

Las mujeres, tejedoras de la palabra: la interpretación bíblica feminista como experiencia religiosa

The interpretation the Bible from a woman's point of view as a religious experience

Margarita Pintos de Cea-Naharro

Profesora en la Deutsche Schule Madrid

Recibido el 16 de febrero de 1997.

Aceptado el 4 de junio de 1997.

BIBLID [1134-6396(1998)5:1; 5-21]

RESUMEN

Este artículo ofrece un estudio histórico sobre el camino recorrido por algunas mujeres en la interpretación bíblica como experiencia religiosa, cuando la Biblia se esgrimió como arma arrojadiza para no reconocer sus derechos o para seguir manteniéndolas en estado de subordinación en nombre de Dios. Como una lectura de la Biblia hecha desde el punto de vista de una mujer no equivale a una lectura feminista, se ofrecen unas estrategias interpretativas que utilizando las herramientas ofrecidas desde el feminismo en diferentes ciencias, puedan descubrir el sentido liberador de los textos. Se recogen dos ejemplos de aplicación dando voz y palabra escrita a las mujeres silenciadas o suplantadas en el texto bíblico.

Palabras clave: Interpretación Bíblica. Teología Feminista. Hermeneútica. Biblia Mujeres. Crítica Literaria.

ABSTRACT

This article is a historical research on the way some women had to go—as far as the interpretation of the Bible as a religious experience is concerned—when the Bible was still used as a weapon against women in order to deny them their rights or to maintain them in low positions in the name of God.

Women can read the Bible without taking the feminist interpretation into account. The article offers some strategies of interpretation which—making use of the help which is given through feminism in different sciences—can help to discover the sense of liberation revealed in the texts. The author chooses two examples to be applied: their protagonists are women who were silence in the Bible.

Keywords: Biblical interpretation. Theology and women. Hermeneutics. Women Bible. Literary criticism.

SUMARIO

1.—Perspectiva histórica. 1.1.—La Biblia de la Mujer. 2.—Estrategias de la interpretación bíblica feminista. 1.2.—Recuperar tradiciones olvidadas. 3.—Prácticas de interpretación bíblica feminista. 3.1.—Herodías con voz propia. 3.2.—Marta la escritora

A lo largo de los siglos muchas mujeres se han visto envueltas en las telas de araña que el patriarcado se ha entretenido en tejer para tenerlas sometidas, perdiendo el tiempo en desempeñar los roles que les habían impuesto y marcado. En un lento proceso de concienciación el movimiento feminista ha ido dando armas a las mujeres para desenredarse y buscar su propia identidad sin renunciar a ser ellas mismas.

A medida que las mujeres han tomado conciencia de su relación con el poder patriarcal, han comprendido de una forma nueva su lugar en la sociedad y en las comunidades religiosas. Esta nueva comprensión puede ser llamada "conciencia feminista crítica".

1.—*Perspectiva histórica*

Hasta principios del siglo XIX no se había despertado todavía la conciencia de que la experiencia de las mujeres, como tal experiencia de mujeres, era importante para el trabajo intelectual: éste era un mundo de varones.

Los que se oponían al movimiento de los derechos de las mujeres usaban la Biblia para sostener que no era legítimo que las mujeres mencionaran o valoraran su experiencia femenina. Las cristianas feministas de las diferentes iglesias trataban de conciliar su aceptación de la revelación bíblica con el activismo feminista naciente.

Comienzan las diferentes investigaciones sobre el papel de "las mujeres en la Biblia", que no pueden abstraerse de su entorno político apologético y de su función legitimadora. Que se apele a la Biblia en 1637 para condenar a Anne Hutchinson, o que en 1975, en la Declaración del Vaticano *Inter insigniores*, se recurra al mensaje y a la práctica de Jesús para ir en contra la ordenación de las mujeres como presbíteros, el objetivo es el mismo: legitimar el patriarcado social y eclesiástico y convencernos del "lugar divinamente ordenado" que la mujer debe ocupar.

Desde los comienzos del movimiento feminista hasta nuestros días la Biblia ha jugado un papel clave en las argumentaciones en contra de la emancipación de la mujer.

Tan importante en el desarrollo e inspiración del feminismo como lo fueron la Ilustración o la Revolución Francesa lo fue, según R. Evans en su libro *Las feministas*, la ideología social del protestantismo liberal. La religión protestante se basaba en la creencia de que era el individuo, ya fuese varón o mujer, el que tenía que trabajar individualmente por su propia salvación. Esta creencia proporcionó una seguridad indispensable, y a menudo una auténtica inspiración, a muchas, si no a casi todas las luchadoras feministas del siglo XIX.

Realmente parece que no fue la Revolución Norteamericana, sino el

renacimiento religioso que le siguió, el llamado "segundo gran despertar", el que proporcionó a las mujeres americanas de clase media la oportunidad de recuperar el terreno perdido.

