

ÍNDICE

Siglas y abreviaturas	9
<i>Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer</i>	
Presentación	13
<i>Irmtraud Fischer - Mercedes Navarro Puerto - Jorunn Økland - Adriana Valerio</i>	
Introducción general: Mujeres, Biblia e Historia de la recepción. Un proyecto internacional de teología desde una perspectiva de género	39
I. LA BIBLIA HEBREA: UN LIBRO EN SINTONÍA CON SU ÉPOCA	
<i>Silvia Schroer</i>	
Las antiguas imágenes orientales como clave interpretativa de los textos bíblicos	69
<i>Carol Meyers</i>	
Arqueología. Una ventana abierta a la vida de las mujeres israelitas	99
<i>Sophie Démare-Lafont</i>	
Los derechos de las mujeres en los textos jurídicos del Antiguo Oriente Próximo	151
<i>Donatella Scaiola</i>	
Torah y canon: problemáticas y prospectivas	173
II. TORAH: TEXTOS DE MUJERES Y CUESTIONES RELEVANTES DE GÉNERO	
<i>Thomas Hieke</i>	
La genealogía como instrumento de representación histórica en la Torah y el papel de las mujeres en el sistema genealógico	193

<i>Mercedes Navarro Puerto</i> A imagen y semejanza divina. Mujer y varón en Gn 1–3 como sistema abierto	233
<i>Irmtraud Fischer</i> Significado de «los textos sobre las mujeres» en los relatos sobre los progenitores de Israel	287
<i>Jopie Siebert-Hommes</i> Las salvadoras del liberador de Israel. Doce «hijas» en Éxodo 1 y 2	329
<i>Ursula Rapp</i> Séfora. La desaparición de una esposa	347
<i>Mercedes García Bachmann</i> Miriam. Figura política de primer plano en el Éxodo	361
<i>Dorothea Erbele-Küster</i> Sexo y culto. «puro»/«impuro» como categoría relevante de género	403
<i>Karin Finsterbuch</i> Mujeres: entre «dependencia» y «autonomía». Aspectos relevantes de género en los textos legislativos de la Torah	433
<i>Andrea Taschl-Erber</i> Bibliografía	461
Índice de citas bíblicas	495

PRESENTACIÓN

Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer

El presente volumen es el primero de una serie de 22 textos publicados simultáneamente en español, italiano, alemán e inglés. Objetivo de esta colección es presentar una historia de la recepción de la Biblia focalizada sobre temas bíblicos que han tenido importancia en la cuestión de los géneros, ya sea sobre las figuras femeninas presentes en el texto sagrado, ya sea sobre las mujeres que a lo largo de los siglos han sido intérpretes silenciosas de la Biblia.

Entre los textos de los cinco libros que constituyen la Torah, las narraciones prehistóricas de la creación son de particular importancia, en la medida en que, hasta el momento presente, han influido en el ordenamiento de la relación entre mujeres y hombres, tanto en el cristianismo, como en el judaísmo. El papel de las mujeres en las genealogías del Pentateuco se muestra importante puesto que define el origen de Israel y de todo el pueblo, en una sociedad en la que la herencia se transmite del padre al hijo mayor.

Las historias sobre los ancestros de Israel y los sumarios colocados al inicio del libro del Éxodo representan el equivalente narrativo de los árboles genealógicos. Representan la historia conflictiva del pueblo de Israel y la de los pueblos vecinos, bajo la forma de historias familiares en las cuales se remiten nacimiento y paternidad, así como las tensiones entre hermanos, hermanas y padres.

Uno de los artículos del volumen está dedicado a Miriam, única profetisa presente en la Torah, que, junto con Moisés y Aarón, asume la guía del momento del Éxodo hacia la tierra prometida. Diversos artículos tratan cuestiones específicas, inherentes a la temática de género en relación con los textos jurídicos y las prescripciones culturales presentes en la Torah y en las leyes de los pueblos vecinos. La contribución arqueológica está centrada en la iconografía y presenta material pictórico del Antiguo Oriente, útil para una mejor ilustración de los textos de la Torah.

