

¿QUE TEOLOGIA FEMINISTA QUEREMOS Y DEBEMOS CREAR EN ESPAÑA?

FEDERICO PASTOR-RAMOS

LETTY M. RUSSELL (ed.), *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995, 184 pp., ISBN 84-330-1124-95.
ANN LOADES (ed.), *Teología feminista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, 404 pp., ISBN 84-330-1201-0.

Recensionar juntos estos dos libros se justifica por varias razones: el tema es, en gran parte, común, al igual que su origen anglosajón. Sobre todo, ambas obras están compuestas por una serie de artículos de diversas autoras, lo que impide una crítica pormenorizada de cada uno de ellos, si es que no se quiere cansar con exceso al posible lector. Me ha parecido conveniente presentar juntamente las reflexiones críticas sobre ambos, porque, mejor que detenerse en detalles, quizá sea más útil hacer algunas consideraciones sobre las líneas comunes que aparecen en ellas y que, quizá, resulten de un cierto interés. Me centraré, más bien, en los puntos relacionados con exégesis e interpretación de la Escritura.

El primero de ellos (a partir de ahora IF en estas líneas) es fruto de una colaboración expresa de las autoras para la elaboración de un solo volumen. Al no indicarse la fecha de la edición original sospecho que tiene ya algunos años de antigüedad. De hecho, la bibliografía citada no va más allá de 1985. Sus autoras, con excepción de una, trabajan en centros de diversas confesiones en Estados Unidos. Tiene tres partes sobre «conciencia feminista crítica», «el trabajo de las feministas» y «principios feministas críticos», respectivamente, dedicadas más bien a interpretaciones de pasajes de la Biblia o a principios hermenéuticos.

El segundo (TF, en adelante) más amplio, está formado por artículos publicados en diversas revistas desde 1979 a 1988. Están reunidos también en tres grandes apartados: «tradición bíblica y exégesis», «historia y tradición cristianas» y «consecuen-

cias prácticas». Las autoras son de procedencia británica y norteamericana a las que se añade una australiana. Los temas, como aparece en los títulos de las partes, desbordan lo bíblico para adentrarse en temas de teología especulativa, histórica y práctica/pastoral.

Tras superar dudas acerca de la conveniencia y oportunidad de una presentación más extensa de estas obras, me decido a ello aun cuando la tarea encierre algunos riesgos. Efectivamente, intentar debatir críticamente aspectos de la teología bíblica feminista no resulta hoy en día demasiado popular y, para muchos, tampoco es interesante. Hasta puede ser «políticamente incorrecto» (permítaseme el uso de ese ambiguo barbarismo importado). Para aclarar posturas dentro de lo posible quiero decir que soy decidido partidario de las reivindicaciones feministas en su conjunto, como creo ha de serlo cualquier teólogo —y aun persona— con alguna pretensión de sintonía con el tiempo presente y de ilustración. Lo cual no quiere decir que acepte, a carga cerrada y sin más, todo lo que se dice y hace en ese campo. Creo, por el contrario, que, precisamente en aras de fomentar cuanto de justo y necesario tienen esas posiciones, conviene establecer un debate con ellas, tal como ha de hacerse —y de hecho a menudo se hace— con otras líneas teológicas. No se ve que la mencionada impopularidad de las posibles críticas haya de establecer una patente de corso para ciertas afirmaciones. Se trata simplemente de aplicar a un campo algo espinoso principios científicos generales. Bien es cierto que, en esta crítica, se tropieza con la especial dificultad que presentan los partidarios de la hermenéutica de la sospecha radical, como luego habrá ocasión de mencionar. Pero vale la pena intentarla. Dicho todo ello, que confío no se tome como *excusatio non petita*, entro en el tema.