Ya en 1667 Margaret Fell, quáquera y esposa de pastor, escribía *La justificación de la palabra de las mujeres aprobada y permitida por las Escrituras*, en la que pone de manifiesto una hermenéutica bíblica y una antropología teológica de la igualdad.

Sarah Grimké continúa los esfuerzos de Fell en 1837 con la obra *Cartas sobre la igualdad de los sexos y la condición de la mujer*, pidiendo derechos bíblicos y teológicos para las mujeres en base al texto de Génesis 1,28, que proclama la igualdad en la creación. Grimké realizó, así mismo, una fuerte crítica al patriarcalismo exigiendo las reformas eclesiásticas que eliminasen la injusticia en este campo.

No podemos olvidar a Antoniette Brown que en 1847 decide estudiar teología convirtiéndose en la primera mujer que accedió a estos estudios de una manera oficial. Después de múltiples vicisitudes logró el grado de doctora, eso sí con carácter honorífico para no igualarla con sus compañeros varones. Es la primera mujer norteamericana que recibe las ordenes de presbitera en 1853, para terminar años más tarde abandonando la iglesia.

Este es el contexto que rodea la vida de Elisabeth Cady Stanton¹, que justifica sus propósitos feministas como procedentes de "nuestra idea protestante al derecho de conciencia y opinión individuales".

Después de su experiencia en Londres, se dedica a preparar la primera Convención para los derechos de la mujer, que se celebra en 1848, en la iglesia de Seneca Falls con el principal objetivo de reivindicar la igualdad de la mujer en la sociedad y en las iglesias, y reclamar el derecho al voto. La convención aprobó una "Declaración de sentimientos" que comienza con esta frase: "Afirmamos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres y mujeres son iguales porque así lo pretendió el Creador". Fue firmada por 68 mujeres y 32 hombres.

Mientras el prestigioso Reverendo Grew mantenía que "con toda claridad

1. Nacida en Johnstown el 12 de noviembre de 1815. Hija de Daniel Cady, juez de la Corte Suprema de Nueva York, y de Martha Livingston, estudia en la Academia Emma Willard's de Nueva York, donde se gradúa en 1832. Se casa con el político y periodista Enrique Brewster Stanton el 10 de mayo de 1840 con el que tiene 7 hijos. Se traslada a Londres con su marido para asistir al Congreso Mundial antiesclavista. Por razón de su sexo, Elisabeth no obtuvo el reconocimiento como delegada y se tuvo que contentar con seguir las reuniones oculta entre las cortinas. Fue la primera presidenta de la Asociación Nacional pro Sufragio de la Mujer. En la Convención de Filadelfia (1854) defiende el derecho a la propiedad de la mujer casada, y el derecho al divorcio (1860). Publica con Susan B. Anthony y Matilda John en 1881 *La historia del sufragio de la mujer 1848-1861*; y su autobiografía *Ochenta años y más* en 1895. Muere en 1902.

era voluntad de Dios que el hombre fuera superior en poder y autoridad a la mujer”, Mrs. Cutter, presidenta de la Convención de Filadelfia por los derechos de la mujer, le contesta en los siguientes términos: “Ha llegado la hora de que la mujer lea e interprete la Biblia por sí misma”. De aquí nació el vasto proyecto de *La Biblia de la Mujer*.

1.1.—La Biblia de la mujer

Este trabajo representa el punto culminante de una trayectoria que se remonta a la segunda mitad del siglo XVIII americano, y que puede considerarse como el antecedente inmediato del pensamiento teológico feminista actual. Iniciado y dirigido por Elisabeth Cady Stanton y sus colaboradoras, se publica en dos tomos en 1895 y 1898 respectivamente.

En la introducción al tomo primero, E. Cady Stanton perfila los dos principios críticos de una hermenéutica teológica feminista que formula en los siguientes términos:

1. La Biblia no es un libro “neutral”, sino un arma política contra la lucha de liberación de la mujer.
2. El motivo de ello es que la Biblia lleva la marca de hombres que jamás han visto a Dios ni han hablado con El.

Elisabeth concebía la interpretación bíblica como un acto político, motivo por el cual muchas especialistas no colaboraron en la obra, ya que “temían que su reputación y sus éxitos académicos quedaran en entredicho por su participación en una empresa que, al menos durante un tiempo, sería mal recibida”.

Efectivamente, el proyecto de *La Biblia de la mujer* se reveló como marcadamente impopular a causa de sus implicaciones políticas. Cady Stanton señaló tres argumentos en favor de la necesidad política de una interpretación feminista de la Biblia:

- 1.—A lo largo de la historia y más en particular en nuestro tiempo, la Biblia está siendo utilizada para mantener a las mujeres en la sumisión e impedir su emancipación.
- 2.—No son sólo los hombres sino especialmente las mujeres quienes creen fielmente en la Biblia como Palabra de Dios. No sólo para los hombres sino también para las mujeres la Biblia posee una autoridad numinosa.
- 3.—Ninguna reforma es posible en un área determinada de la sociedad si no se reforman paralelamente todas las demás. No se puede reformar la ley y otras instituciones culturales sin reformar también la religión bíblica que reconoce a la Biblia como Sagrada Escritura. Dado que

“todas las reformas son interdependientes”, una interpretación crítica feminista es un empeño político necesario aunque pueda resultar inoportuno. Si las feministas piensan que pueden desprestigiar la revisión de la Biblia por existir cuestiones políticas más urgentes, es que no conocen el impacto político de la Escritura sobre las Iglesias, la sociedad y la vida de las mujeres.