En este tipo de proyectos a gran escala, el primer volumen representa, por una parte, un modelo para los sucesivos pero, por otra, es también el «volumen de prueba» del cual se pueden extraer posibilidades de mejora para la redacción del resto de los volúmenes. Hemos intentado seguir los principios del proyecto e incluir en él la más amplia selección posible de colaboradoras, a tenor de los criterios de nacionalidad, lengua, sexo, y pertenencia a determinadas religiones y confesiones. El hecho de que Carol Meyers sea la única autora norteamericana y Thomas Hieke el único hombre con una participación en el volumen, no expresa tendencia alguna sobre una política de restricción ni falta de interés por parte de aquellos a quienes hemos invitado a participar, cuya negativa ha sido debida a problemas de agenda. Un ejemplo es el de Tikva Frymer Kensky, invitada por nosotras a colaborar, y prematuramente desaparecida. A pesar de la falta de equilibrio en la participación de mujeres y varones, así como en el reparto de las áreas geográficas y religiosas, podemos ofrecer un cuadro unitario de las aproximaciones relevantes en materia de género respecto a la Torah y a su contexto socio-histórico originario, todo ello gracias a las contribuciones provenientes de diez naciones diferentes. A todas las participantes queremos agradecer su efectiva colaboración.

También queremos expresar nuestra gratitud a quienes, mediante su contribución financiera, han hecho posible la edición de este volumen. En primer lugar, la Fundación Pasquale Valerio para la Historia de las Mujeres, las religiosas de Mary Word (IBVM) de la Provincia española, la Región de Steiermark, y el Ayuntamiento y la Universidad de Graz. Nuestra gratitud se dirige también a las cuatro editoriales que han aceptado asumir y llevar a cabo nuestro proyecto y las cuales, a través de sus ventas, contribuirán en el futuro al sostenimiento de la Obra. Una palabra de agradecimiento particular a Jürgen Schneider, de la editorial Kohlhammer-Verlag, por su asesoramiento en la redacción de los contratos.

Agradecemos, igualmente, la preciosa colaboración de la Dra. Andrea Taschl-Erber en esta edición, razón por la cual aparece sumada al nombre de las editoras. En este mismo sentido expresamos nuestra gratitud al Dr. Antonio Perna por su valiosa ayuda al poner en contacto a traductores y coordinadoras, y a Puy Ruiz de Larramendi por su revisión del texto español de parte de la editorial Verbo Divino, que tan generosamente ha acogido la presente colección.

INTRODUCCIÓN GENERAL

MUJERES, BIBLIA E HISTORIA DE LA RECEPCIÓN.

UN PROYECTO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Irmtraud Fischer - Mercedes Navarro Puerto
Jorunn Økland - Adriana Valerio

La idea de este gran proyecto ahonda sus raíces en la experiencia de la ESWTR (Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica), nacida en Suiza en 1986, que cuenta hoy con más de seiscientas estudiosas y de la cual la austríaca Irmtraud Fischer (2001-2003) y la italiana Adriana Valerio (2003-2007) han sido presidentas.

En diciembre de 2004 ambas teólogas, siguiendo un recorrido común, decidieron dar comienzo a un coloquio de investigación de género en el «Centro per le Scienze Religiose di Trento», e impulsar un proyecto que, a través de los vínculos entre Biblia, historia del arte, filosofía y literatura, permitiera no sólo incluir el mayor número posible de estudiosas, sino también vincular mejor en red los resultados de la investigación teológica de género en Europa. Fischer y Valerio, en efecto, advertían sobre la urgencia de dar voz y fuerza a los estudios de las teólogas, a menudo desconocidos para las mismas expertas en el campo, ya sea por los obstáculos de los ambientes académicos y eclesiásticos, o, sobre todo, por las dificultades debidas a las diferencias lingüísticas, de mentalidad y de investigación¹. Por estos motivos, por el deseo de implicar al mayor número posible de estudiosas, del campo exegético e histórico, y la necesidad de cubrir en grado máximo el perfil lingüístico y la

¹ Estas diferencias se manifiestan también en la personalidad de las directoras de la Obra y, lógicamente, se advierten en sus contribuciones concretas, con diversos horizontes de pensamiento, tradición e investigación.

distribución editorial de la Obra, fueron incluidas otras dos teólogas: la española Mercedes Navarro Puerto, especialista en exégesis y en psicología de la religión, profesora en esos momentos de la U. P. de Salamanca, y la noruega Jorunn Økland, entonces docente de Nuevo Testamento en Oxford.