Para no alargar demasiado estas líneas es preciso aclarar que lo que aquí se dice se refiere a la línea del feminismo radical. En efecto, en estas dos obras, especialmente en TF, son notables las diferencias entre las aportaciones. Hay algunas de ellas que son susceptibles de las normales críticas. Básicamente son aceptables y las posibles discrepancias no revistan especial significación. Así, los artículos de corte histórico de R. Page, *La Biblia de la Mujer* de Elizabeth Cady Stanton; P. Tribble, *Hermenéutica feminista y estudios bíblicos*; K. Armstrong, *Los Hechos de Pablo y Tecla*; G. Lloyd, *Agustín y Tomás de Aquino*; E. Mc Laughlin, *Las mujeres, el poder y la búsqueda de la santidad en la cristiandad medieval*; M. Wiesner, *Lutero y la mujer: la muerte de las dos Marías*. Son enfoques feministas, críticos, objetivos, que hacen notar las enormes carencias y defectos de no pocas posturas teológicas y eclesiales en lo referente a las mujeres y lo femenino procedentes, a menudo, de filosofías superadas, como la aristotélica sobre este punto de la condición de la mujer. Enfoques aceptados con demasiado celeridad y sin someterlos a matización ninguna, con nefastas y empobrecedoras consecuencias para la teología y la vida eclesial tanto católica como, quizá, en mayor medida, para la no católica.

Algo parecido vale de otros artículos de corte más especulativo: R. Radford Rutherford, *Liberar a la Cristología del patriarcado*; S. Maitlan, *Modos de relación*; J. Morley, *La deseo con todo mi corazón*; G. Ramshaw, *Letras para el nombre de Dios y El género de Dios*. Dentro de lo complicado que es establecer un denominador común, puede decirse que estas aportaciones subrayan las influencias de determinadas mentalidades «androcéntricas» en formulaciones teológicas y proponen —a veces sin demasiado acierto— alternativas, insistiendo en algo tan obvio como que Dios no tiene sexo y es simplemente falso sacar conclusiones, como a veces se ha hecho, tomando demasiado literalmente su «maculinidad» en títulos simbólicos como «Padre». Quizá la insistencia en el rechazo de este título en concreto resulte molesta, dada la ligereza con que se hace. En efecto, se trata de un lenguaje sobre Dios que se

funda en tradiciones del propio Jesús (cf. «abbá») y que, parece, no puede desecharse fácilmente. Por otro lado, ¿no indica ese rechazo una cierta incompreensión del lenguaje simbólico? (Objeción que ha de hacerse a esos intentos, que ya caen en el ridículo, de traducir la Biblia evitando las simbologías de género/sexo.)

Varios de los artículos acerca de la ética y práctica son igualmente perfectamente debatibles: B. Harrison, *Ética cristiana para mujeres y otros extraños*; D. Hampson, *Lutero y el yo*; L. Russell, *Hogares de libertad*; M. Farley, *Ética feminista y bioética*; S. Mcfague, *La ética de Dios como madre, amante y amigo*; U. King, *Mujeres en diálogo: una nueva visión del ecumenismo*. Uno se pregunta, con todo, si cuando se habla de «la experiencia de las mujeres» no se cae en una simplificación y generalización excesiva, identificando ciertos puntos de vista con la experiencia general. Parece difícil una universalización válida en ese sentido —y en el contrario de «la experiencia del varón»— a partir de la cual se pudieran sacar conclusiones. Es cierto que hay algunos factores comunes en las experiencias vitales de los dos sexos/géneros, pero ¿hasta qué punto y en qué medida son utilizables sin más? No ha solido aceptarse como argumento científico «la experiencia de los varones». Por otra parte, cuando se habla del «cuerpo de la mujer», ¿no es atribuir demasiada importancia a factores biológicos, cayendo en una dicotomía entre cuerpo y alma que, por otro lado, se pretende superar?

En todo caso, son puntos discutibles dentro de un marco científico «normal».

Quiero señalar de manera especial que, en los artículos dedicados a textos bíblicos concretos, encontramos un panorama no muy diferente. S. Ringe trata de Mc 7,24-30 y su paralelo Mt 15,20-28, E. Schussler Fiorenza de Romanos 16 y A. West de 1 Corintios 6,12-7,39 en un modo perfectamente aceptable dentro de la comunidad científica (¡de ambos sexos!). Los «tics» feministas que tienen son del todo comprensibles y aportan perspectivas enriquecedoras.