Ya en el siglo XX se empezaron a promover “estudios de mujeres” por razones igualitarias: varones y mujeres compartían una única historia y condición. Al principio estos estudios buscaban remedios, trataban de reparar las injurias, corregir las distorsiones y recordar lo que se había dejado de lado. En el campo de los estudios bíblicos se amplió la comprensión que las mujeres tenían de la autoridad bíblica. Al ayudar a todos a apreciar el lugar de las mujeres en la Biblia y en la Iglesia primitiva, se ampliaron los supuestos ortodoxos sobre la tradición y se ofrecieron imágenes alternativas a las mujeres. Sugirió que un lenguaje más inclusivo podía ser importante para la fe y para la Iglesia.

En el proceso que va de los “estudios de mujeres” a los “estudios feministas” sucedieron dos cosas: en primer lugar, el nuevo material y los métodos cultivados en los estudios de mujeres pasaron a ser la base para una crítica de los supuestos y paradigmas del pasado. En segundo lugar, una conciencia feminista crítica, en relación con otros movimientos de liberación, comenzó a configurar un marco de interpretación completamente nuevo.

A mediados del siglo XX las mujeres comenzaron a sentir que la “reinterpretación” no era suficiente. Era necesario tratar con la propia tradición patriarcal. En sentido estricto, los “estudios de mujeres” se preocupaban sólo de los aspectos de la vida en los que ellas desempeñaban un papel. Sin embargo, una conciencia feminista no está limitada a las mujeres, sino que debe plantear cuestiones inclusivas sobre todos los textos (bíblicos, filosóficos, históricos, políticos...) y sobre todos los acontecimientos de la historia socio-política, cultural y de las iglesias.

2.—Estrategias de la interpretación bíblica feminista

La conciencia feminista crítica de finales del siglo XX en el ámbito de la experiencia religiosa de las mujeres —que intenta reconstruir y no sólo reformar— se configura en dos modelos de trabajo: a) el de las feministas que creen que hay que abandonar la Biblia y sus tradiciones teológico-eclesiales para centrarse en la sacralidad de las mujeres e intentar recuperar las ricas intuiciones religiosas de las tradiciones de las diosas; b) el de las que se niegan a renunciar al poder liberador de la Biblia judeo-cristiana, buscando nuevas formas de comprender la autoridad normativa de la Biblia para su fe.

Los dos modelos están de acuerdo en que es necesario vencer al patriarcado, pero se diferencian en su forma de entender cómo hacerlo.

No se debe suponer que una lectura de la Biblia hecha desde el punto de vista de una mujer equivalga necesariamente a una lectura feminista; no es suficiente preguntarse qué significa leer la Biblia como mujer para llegar a una interpretación liberadora de la mujer. Las preguntas son: ¿en qué consiste una lectura feminista y ¿cuáles son sus consecuencias emancipatorias para la mujer? Podemos recuperar o poseer la Palabra para seguir legitimando el patriarcado o para no reproducir más su discurso de sumisión y obediencia de las mujeres. Se trata, entonces, de elaborar un proceso y un método de lectura política feminista que capacite a las mujeres que —por las razones que sean— se sientan aún afectadas por la Biblia para realizar una lectura a contrapelo de la retórica patriarcal.

Los dos modelos reconocen dos hechos aparentemente contradictorios. En primer lugar, que la Biblia está escrita en un lenguaje androcéntrico, tiene su origen en las culturas patriarcales de la antigüedad y a lo largo de su historia ha inculcado valores androcéntricos y patriarcales. En segundo lugar, que la Biblia ha proporcionado también aliento y autoridad a las mujeres y a otras no-personas en sus luchas contra la opresión patriarcal. Lo que Adrienne Rich ha dicho sobre la investigación de Marie Curie, que “sus heridas venían del mismo lugar que su poder”, puede decirse igualmente de la herencia bíblica de las mujeres, convertida en su única y misma fuente de poder religioso y de sufrimiento ².

2.1.—Recuperar tradiciones olvidadas

Las diferentes aproximaciones a la interpretación bíblica feminista se han desarrollado en un campo de estudio diferenciado y con una rica variedad en el área de la investigación. En un primer momento se pretende recuperar las tradiciones olvidadas sobre mujeres bíblicas ³, para levantar las capas de arena con que siglos de interpretación androcéntrica encubren el que se supone significado original del texto bíblico. En consecuencia, la Biblia debe ser “despatriarcalizada” porque, entendida correctamente, fomenta la liberación de las mujeres y no su sometimiento.