He aquí cómo las cuatro coordinadoras de la Obra *La Biblia y las Mujeres* se han encontrado, unidas por el común interés por la Biblia y su «historia de los efectos», dando inicio en Nápoles, en diciembre de 2006, a una primera cita que convocó a gran parte de las editoras de los volúmenes previstos.

1. DESCRIPCIÓN DEL PROYECTO

1.1. *Un gran proyecto para la creación de una red internacional de carácter plurilingüístico*

El proyecto se adentra en un territorio científicamente nuevo, tanto por la exigencia de llevar a cabo el trabajo de investigación exegética y de *historia de la recepción* desde una perspectiva feminista, como por su talante de proyecto de cooperación internacional plurilingüístico.

Las coordinadoras de la Obra han confiado la edición de los volúmenes concretos a señaladas estudiosas en el ámbito internacional dentro de las respectivas áreas temáticas. A ellas ha sido confiada la tarea de ponerse en contacto con investigadoras e investigadores que se hayan distinguido, a través de sus propias publicaciones, en el sector de su competencia. La elaboración de cada volumen se lleva a cabo, aproximadamente, durante año y medio, en el que tienen lugar una serie de debates que preceden a la publicación, los cuales permiten discutir críticamente cada contribución, garantizando, así, la calidad de los artículos e incrementando la red de intercambios sobre las temáticas de género entre estudiosas pertenecientes a comunidades científicas de los diversos contextos culturales.

La Obra es publicada, contemporáneamente, en cuatro lenguas: español, inglés, italiano y alemán; decisión ésta fruto de intensa discusión. Si, en efecto, al comienzo estábamos de acuerdo en que era suficiente una única publicación en inglés, después nos dimos cuenta de la importancia de las traducciones, al menos en las lenguas donde mayormente se ha desarrollado una intensa investigación de género, a pesar de que el trabajo de traducción constituye el coste más oneroso del proyecto².

² Expresamos nuestro agradecimiento a la *Fondazione Pasquale Valerio per la Storia delle Donne* porque, a través de su fundador Francesco Valerio, ha hecho posible el sostenimiento y la realización de este proyecto. Las editoriales implicadas son Editorial Verbo Divino para España, Il Pozzo di Giacobbe para Italia, Kohlhammer para el área de lengua alemana y SBL/Brill para la anglófona.

No pudiendo, por evidentes motivos económicos, publicar los volúmenes en otras lenguas, hemos buscado la colaboración, allí donde hubiera las necesarias competencias, de estudiosas y estudiosos procedentes también de otros países como Francia, Noruega, Grecia, Países Bajos, etc.

1.2. *Un proyecto histórico-teológico e histórico-cultural*

Todo proyecto, incluso dentro de un contexto científico, se encuentra lógicamente limitado desde el punto de vista geográfico, histórico y sociológico. No obstante, las cuestiones que pone de relieve el proyecto *La Biblia y las Mujeres* no se encuentran limitadas a un concreto ámbito espacial, temporal y social.

1.2.1. *Un proyecto internacional de historia de la teología occidental*

Incluso habiendo focalizado el proyecto, desde el principio, en la investigación teológica europea de mujeres, tenemos en cuenta su inserción en una red internacional más amplia. En efecto, si se pretende hablar de *cultura occidental* no se puede prescindir de las investigaciones de la última mitad del siglo xx llevadas a cabo en Norteamérica y en América Latina, ni se puede excluir a estudiosas de fama mundial en el campo de los estudios de género. Se dedicará, por tanto, una atención *global* a los estudios de los últimos cien años. Somos conscientes, no obstante, de que la *globalidad* es una palabra «talismán» de nuestros días, difícil asimismo en el ámbito científico, pues también ella, en cuestiones concretas, sólo puede concebirse desde un punto de vista local o parcial. Quien no sea consciente de ello corre el peligro de convertirse en víctima –y protagonista– de una nueva forma de colonialismo.

