mitología comparada, de la filología comparada y de los libros sagrados de Oriente. El llamado método histórico-crítico apareció en esta matriz, cuando Occidente tuvo que redefinirse a sí mismo y reafirmar su propia superioridad cultural sobre el mundo colonizado, que se hallaba en rápida expansión. Ernest Renan, el autor de *La Vida de Jesús*, que tanta influencia tuvo, era arqueólogo especializado en temas fenicios, experto en filología comparada y profesor de lenguas orientales. Desplegó profundas actitudes etnocéntricas al comparar la cultura semítica con la cultura europea. El intelectual alemán Leopold von Ranke, cuyas ideas influyeron en el historicismo del estudio crítico de la Biblia, se refería a las civilizaciones orientales como “naciones de parada eterna”. El método histórico-crítico no era una disciplina científica, neutral en cuanto a sus valores, como se ha pretendido a menudo, sino que se hallaba muy envuelto por las nubes de la conceptualización etnocéntrica de Occidente y de los intereses políticos de la época imperialista.

El hecho de leer el desarrollo del método histórico-crítico en un marco global me conduce a plantearme cuestiones acerca del dinamismo de poder que hizo que un método de lectura específico de una cultura se convirtiera durante mucho tiempo en el paradigma de lectura del mundo académico. Es verdad que hoy día poseemos más paradigmas de lectura, como la crítica retórica, la crítica feminista, la crítica cultural, la crítica literaria, la crítica sociológica y la crítica de la respuesta de los lectores. Las hipótesis y las bases metodológicas de esos paradigmas necesitan ser examinadas dentro de perspectivas pluriculturales y globales, a fin de descubrir su utilidad para personas que luchan por leer sus textos religiosos con fines de liberación.

Acojo con satisfacción la aportación de Dube-Shomanah al diálogo al suscitar cuestiones específicas sobre la intersección entre el

feminismo y los contextos postcoloniales. Esta autora afirma convincentemente que las potencias coloniales utilizaron los textos canónicos occidentales –tanto religiosos como profanos– para colonizar a pueblos. La cuestión que debemos seguir investigando es si ese proceso de colonización de la mente es el mismo para las mujeres y para los hombres, ya que los colonizados son sujetos con un “género”. Más aún, ¿cómo afectó la propagación de otros textos sagrados a las vidas y las circunstancias de las mujeres? Por ejemplo, la difusión del Corán y la pérdida de la voz femenina quedó realizada en el artículo de Wadud. Parratt menciona también la influencia del hinduismo sobre la tradición de la religión meitei, que solía conceder a las mujeres importantes funciones religiosas. Será muy útil una comparación transcultural del abuso de las Escrituras Sagradas para controlar el poder y la voz de las mujeres.

Dube-Shomanah identifica los puntos comunes y las diferencias que existen en las estrategias de lectura feminista y poscolonial. Ambos grupos tienen que luchar contra un canon que los margina, contra imágenes derogatorias que legitiman la opresión de que son objeto, y contra estructuras religiosas jerárquicas. Pero hay también distintos intereses y estrategias. En particular, la autora insta a las especialistas y críticas que hay en el feminismo occidental a que consideren la Biblia como “*canon sagrado colonizante y patriarcal*”. Es un desafío importante que exige mucha autocrítica y reorientación básica.

La investigación de Dube-Shomanah sobre las historias de la mujer sirofenicia y de la mujer samaritana le condujo a plantearse la cuestión acerca de las relaciones entre el texto bíblico y el edificio imperial. Esta autora analiza los intereses ocultos, el viaje, el espacio geográfico y la ampliación de las historias acerca de los viajes de Jesús a un país extranjero. La autora señala que estos textos han legitimado la conquista y sujeción de países y personas extranjeras. Reta a las feministas occidentales, diciendo que ellas han realzado a menudo el papel de las mujeres en esas historias, sin cuestionar el gran dinamismo de poder que interviene en ellas. Escribe así: “El tratar de restaurar a la mujer en las Escrituras bíblicas y el mostrar que las mujeres fueron participantes activas en la difusión de la Iglesia primitiva, es una estrategia que no problematiza la ideología de la misión cristiana ni trata de dar una nueva imagen a la misión”. Para Dube-Shomanah no es suficiente el centrarse en la dimensión “sexo/género” que hay en el texto, sin examinar al mismo tiempo el proceso de significación múltiple integrado en él. La autora insta también a las feministas occidentales a que lean los textos bíblicos

en las situaciones de múltiples creencias que existen en el mundo, sin limitarse al ámbito del antiguo mundo mediterráneo.