Se hace también una aproximación al carácter androcéntrico de los textos bíblicos y se discute la traducción más adecuada. El género gramatical en una

2. RICHE, Adrienne: *The Dream of A Common Language*. Nueva York, 1978, p 3.

3. WINTER, Miriam Therese: *Woman Word*, Nueva York, 1990, identifica a sesenta y cuatro mujeres singulares en el Nuevo Testamento, sin contar las alusiones a grupos de mujeres.

lengua puede actuar como un simple mecanismo clasificador o para referirse al género natural; la traducción de dicha lengua depende en gran medida de su contexto textual así como cultural. Por tanto, los textos bíblicos androcéntricos, gramaticalmente masculinos, no son simples reflejos descriptivos de la realidad, sino que provocan la marginación de las mujeres y su ausencia de la conciencia pública al incluirla bajo términos masculinos. De cómo leamos los *silencios* de estos textos gramaticalmente masculinos pero no marcados genéricamente y de cómo llenemos sus *espacios en blanco* dependerá la contextualización de nuestras lecturas en la experiencia histórica presente. En la hermenéutica feminista, el silencio y los espacios en blanco son a veces más expresivos que los propios textos.

Una traducción inclusiva no equivale necesariamente a una traducción feminista, ya que puede enmascarar los significados patriarcales de los textos bíblicos. Es necesario que la traducción sea correcta y adecuada haciendo, presentes a aquellos que han estado ausentes en los registros históricos y teológicos. Una traducción adecuadamente feminista debe ser especialmente sensible a los silencios y espacios en blanco.

Algunos estudios han documentado que los hombres y las mujeres leen el llamado lenguaje genérico masculino (“hombre”, “él”) de manera diferente gracias a su ambigüedad. Si no hay ningún contexto claro, una afirmación como “todos los hombres han sido creados a imagen de Dios” puede entenderse tanto de manera genérica-incluyente de las mujeres como de manera genérica masculino-excluyente. El modo en que los lectores determinan el significado de un texto genérico depende en gran parte de su experiencia. Hace veinticinco años, por ejemplo, de la frase “todos los médicos del hospital...”, los lectores habrían concluido que se trataba de “varones, blancos, de clase privilegiada”. Hoy, sin embargo, gracias a la presencia de mujeres en el campo de la profesión médica, la conclusión precedente no parece tan evidente.

Un enfoque bíblico-cultural subraya la importancia de la expresión visual y de las elaboraciones pictóricas de los relatos bíblicos de las mujeres. Tanto en el Museo del Prado como en la multitud de catedrales e iglesias que pueblan nuestro país, podemos contemplar representaciones de las escenas bíblicas cuyas protagonistas son mujeres. Generalmente aparecen en un segundo plano cuando están en relación con un varón, o en un primer plano como pecadoras o santas, o ajustándose al rol que las interpretaciones patriarcales les han asignado y así se ha ido moldeado la imaginación de las comunidades religiosas y seculares. Cuestionar las emociones que provocan estas historias, los valores y roles que proyectan antes de re-imaginarlos y recrearlos en clave feminista, es tarea de una interpretación crítica de liberación.

El trabajo de recuperar obras escritas por mujeres ha sacado a la luz a numerosas escritoras que habían sido olvidadas u ocultadas. En los estudios

sobre el cristianismo primitivo hay investigadores que afirman que los evangelios de Marcos y de Juan fueron escritos por una mujer evangelista; otros señalan que la mitad del material lucano sobre mujeres debe atribuirse a otra mujer⁴. Adolf von Harnack defendió, hace casi un siglo, que la epístola a los Hebreos fue escrita por Prisca⁵. La autoría femenina de un texto neotestamentario no significa que exista un estilo esencial feminista de pensar y escribir que promueva el bienestar de la mujeres. Es necesario averiguar hasta qué punto el texto androcéntrico transmite valores y cosmovisiones patriarcales por intermedio de mujeres. También las mujeres han internalizado valores culturalmente femeninos y tienden a reproducir la política patriarcal de la alteridad cuando hablan o escriben.

Recopilar y traducir materiales originarios sobre mujeres proporciona una información muy útil, para conseguir el doble objetivo de hacer presentes a las mujeres en la historia y devolver la historia a las mujeres⁶. Las mujeres han hecho contribuciones socio-culturales y han desafiado las instituciones los valores dominantes, pero también han colaborado en las estructuras patriarcales de explotación.

Cuando las estudiosas feministas de la religión formulan nuevas y diferentes preguntas para comprender los mundos vivenciales socio-religiosos de las mujeres de la antigüedad, hacen posible redescubrir cuestiones que habrían quedado subsumidas bajo categorías masculinas. Gracias a este campo de investigación podemos documentar la historia y el liderazgo de las mujeres en el antiguo Israel y en el judaísmo, así como en la cristiandad primitiva; situar los códigos domésticos en la filosofía política de Aristóteles; someter los escritos gnósticos a un análisis de género, o redescubrir a Junia como la apóstol, son algunos de los logros.