Por su origen histórico, *La Biblia y las Mujeres* es una obra dirigida por cuatro teólogas cristianas, de área católica y protestante, procedentes de diferentes tradiciones lingüísticas y científicas. Al mismo tiempo, sin embargo, el proyecto se encuentra en el horizonte de una especie de *gran ecumene* con la intención de posibilitar la colaboración entre todas las confesiones cristianas, sin dejar de lado al judaísmo.

Subrayamos, a este respecto, la presencia de tres volúmenes reservados a la historia de la recepción de la Biblia Hebrea (BH) en el judaísmo, que motivan la elección operada a favor de la división del *canon* y de la secuencia de los libros tal y como se encuentran en la BH. Hemos confiado las cuestiones judías de toda la Obra a la experta americana Adele Berlin. A ella se unirán otras estudiosas pertenecientes al mismo ámbito cultural, bien como coordinadoras de volúmenes, bien como autoras de artículos específicos. Todo ello con el fin de prestar mayor atención no sólo a los diversos ámbitos lingüísticos, sino también a las diversas religiones de pertenencia.

Para la realización del proyecto también hemos pedido colaboración a estudiosos varones que, situados ante las cuestiones de género, aportan elementos relevantes a la investigación. Todo ello indica que hemos buscado el equilibrio en todos los aspectos a la hora de proyectar los volúmenes, desde los lingüísticos a los religiosos, pasando por los de género.

1.2.2. *El Libro de la cultura occidental como objeto de la investigación*

La Biblia, en efecto, es considerada «el» Libro de la cultura occidental. Ningún otro escrito ha tenido un influjo tan grande como la Biblia, que, en su mayor parte, hunde sus raíces en los propios orígenes judíos y en las culturas que se asomaban a la cuenca mediterránea.

Este libro ha tenido enormes efectos sobre la historia de la humanidad, desde la ética al derecho, pasando por la filosofía y el arte. Cada generación, cada país y cada época, actualiza, por ello, aspectos diversos del potencial significado del texto, formando una *historia de la recepción* extraordinariamente variada. Ciertos modos de recepción del texto bíblico pueden parecer «curiosos»; otros, en cambio, han marcado magistrales momentos de interpretación. Un dato constante, relativo a casi todas las épocas y diferentes contextos, es que la recepción de las mujeres ha sido cuantitativamente minoritaria, y sus tradiciones, en la mayor parte de los casos, marginadas o completamente ignoradas. Del mismo modo, cuando surge una interpretación tan fulminante de la Biblia como la de Christine de Pizan en su obra *La ciudad de las damas*³, a pesar de encontrar tanta oposición por parte de sus contemporáneos, permanece presente durante mucho tiempo en el ámbito de la discusión cultural y exegética para ser, después, deliberadamente olvidada, y nuevamente recuperada por las estudiosas feministas.

1.2.3. *La historia de las mujeres como parte integrante de la historia y no como un capítulo más*

Este proyecto de investigación se ha marcado el objetivo de recuperar la recepción de las mujeres, normalmente descuidada por la tradición masculina o, a veces, conocida solamente en el ámbito local y de especialistas. Es claro que no se pretende escribir una especie de *historia compensatoria*. La interpretación de la Biblia por parte de las mujeres y la lectura de textos bíblicos femeninos no representan ninguna compensación de una visión general llevada

³ Uno de los proyectos de historia de la exégesis está representado por los 21 volúmenes de la colección dirigida por Giuseppe BARBAGLIO, *La Bibbia nella Storia* (Bologna: Dehoniane, 1985-2006), cuyo último volumen, dedicado a las mujeres y la Biblia, está coordinado por Adriana VALERIO (ed.), *Donne e Bibbia. Storia ed Esegese* (Bologna: Dehoniane, 2006). Sobre el tema de la exégesis feminista puede verse Adriana VALERIO, Francesco SANTI y Claudio LEONARDI (eds.), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne* (Firenze: Il Galluzzo, 2002).