Sin embargo..., otra cosa es cuando se entra en los planteamientos radicales que plantean problemas más serios.

La primera, y probablemente la más superficial de las cuestiones, es si esta temática, tal como aparece en algunas secciones de estas obras, tiene real interés en nuestros ambientes teológicos. No que los problemas mencionados en ellas no existan también aquí y ahora. Es más bien que el feminismo radical a ultranza parece que no ha tomado carta de ciudadanía general no sólo en la teología española sino europea. Existen afortunadamente cada vez más teólogas competentes —todavía insuficientes— que intervienen —aún no lo suficiente— en la vida eclesial y teológica. Pero los planteamientos radicales que aparecen en estos dos libros —y en otros— y que luego discutiremos, no han encontrado, a mi entender y en cuanto puedo juzgar, demasiada aceptación europea sino han sido superados en gran medida de una forma espontánea y útil. Todo ello en términos obviamente muy generales con las normales excepciones. Se han recogido y aprovechado, con matizaciones, muchas de sus aportaciones finales pero no se han compartido muchas elaboraciones. Y todo ello por buenas razones. No puedo librarme de la impresión, quizá no del todo justa, que esos planteamientos son más bien de allende el Atlántico o el Canal de la Mancha. Y, si bien, es cierto lo de la aldea global y que cuanto se da en la West Coast (California) y en el resto de los Estados Unidos acaba llegando hasta nosotros, no lo es menos que la conciencia crítica europea, así como su tradición científica y teológica, difieren notablemente de las norteamericanas. Con otras palabras, el mimetismo no es criterio alguno, como no lo es la importación acrítica que me sugiere algo parecido a un consumo de Coca-cola teológica. Así, en concreto, algunos de los casos que proponen como paradigmáticos en ciertos artículos de la mentalidad y situación de las que parte la interpretación feminista, son típicos de la historia norteamericana

(cf. IF 35-38 acerca de la aparición de la conciencia feminista negra). Otros en cambio no (cf. IF 125-139 sobre malos tratos a mujeres). En esta línea hay que subrayar la práctica total ausencia de bibliografía en lenguas diferentes del inglés y de referencias a cuanto no sucede dentro de los límites geográficos de Estados Unidos. No parece correcto aceptar una identificación no consciente de la «aldea global» con la «aldea norteamericana». Si algunas personas lo hacen, también es posible tomar distancia de esa actitud. Por ello, me pregunto sobre la utilidad de traducir obras de este cuño, aparte de la dar a conocer entre nosotros estas posturas.

Este cuestionamiento tiene especial vigencia en cuanto a los planteamientos hermenéuticos teóricos, sobre todo, en lo tocante a la interpretación bíblica, en la que me detengo particularmente.

La hermenéutica de la sospecha, ya mencionada, representa una dificultad especial común a todos los que emplean indiscriminadamente este método. Todos conocemos la razón que asiste a este planteamiento y cómo es preciso tener en cuenta las situaciones respectivas de los autores e intérpretes a la hora de enfrentarse con un texto. Pero, ¿es conveniente usar el principio de forma global y sin matizaciones?; ¿no conduce a callejones sin salida e imposibilita todo diálogo posterior? El machismo, patriarcado y mentalidad androcéntrica de muchos autores bíblicos, dicho en términos generales, es evidente, así como el de muchos lectores históricos de la Biblia. Una vez reconocido y corregido, hay que pasar adelante y avanzar, no insistiendo en algo tan obvio, lo que resulta pesado e inoperante. Pueden trazarse paralelismos con la aceptación de la esclavitud, la mentalidad sacral o bélica, particularista... de tantas páginas bíblicas y la actitud interpretativa que hemos de tomar ante ellas.

Se trata, en definitiva, de deslindar los condicionamientos culturales de los autores bíblicos sin asumílos como Palabra revelada. Tarea no fácil, pero imprescindible y que, de hecho, se ha realizado y se realiza en muchas ocasiones en los campos mencionados más arriba y en muchos otros.