Para sustituir la dinámica marginadora de los materiales o fuentes textuales bíblicas es necesario extraer los textos sobre mujeres de su entramado contextual y reunirlos como piedras de un mosaico en un diseño feminista que, lejos de recuperar las tendencias marginadoras u opresoras del texto, sea capaz de contrarrestarlas. Para este fin hay que situar las luchas de aquellos a quienes el texto margina y silencia en el centro de la narración histórica y poder así volver a oír las voces de las personas vencidas⁷.

4. WILSON-KASTNER, P.(eds): *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church*. Washington, 1981.

5. HARNACH, A. von: "Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*. 1900, 16-41.

6. Joan Kelly: *Women, History and Theology*. Chicago, 1984.

3.—Prácticas de interpretación bíblica feminista

Un trabajo práctico de aplicación de las claves de interpretación de la teología feminista consiste en dar voz a las mujeres que aparecen en los relatos bíblicos, pero que han sido silenciadas por los autores. Hay grupos de mujeres que se reúnen periódicamente en talleres teológico-literarios tanto en EEUU, como en América Latina (son de los que yo tengo noticia y en los que he participado), para crear o re-crear textos bíblicos desde unos presupuestos feministas. Sus miembros provienen de diferentes áreas del conocimiento para asegurar la interdisciplinariedad y la fundamentación científica. De ellas procede este ejemplo.

3.1.—Herodías con voz propia

Herodías, mujer citada en el evangelio de Marcos 6, 17-29, pero sin voz propia. Los datos que nos aporta el historiador Flavio Josefo son únicamente que Herodes mata a Juan Bautista por miedo a un levantamiento popular debido a su creciente prestigio. Con este telón de fondo Herodías responde al escrito de Marcos:

Mi marido Herodes Antipas mató a Juan Bautista, el resto de lo que leáis y oigáis en este pasaje bíblico es mero adorno legendario.

“Porque este mismo Herodes había mandado prender a Juan y lo había metido en la cárcel encadenado; el motivo fue que Herodes se había casado con Herodías, mujer de su hermano Filippo” (Mc 6, 17).

Herodes comete el acto, pero inmediatamente Marcos me echa la culpa a mí. Yo me convierto en responsable. ¿No es este hombre, Herodes, responsable de sus propias decisiones, de sus propias acciones? ¿De veras nos ve Marcos a mí tan fuerte y poderosa y a Herodes tan débil e importante? ¿O es que Marcos necesita un centro para la condenación, y me dota de poder (al igual que a mi hermana antepasada, Eva) sólo en el acto de una acción malvada? Me siento explotada, inserta en esta historia como la Mujer a quien culpar, la pecadora, la tentadora.

“Y Juan le decía: No te está permitido tener a tu cuñada por mujer. Herodías se la tenía guardada a Juan y quería quitarle la vida” (Mc 6, 18-19).

¿Habéis oído bien? “Juan le decía a Herodes”. Un encuentro hombre a hombre, el esquema androcéntrico está claro. Yo soy una mujer inteligente,



Grabado romántico con escena bíblica.

educada en mi mundo greco-romano, conocedora de la dominación masculina en este sistema patriarcal. Admito que luché por ser visible, mostrarme involucrada y activa en un mundo que intenta quebrar mi carácter, hacer que me conforme a su imagen pasiva, sometida, de la mujer. Y por eso, si esta historia fuese cierta, habría sentido rencor hacia Juan. Me habría enfadado y habría habido momentos en los que habría deseado matarle por ignorar mi personalidad. Para bailar se necesitan dos, y yo entiendo nuestro matrimonio (sea correcto o ilegítimo) como una sociedad. Pero Juan, en este relato, ve y habla a una sola persona: Herodes. No me habla a mí sino de mí, y ni siquiera se refiere a mí por mi nombre. No soy ni marginal en esta discusión; ni siquiera estoy allí. Obviamente, Juan, Marcos o ambos aceptan la visión patriarcal del matrimonio como una relación de propiedad. No es legítimo para Herodes tenerme. Yo pertenezco a otro hombre. Quisiera gritar desde mi lugar sin voz de este texto: "Yo también soy una persona totalmente humana; yo también tengo mente, corazón y emociones". Hay otra persona en esta relación —la otra mitad de este mundo— cuya voz no se escucha. Son voces clamando en el desierto.

"Pero [Herodías] no podía [matar a Juan], porque Herodes miraba con respeto a Juan, sabiendo que era un hombre recto y santo, y lo tenía protegido. Cuando lo escuchaba, quedaba desconcertado, pero le gustaba escucharlo" (Mc 6, 20).

De nuevo heme aquí a merced de un escritor que os dice que yo soy la Mujer que hay tras el telón de los planes del mal, pero impotente para llevarlos a cabo debido a la habilidad de un hombre que reconoce la bondad que hay en otro hombre. Se me presenta como malvada hasta los tuétanos, mientras que en ambos hombres la bondad es evidente. Juan es santo; e, incluso en mi Herodes, Marcos muestra una "brizna de esperanza", presentándolo como que reconoce la bondad y mantiene a Juan a salvo de mis deseos destructivos. Aunque desconcertado, mi querido Herodes escucha gratamente a Juan.