a cabo por siglos y siglos como «His-story»⁴. Sin embargo, lo cierto es que dicha historia constituye sólo la mitad del material importante y debe ser reescrita desde sus fundamentos: la historia de la recepción debe considerarse como historia general siempre y cuando no excluya uno de los sexos biológicos, que, considerado tradicionalmente insignificante, representa nada menos que la mitad de la historia de la humanidad. Forma parte de nuestra finalidad no relegar el proyecto a ningún tipo de investigación aislado, sino insertarlo en la evolución actual de la investigación histórica, proporcionando algunos materiales de archivo descuidados imperdonablemente hasta ahora, para mostrar cuestiones relevantes de género y de hermenéutica, con el fin de favorecer un indispensable proceso de inculturación en las comunidades religiosas.

1.2.4. *La inculturación de la Biblia en las sociedades con democracia de género*

Hasta el día de hoy el fundamento teológico que ha legitimado la condición de desigualdad de los géneros, en algunos contextos culturales y religiosos, ha estado basado sobre textos bíblicos y sobre la Tradición. Sin embargo, nada más afianzarse los estudios bíblicos, ha quedado claro que la Escritura no puede convertirse en un pretexto que sostenga la represión o la marginación de las mujeres. Podría entenderse, en todo caso, en referencia a algunos textos concretos. Es un hecho que, allí donde se ha perdido la legitimación bíblica, quienes rechazan la igualdad de género y la preeminencia del género masculino apelan al «peso de la Tradición», que, en numerosos casos, acaba siendo mucho más fuerte y autorizada que los mismos textos de referencia. No hay más que pensar en la interpretación de los relatos de la creación y la caída (Gn 1–3).

El desarrollo comprensivo de la Tradición, que en el judaísmo y en algunos contextos cristianos es un elemento integrante de la Revelación, resulta sin embargo demasiado poco explorado como para poder formular contraargumentos sólidos que permanezcan estables en el curso de la historia. Bajo este aspecto, el proyecto *La Biblia y las Mujeres* puede entenderse como parte reciente de la *historia de la recepción* que intenta actualizar la Biblia y su historia de la interpretación para una sociedad con una democracia de género. En este sentido, el proyecto debe ser considerado como un intento de inculturación que evalúa las posibilidades de una antropología bíblicamente funda-

⁴ Con un feliz juego de palabras, que permite la lengua inglesa, se pretende subrayar la manera en que la historia se ha centrado en el varón (*his-story*) y no en la mujer (*her-story*). Esta reflexión data de los comienzos de la misma teología feminista. Sobre esta cuestión cf. Charlotte METHUEN, «Stranger in a Strange Land: Reflections on History and Identity», *Feministische Zugänge zu Geschichte und Religion* (eds. Angela Berlis y Charlotte Methuen; Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 8; Lovaina: Peeters, 2000), 41-68.

mentada y teológicamente respetuosa con los géneros, afrontando de modo crítico tanto las Escrituras como la Tradición. Subrayamos, además, que no todas las Iglesias asignan el mismo valor a Escritura y Tradición. El protestantismo, que no ha elaborado un concepto de «tradición» tan definido como el catolicismo, la rechaza, por ejemplo, como autoridad indiscutida. Los intérpretes autorizados del protestantismo que proclaman su estrecha adhesión a la *sola Scriptura* han interpretado la Biblia de maneras radicalmente diferentes y ello depende de los contextos históricos en los cuales han vivido ⁵.

1.2.5. Ninguna pretensión de exhaustividad enciclopédica

La Biblia y las Mujeres es un proyecto ambicioso de colaboración internacional, no sólo porque intenta afrontar las cuestiones relativas al texto sagrado, sino porque se propone analizar las consecuencias de su interpretación en toda la historia de Occidente.