Para muchas personas poscoloniales, la interpretación de los textos sagrados no es simplemente un ejercicio académico, porque la acción y la reflexión deben hallarse íntimamente relacionadas. El artículo final, escrito por Bonna Devora Haberman, ofrece un ejemplo concreto de cómo los textos religiosos han sido utilizados por autoridades religiosas y políticas para oprimir a las mujeres. En su lucha de decenios por conseguir los derechos de acceso a los lugares sagrados, las Mujeres del Muro utilizaron la exégesis práctica contra las interpretaciones dogmáticas y rígidas del rabino Mayer. Haberman concibe la acción como lo propio para la interpretación de un texto. "El exegeta de la práctica combina los textos con acciones intencionales mediante el uso de la exégesis". Lo mismo que otras autoras que he estudiado, ella quiere echar abajo las fronteras entre los textos, los cuerpos y la acción.

Esta colección de ensayos da testimonio de las relaciones plurivocales y pluralísticas de las mujeres con los textos sagrados. Todos ellos muestran la reconceptualización activa que las mujeres hacen de la Escritura Sagrada y su búsqueda incesante de paradigmas de interpretación que sobrepasen los métodos androcéntricos y opresores. Yo abrigo la esperanza de que las estudiosas feministas que trabajan en la investigación de las tradiciones budista y confuciana y de otras tradiciones indígenas, han de unirse en el futuro al diálogo transcultural.

Lecturas sugeridas

CLARK, J. J., *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, Routledge (Londres – Nueva York 1997).

KWOK, Pui-lan, *Jesus / the Native: Biblical Studies from a Postcolonial Perspective*, en: Segovia F. Fernando y Mary Ann Tolbert, *Teaching the Bible: Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, de próxima aparición en Orbis Books.

Semeia 75 (1996). Todo el número.

Sugirtharajah, R. S., "From Orientalist to Post-Colonial: Notes on Reading Practice", *Asia Journal of Theology* 10 (1996) 20-27.

(Traducido del inglés por Constantino Ruiz-Garrido)

mujer

Mercedes Navarro (dir.)

Para comprender el cuerpo de la mujer

Una perspectiva bíblica y ética

224 págs., 2.100 ptas. (IVA incluido)

Los cuerpos de las mujeres viven hoy en una particular situación de contrastes: los cuerpos-objeto, reclamo cotidiano de la sociedad de consumo, coexisten con los cuerpos empobrecidos, maltratados, vejados y asesinados en muchos puntos de nuestro mundo.



Los cuerpos de las mujeres expresan valores éticos: los que adopta el sistema en el que nacen y son educadas y los que ellas mismas acaban asumiendo. Los valores éticos de la sociedad y de las religiones impregnan la corporalidad femenina desde el punto de vista de la sexualidad, personal, interpersonal, social y religiosa.

Este estudio intenta trazar algunas perspectivas de las relaciones entre cuerpo de mujer y ética. Desde una visión múltiple pretende ayudar a interrogar y desmitificar algunos de nuestros supuestos, y ampliar nuestra consciencia sobre los ¿cimen-

tos? en que parecen ¿asentarnos? los valores y normativas de la corporalidad de las mujeres.

Celia Amorós (dir.)

Diez palabras clave sobre mujer

372 págs., 2.800 ptas. (IVA incluido)

Patriarcado, Género, Diferencia, Igualdad, Autonomía, Ilustración, Feminismos, División sexual del trabajo, Acción positiva, Pactos entre mujeres.

Mercedes Navarro (dir.)

Diez mujeres escriben teología

392 págs., 2.600 ptas. (IVA incluido)

Biblia, Cristo, Dios, Esperanza, Iglesia, Mujer, Oración, Pecado, Sacerdocio, Sacramentos.