"La ocasión llegó cuando Herodes, por su cumpleaños, dio un banquete a sus magnates, a sus oficiales y a la gente principal de Galilea. La hija de Herodías en persona entró y danzó, gustando mucho a Herodes y a los convidados. El rey dijo a la joven: Pídemelo que quieras, que te lo doy. Y le juró repetidas veces: Te dará lo que me pidas, aunque sea la mitad de mi reino"(Mc 6, 21-23).

Flavio Josefo, el historiador, no incluye el acontecimiento de este ban-

quiete, pero en esta versión atribuida a Marcos daros cuenta de que incluso el mundo de la celebración excluye a las mujeres. Yo no estoy incluida entre los invitados al cumpleaños de mi propio marido. En este punto, las fuentes de Marcos, o su propia imaginación, están desenfrenadas. Hace entrar a mi hija, Salomé, pero sólo para deleitar a los hombres y para servir de vehículo a mis propósitos malignos. Creerme, mi hija no hubiera danzado nunca ante tal audiencia. No era propio de su estatus social. Cuando leí esta historia sobre mujeres escrita por un hombre, yo misma sentí deseos de bailar: no una danza de placer, sino una danza de ira.

“Ella salió a preguntarle a su madre: ¿Qué le pido?
La madre le contestó: La cabeza de Juan Bautista.
Entró ella enseguida, a toda prisa, se acercó al rey
y le pidió: Quiero que ahora mismo me des en una
bandeja la cabeza de Juan Bautista(Mc 6, 24-25).

Aunque Marcos se preocupa poco por los hechos históricos, es consecuente y tiene buen cuidado de mantener a las mujeres en su sitio. Nosotras, las mujeres, estamos siempre fuera, apareciendo tan sólo para deleitar a los hombres o para cargar con la culpa. Salomé ahora sale de este mundo de hombres y celebración para consultar con su “querida mamáita”. Sin dudarlo un momento, mi cerebro y mi corazón malvados escupen la perversa demanda. Marcos me tiene por quien pide una cabeza cuando podría tener la mitad de un reino (a propósito: éste es otro error histórico; Herodes no es rey y no estaba en condiciones de regalar la mitad de ningún reino).

“El rey se puso muy triste, pero debido al juramento
y a los convidados, no quiso desairarla, y enseguida
mandó a un verdugo que trajese la cabeza de Juan.
Fue, lo decapitó en la cárcel, trajo la cabeza en
una bandeja y se la entregó a la joven; la joven se
la entregó a su madre”(Mc 6, 26-28).

En esta sangrienta historia de Marcos, mi pobre Herodes, compungido, queda escasamente mancillado —como víctima de mi manipulación e influencia— y Juan es la víctima inocente de mi violenta venganza. Pero en realidad ¿no soy yo la víctima? Sí, yo existí históricamente, y era la esposa de Herodes; pero, aunque el nombre sea el mismo, los hechos han sido tergiversados para proteger al culpable. Yo soy la víctima de un mundo patriarcal que se ha negado a darme voz y me ha cubierto de acusaciones y, durante siglos, he sido condenada por los lectores de la Biblia por un crimen que nunca cometí. Como ocurre con tantas mujeres anteriores y posteriores a mí, mi historia nunca se ha explicado.

“Al enterarse sus discípulos, fueron a recoger el cadáver y le dieron sepultura” (Mc 6, 29).

Y así, junto con la sepultura de Juan, tenemos el entierro de mi verdadero yo. La verdad de quién soy ha sido amordazada, sentenciada y sepultada durante todos estos siglos, mientras una figura legendaria con el mismo nombre se paseaba por vuestro mundo bíblico pretendiendo ser la verdad —aceptada, protegida y proclamada por una iglesia patriarcal como la “Palabra de Dios”.

Hermanas mías, he viajado a través de los siglos para poderos hablar hoy: en vuestra búsqueda por la verdad acerca de las mujeres del pasado — incluso las mujeres de los tiempos bíblicos— estad alerta, porque a menudo lo que encontraréis serán historias de mujeres contadas por hombres.

Acaso conocerme no ha sido amarme, pero conocerme sólo a través de este texto bíblico no es conocerme.

Mi esperanza ahora recae en vosotras.

Tener el coraje de cuestionar, de desconfiar de los textos bíblicos sobre las mujeres como yo que hay en esas páginas consideradas como Buena Noticia y proclamadas como Palabra de Dios.

Sed tenaces en vuestra lucha por conocer la verdad para denunciar la opresión allá donde la halléis y para emanciparnos y proclamar una Palabra Liberadora... ⁷.