Por este motivo, dedicamos cinco volúmenes enteros a la Biblia. De ellos, tres a la Biblia Hebrea (Antiguo Testamento) y dos al Nuevo Testamento. Los otros volúmenes, en cambio, intentan ofrecer una amplia y detallada historia de la exégesis desde el siglo II hasta nuestros días. Tal ambición queda explicitada en el subtítulo «enciclopedia», que aparece en las ediciones en lengua alemana e inglesa, intentando dejar claro, sin embargo que, más que a una verdadera y auténtica ambición enciclopédica, el término se refiere al intento del estudio histórico de dar *unidad* al tema en cuestión. Los volúmenes concretos no van a recopilar todas las interpretaciones de la Biblia de una época ni tendrán la pretensión de indagar geográficamente en todos los focos de interpretación. El nombre de «enciclopedia» expresa el concepto general que se encuentra en la base de la formación de los diferentes volúmenes, es decir, que no deben entenderse como una serie de artículos feministas sobre el tema ⁶. La Obra no es ni un diccionario integrado por la presencia de algunas figuras bíblicas femeninas ⁷, o de exegetas ⁸, ni una colección que quiere visi-

⁵ En relación con las mujeres, véase Jorunn ØKLAND, «Donne interpreti della Bibbia nella tradizione protestanti», en Adriana VALERIO, *Donne e Bibbia*, 99-116; también EADEM, «Nature, Revelation and Gender Hierarchy in Paul and his Early Modern Interpreters», en Kari BØRRESEN y Sara CABIBBO (eds.), *Gender, Religion, Human Rights in Europe* (Roma: European Science Foundation/Herder, 2006), 31-48.

⁶ Cf. Athalya BRENNER (ed.), *The Feminist Companion to the Bible I-II* (18 vols.; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-2001).

⁷ Cf. Carol MEYERS, Toni CRAVEN y Ross S. KRAEMER (eds.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

⁸ Los volúmenes coordinados por Elisabeth GÖSSMANN, *Das wohlgelehrte Frauenzimmer* (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, 8 vols.; München: Iudicium, 1984-2004), están dedicados a mujeres concretas que han interpretado la Biblia.

bilizar a las mujeres de la Biblia, leídas desde una perspectiva de género⁹, ni se trata de un comentario feminista de la Biblia que brinde información acerca de la *historia de los efectos*¹⁰, y ni siquiera es una historia de la recepción de las figuras bíblicas femeninas¹¹. Se pretende mostrar, sobre todo, de modo ejemplar, la historia comprensiva de la Biblia y de su interpretación en referencia a las mujeres y a las cuestiones consideradas más relevantes en el contexto de género.

1.2.6. *La recepción de la Biblia es más que recepción de la exégesis*

La recepción de la Biblia no tiene lugar solamente en las aulas donde se enseña teología. Encontramos una influencia semejante o mayor en todas las formas del arte: la pintura, la escultura, la música y la literatura. Los textos bíblicos han constituido una especie de *código cultural* que ha permeado todos los aspectos de la cultura occidental. Por ello para cada época está prevista una sección iconográfica. Los volúmenes dedicados a la Biblia destinarán, preferentemente, un capítulo a la arqueología, mientras que los dedicados a la historia integrarán un estudio de *la historia de los efectos* en el arte, la literatura o la música. La supervisión en materia de historia del arte se le ha confiado a la española María Leticia Sánchez Hernández, doctora en la materia y actual conservadora de museos de Madrid, y a la americana Heidi Hornik, especialista en el sector. En lo que respecta a la literatura, el proyecto ha sido confiado a la competencia de la estudiosa alemana Magda Motté.

⁹ En las cuatro lenguas existen colecciones de este tipo. En el área alemana señalamos el trabajo en 2 vols. de Eva Renate SCHMIDT, Mieke KORENHOF y Renate JOST (eds.), *Feministisch gelesen. Ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste* (2 vols.; Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1988-1989). En español pueden verse los diferentes volúmenes de la colección «En clave de mujer» (24 vols., ed. Isabel GÓMEZ-ACEBO; Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997-2009) y las publicaciones de «Aletheia» (5 vols., ATE [Asociación de Teólogas Españolas]; Estella: Editorial Verbo Divino, 2006-2009), y Mercedes NAVARRO y Pilar de MIGUEL (eds.), *Diez palabras clave en teología feminista* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2004).