Sin embargo, quizá más problemático sea el asumir como principios interpretativos fundamentales, dicho sin matizaciones, que «todo lo que niega, minusvalora o deforma la plena condición humana de las mujeres no es redentor», «la experiencia de las mujeres es una clave de la interpretación para la teología feminista» (IF p. 137), y mencionada más arriba, y que «el centro hermenéutico de la interpretación feminista bíblica es la iglesia de las mujeres (*ekklesia gynaiikon*), el movimiento de mujeres autoidentificadas y de varones identificados con las mujeres en la religión bíblica» (IF p. 151). De este último principio se sacan consecuencias como que «la *ekklesia* de las mujeres tiene la autoridad para elegir o para rechazar textos bíblicos» (IF p. 157).

Parecen claros los peligros de subjetivismo que se encuentran dentro de tales principios, que han tomado forma, en otras obras de esta corriente, en lo referente al canon bíblico.

Ciertamente este peligro no es exclusivo de esta línea interpretativa. Acecha también cuando se quiere distinguir los aspectos «culturales» humanos transitorios del «núcleo» revelado. Pero explicitarlo de forma tan clara lo acentúa.

Llama la atención, por otra parte, la ausencia, a mi juicio total, de temas hermenéuticos fundamentales como el de la lectura en el Espíritu (no he encontrado este último término en las dos obras), la inspiración, la tradición y otros parecidos.

Parece que el haber adoptado determinadas actitudes frente a los textos cambia no poco la interpretación. Es un presupuesto hermenéutico ordinario que merece una especial atención en este contexto. Así, el ya mencionado trabajo de Angela West sobre 1 Corintios 6,12-7,39 (TF pp. 107-116) sobre un autor, Pablo, que inmerecida-

mente, por cierto, no goza de buena reputación entre muchas feministas. La autora muestra cómo es posible leer a Pablo con una óptica feminista y positiva a la vez, si no se parte *a priori* de una actitud predispuesta en contra. Pero quede esto en pura sugerencia.

Hay, además, otro aspecto aún más serio: alguna feminista radical, Mary Daly en concreto, ha sacado la última conclusión de estas actitudes autoexcluyéndose del cristianismo (TF p. 251). Esta última obra ofrece un ejemplo de su postura, reproduciendo algunas páginas de uno de sus libros más significativos, llenas de ironía y rabia contenida (TF pp. 261-264). A ellas se contraponen otras, más ponderadas, de Beverly W. Harrison (TF pp. 267-292), que contiene una discrepancia razonada ante la posición anterior.

Todo lo expuesto no pretende —sería presuntuoso e inútil— una descalificación global de estos intentos, que tienen muchas posturas, razonamientos, actitudes, aportaciones... de gran utilidad y que fomentan una lectura más rica y completa de la Biblia. Es claro que destacar la opresión de muchas mujeres en la historia y en la actualidad, junto con otros muchos otros grupos humanos, y la necesidad de una liberación de todos ellos es algo necesario y aun imprescindible. Las críticas a toda opresión, androcéntrica o de cualquier otro tipo, han de ser siempre bienvenidas. Es significativo que, en el feminismo reciente, se haya alineado la tarea liberadora de la mujer junto a la de todos los grupos explotados y oprimidos, presentándose como una «sección» de la Teología de la Liberación. Quizá se haya caído en la cuenta de que, de este modo, se amplía la base para conseguir la finalidad pretendida sin ceñirse exclusivamente a los temas femeninos.

En este sentido, y dentro de las limitaciones señaladas, estas obras aportan algo positivo. Sólo sería de desear una mejor selección de ellas.

Como nota crítica final: la traducción no siempre es correcta. Ejemplos: «objetivación» en lugar de «objetivación», «evidencia» por «prueba», «contradictorio» por «contrario», no son versiones acertadas. Y menos aún decir «Julián de Noruega» por «Juliana de Norwich» o «thou» por «vos».—FEDERICO PASTOR-RAMOS.