La teoría literaria postmoderna ha reemplazado la concepción del texto como un “velo” tras el cual se ha de encontrar una verdad o realidad más o menos ocultas, por la idea del texto como una textura, un tejido, un encaje, una urdimbre ⁸, o una tela de araña. Son los hilos y la tela quienes quedan privilegiados, en detrimento del tejedor. Esto supone, no sólo la muerte del autor, sino que además excluye todo ulterior debate sobre el sujeto escritor, lector e intérprete, pues asume que, “perdido en este entramado, el sujeto se elimina a sí mismo como una araña que se disuelve en las secreciones con las que construye su tela” ⁹.

Desde la crítica literaria feminista se aboga por el estudio de la mujer como tejedora de textos que lee contra el tejido de la indiferenciación para descubrir la inclusión en la escritura de una subjetividad de género y recuperar sus construcciones simbólicas.

Elisabeth Schüssler-Fiorenza propone cuatro estrategias de lectura a desarrollar en el proceso de interpretación feminista: sospecha ideológica, re-

7. MARA, Maureen. Escrito en el taller sobre “Gospel Stories of Women”. Boston, 1990.

8. MILLER, Nancy K.: *The Poetics of Gender*. Nueva York, 1986, p. 271 ss.

9. BARTHES, Roland. *The Pleasure of the Text*. Nueva York, 1975, p. 64.

construcción histórica, evaluación teórica e imaginación creativa ¹⁰. Estos cuatro movimientos solo pueden sostenerse si se contextualizan en un proceso de concientización para descubrir las contradicciones del sistema patriarcal, y mantienen como objetivo una praxis de solidaridad y un compromiso con las luchas feministas que traten de transformar las relaciones patriarcales de subordinación y opresión en relaciones horizontales intersubjetivas.

Si aplicamos estas claves al texto de Marta y María en Lucas 10, 38-42, no podemos asumir que este relato sea un texto feminista liberador sólo porque sus personajes centrales sean mujeres. Tenemos que preguntarnos cómo y por qué el texto se estructura en torno a estas dos mujeres tal y como lo hace.

En los versículos 41-42 encontramos seis variantes ¹¹, lo cual significa que fue un texto controvertido desde el principio y que no existe consenso entre los intérpretes respecto al significado básico de la historia.

Las interpretaciones del texto pueden agruparse en dos grupos: una *abstraccionista*, que reduce a las dos hermanas a dos principios teológicos, el de la justificación por las obras y el de la justificación por la fe. Según las interpretaciones tradicionales, Marta y María simbolizan, según san Agustín, los afanes de este mundo y la gloria del mundo futuro, y, según Orígenes, la vida activa y la vida contemplativa. Ambas interpretaciones no sólo descontextualizan la narración, sino que convierten a las mujeres en históricamente invisibles. Ocultan la dinámica androcéntrica del texto que se sirve de las mujeres para exponer su doctrina.

Por otra parte, hay interpretaciones que reconocen que las protagonistas de la historia, Marta y María, son *mujeres reales*, pero trabajan sobre una polarización del tipo "mujer buena/mujer mala". Dos son ahí las alternativas para las mujeres: pueden elegir entre laicas o monjas para servir a Dios o a los varones. Unas realizan las tareas del hogar como siervas de sus maridos, otras como siervas de Dios.

A Lucas le interesa construir una oposición entre Marta y María. No le importan como mujeres individuales, sino como representantes de roles o tipos de discipulado enfrentados: diakonía-servicio y escucha de la palabra. Así, María actúa como figura positiva (estudiante, oyente, receptiva, pasiva, buena elección), a la que la figura de Marta sirve como contraste negativo (ama de casa, con voz, argumentación, actividad, es rechazada). De esta manera el centro de la acción queda desplazado a Jesús como el *Kyrios*, que aprueba a la mujer silenciosa y silencia a la mujer que se queja en su propio interés. La mujer abierta e independiente es rechazada a favor de la dependiente y subordinada: ésta sería la conclusión de la aplicación de la "hermenéutica de la sospecha" al texto.

10. Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, E. *Pero ella dijo*. Madrid, Trotta, 1996.

11. "Marta, Marta, andas inquieta y preocupada por muchas cosas, cuando en realidad una sola es necesaria. María ha escogido la mejor parte, y nadie se la quitará" (Lc 10, 41-42).

Conocemos ¹² que, en tiempos de Lucas, la *diakonía* es un término que supone liderazgo eclesial, motivo por el cual tiene interés subrayar que la diakonía de las mujeres es en favor de los varones y hacia el interior de la casa. En realidad suponía el servicio de la mesa eucarística más la proclamación de la palabra. Pero Lucas subordina la proclamación (ejercida entonces por los varones) al servicio de la mesa.

Las mujeres no son dirigentes: sólo aparecen como miembros de la comunidad que deben centrarse fundamentalmente en la "escucha" de la palabra, nunca en su proclamación; no presiden una reunión o una iglesia doméstica. No sucede así en Juan, donde Marta aparece como discípula amada que se convierte en la portavoz de la fe mesiánica de la comunidad. Ella formula la fe cristológica y sirve a la mesa junto a la proclamación (Jn 11, 1-54).