¹⁰ Cf. Carol A. NEWSOM y Sharon H. RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary: Expanded Edition with Apocrypha* (Louisville-Westminster: John Knox Press, 2003); cf. también Louise SCHOTTROFF y Marie-Theres WACKER (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007). Todas estas obras constituyen una verdadera mina para este proyecto.

¹¹ Cf. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2007) y John L. THOMPSON, *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation* (Oxford Studies in Historical Theology; Oxford: Oxford University Press, 2001). Para el área italiana destacamos los textos de Andrea MILANO (ed.), *Misoginia: La donna vista e malvista nella cultura occidentale* (Roma: Dehoniane, 1992), e ÍDEM, *Donne e amore nella Bibbia: Eros, agape, persona* (Bologna: Dehoniane, 2008); estos volúmenes, sin tener una perspectiva feminista, entran en la dialéctica de la temática con una mirada a la cuestión femenina bíblica e histórica.

Las contribuciones son elaboradas de modo riguroso bajo el perfil histórico. Tras la seriedad de la orientación científica de la lectura de los textos filológicamente correcta, estas contribuciones tienen en cuenta los trabajos de mayor relieve, prestando especial atención a los elaborados por mujeres. Se trata de ofrecer un producto de alta divulgación. Por ello, con la pretensión de garantizar un fácil acceso de los resultados de la investigación especializada a un público más amplio, se pide a las colaboradoras y colaboradores que utilicen un lenguaje sencillo, comprensible y fluido.

1.3. *Un proyecto de investigación feminista y de género*

La religión es un factor central que a lo largo de los siglos ha influido decididamente en las relaciones entre hombres y mujeres e influye todavía en una sociedad secularizada como la nuestra. La Biblia, como texto canónico de las religiones predominantes durante diferentes épocas, ha marcado no sólo la formación de las relaciones sociales, sino también la legislación, la formulación de las normas morales y las cuestiones filosóficas de gran parte de la cultura occidental.

1.3.1. *La Biblia nació en una sociedad patriarcal*

Tanto los textos bíblicos como su interpretación no pueden ser mirados como un bloque de granito bajado del cielo. Pertenecen a un contexto cultural concreto. Si pretendemos hacer una *historia de la recepción* debemos tener en cuenta este contexto cultural. Cada artículo, por tanto, pondrá de relieve las condiciones de vida de las mujeres y de los hombres en las diferentes épocas y en los contextos vitales de cada uno de los países, las normativas jurídicas y las cosmovisiones antropológicas y filosóficas.

La Biblia y su interpretación son instrumentos de transmisión de un mensaje dirigido a los humanos de un determinado periodo histórico, de modo que una y otros han de ser considerados hijos de su tiempo.

La Escritura hunde sus raíces en el ámbito de una cultura patriarcal que no discriminaba sólo por la pertenencia a uno de los géneros, sino también sobre la base de otros factores sociales¹²:

¹² Elisabeth Schüssler Fiorenza ha desarrollado estos criterios para una teología de la liberación. Cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Zu ihrem Gedächtnis...: Eine feministisch-theologische Rekonstruktion christlicher Ursprünge* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²1993) 62 (trad. española, *En memoria de ella*; Bilbao: DDB, 1987). Se pueden encontrar explicaciones a la tabla siguiente en Irmtraud FISCHER, «Was kostet der Exodus? Monetäre Metaphern für die zentrale Rettungserfahrung Israels in einer Welt der Sklaverei», *Jahrbuch für Biblische Theologie* 21 (2006) 25-44, sobre todo en p. 29.