Una interpretación en la perspectiva del recuerdo nos hace ver que Lucas, por una parte reprime, y, por otra, incluye la lucha de las mujeres del cristianismo de fines del siglo I contra las restricciones patriarcales a su liderazgo y ministerio.

Si evaluamos los valores y las cosmovisiones que promulga el relato de Lucas, podemos afirmar que es un texto patriarcal porque refuerza la polarización social y eclesial de las mujeres. Su proclamación denigra el trabajo de las mujeres cuando insiste en que las tareas domésticas y la hospitalidad son sus roles propios. Culpa a las mujeres por preocuparse demasiado y, simultáneamente, aboga por el doble rol: buenas discípulas y buenas anfitrionas, buenas ministras y buenas amas de casa; no sólo buenas profesionales bien pagadas, sino amantes seductoras.

El acto de interpretación de la "proclamación" debe insistir en que los teólogos no doten a este texto patriarcal de autoridad divina y lo proclamen como Palabra de Dios. Sólo debe considerarse como palabra de Lucas. Esto no significa que no podamos usar críticamente este texto en la enseñanza o en la predicación.

3.2.—Marta: la escritora

Algo así podía haber escrito Marta:

Yo soy Marta, la fundadora de la iglesia de Betania y la hermana de María, la evangelista. Todo tipo de hombres están escribiendo historias sobre Jesús, pero no dan con el punto. Algunos incluso usan nuestro propio nombre para argumentar en contra del liderazgo de las mujeres en el movi-

12. THEISSEN, Gerd. *Sociología del movimiento de Jesús*. Santander, Sal Terrae, 1979; *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca, Sígueme, 1985.

miento. Nuestras tatarata-tataranietas necesitarán saber nuestras verdaderas historias, si es que el discipulado de iguales ha de continuar.

Habían estado viajando durante largo tiempo cuando finalmente llegaron a nuestro pueblo. Les invité a que unieran a mi hermana María y a mí. Jesús y los discípulos que iban con él se sentaron y empezaron a hablar. María se sentó a los pies del maestro y yo me uní a ella para preguntarle acerca de sus últimos viajes. El nos contó la historia de una sirofenicia que acudió a él pidiéndole que curara a su hija, que estaba poseída por el demonio. Preocupado con todo el ministerio que debía llevarse a cabo en Galilea, Jesús le rechazó: "He venido a servir tan sólo a los perdidos y a los proscritos de mi propio pueblo".

Pero con gran sorpresa por su parte —continuó Jesús—, la mujer insistió y empezó a discutir con él: la bondad gratuita de Dios es tan abundante que las migas que caen de la mesa de Israel serán suficientes para dar de comer a aquellos que no pertenecen al pueblo elegido. Su argumento y su fe fueron como un relámpago de revelación en el que Jesús comprendió que la buena noticia de la liberación y el poder de plenitud de Dios era para todo el mundo, gentiles y judíos, hombres y mujeres, esclavos y libres, pobres y ricos. Y su hija fue sanada.

Cuando el maestro acabó su historia, la tarde había avanzado y era ya la hora de compartir la comida. Pregunté a Jesús si se quedaría a comer con nosotras. Asintió y añadió: "Marta, no hagas mucha cosa. Lo que tengas ya estará bien. Deja que te ayude". Íbamos hacia la cocina cuando uno de los hombres gritó: "Que vayan las mujeres, pero tú, Jesús, quédate aquí. Al fin y al cabo, tenemos cosas importantes de que hablar y en realidad ellas no entienden de teología".

Pero una esenia que se había convertido en una de las discípulas que acompañaban a Jesús dijo: "¿Acaso no es la palabra de Dios para todos? Antes de que me uniera a vuestro movimiento siempre había estudiado la Torá con otras mujeres. ¿Vamos a ser excluidas las mujeres discípulas? Al fin y al cabo, ¿no mostró tu historia de la mujer de Sirofenicia que tu mensaje no es sólo para unos pocos sino para todos, hombres y mujeres, gentiles y judíos, esclavos y libres, ricos y pobres?" Y Jesús replicó: "Susana, gracias por tus palabras. Bendita tú eres por la Santa Sabiduría, pues tienes razón". Y me pidió que presidiera la partición del pan e invitó a Susana a pronunciar la bendición y a enseñar la lección de la Torá del día. Los hombres murmuraban entre ellos, pero las mujeres estábamos entusiasmadas por las nuevas posibilidades que Dios había abierto ante nosotras.

Mi hermana María me ayudó a escribir esto. Que Dios Misma nos hable hoy y por siempre ¹³.

13. STINNETT, Gena Marie. Escrito tras un seminario dentro del Programa de Espiritualidad Feminista en el Immaculate Heart College de los Ángeles. Agosto, 1984.

Ser tejedoras de textos, supone utilizar los hilos adecuados para formar una nueva imagen de nuestras antepasadas, que nos permita entender las luchas de las mujeres (en época de Lucas y hoy) contra la subordinación, el silenciamiento y la opresión patriarcales, como la única y misma lucha por la liberación.