CRITERIOS PARA UNA DEFINICIÓN DE LA CONDICIÓN SOCIAL EN LA SOCIEDAD PATRIARCAL DEL ANTIGUO ORIENTE		
CRITERIO	POSITIVO	NEGATIVO
<i>Estado del ciudadano</i>	Libre	No libre
<i>Género</i>	Masculino	Femenino
<i>Edad libre</i>	Adulto	Joven
<i>Edad no libre</i>	Joven	Adulto
<i>Condición económica</i>	Rico	Pobre
<i>Condición étnica</i>	Local	Extranjero
<i>Religión</i>	Dominante	Extranjera/desviada
<i>Estado psicológico</i>	Sano	Enfermo/discapacitado

En cuestiones de determinación del estado social de los individuos, la cultura del Antiguo Oriente y también en la Antigüedad se funda sobre la división de la sociedad en personas libres y esclavas. Mientras que los sujetos libres gozan de determinados derechos garantizados por la ley, a los esclavos, tratados sobre la base del derecho de propiedad, el dueño podía concederles algún que otro derecho. Las mujeres, como los niños, están subordinadas al padre y, después de su muerte, al hermano mayor o, en el caso de estar casadas, al marido. Patriarcado, sin embargo, no significa simplemente dominio masculino. Es mucho más: hay que considerarlo como una pirámide social jerárquica en la que las mujeres libres se encuentran, obviamente, en un nivel social más bajo respecto a los hombres. En tales sociedades la ancianidad constituye un valor discriminante positivo, pues confiere autoridad sobre la juventud. Este aspecto, sin embargo, no es importante en el caso del patriarca: normalmente el hombre más anciano gobernaba la familia, pero, en caso de muerte precoz del patriarca, ese rol podía ser desempeñado por un joven. Solamente para los esclavos la edad constituye un elemento negativo discriminante, ya que con la edad su capacidad productiva va en disminución.

La religión es, sin duda, un factor social de primera instancia. Puede constituir un criterio negativo si se trata de una religión extranjera o desviada dentro de un ordenamiento determinado de los símbolos. Junto con la pobreza, la condición de extranjero queda, de hecho hasta el día de hoy, como un criterio negativo para la mayor parte de las sociedades.

Para concluir, subrayamos que el *estatus económico* ha sido siempre un factor dominante en la valoración de los individuos. Sobre esta base, de hecho, siempre ha sido posible ejercer un dominio más o menos fuerte sobre los otros.

1.3.2. *Los textos bíblicos son tanto descriptivos como prescriptivos*

La interacción de la postura teológica e ideológica en *la historia de la recepción* conlleva prestar una atención especial a las relaciones entre los géneros y al estatuto social *de los géneros*. Los textos presentes en este proyecto no se presentan como simples estudios descriptivos del modo de vivir de las mujeres, sino que pretenden estimular una realidad prescriptiva¹³. Para mejorar las condiciones de vida reales y poder comprender mejor las diferencias entre los diversos mundos, cristiano, judío y otros, son fundamentales las confrontaciones histórico-culturales. Además, necesitamos verificar todas las expresiones culturales del tiempo a fin de poder mostrar las huellas de una eventual «pérdida» de la tradición o de una inversión de la misma.

2. QUIEN SE OCUPA DE LA BIBLIA DEBE AJUSTAR CUENTAS CON EL CANON

La Biblia y las Mujeres se presenta como un proyecto histórico desde el mismo momento en que está interesado tanto en la historia de los orígenes de los textos sagrados, como en la historia de la recepción, mucho más cuando se trata de una perspectiva feminista.

La primera cuestión que surge es la relativa al canon¹⁴, lista de textos sagrados y vinculantes para la comunidad creyente.

¹³ La problemática ya ha sido afrontada por Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*.

¹⁴ El artículo de Donatella Scaiola, presente en este volumen, describe detalladamente qué es el *canon*, cómo se originaron las diversas formas canónicas y qué papel desempeñan en la investigación actual.

2.1. *Por qué un proyecto histórico-feminista acepta el concepto de un canon ya definido*

Desde sus comienzos, la teología feminista se ha interrogado sobre la aceptación de un canon bíblico definido, puesto que los escritos, considerados sagrados y vinculantes, han sido elaborados y transmitidos en contextos androcéntricos.

2.1.1. *Apertura del canon, ¿sí o no?*

La actual investigación demuestra cada vez con mayor claridad que el cristianismo primitivo constituye un movimiento bastante más multifacético de lo que se había pensado hasta ahora. Han existido muchos pequeños grupos y sectas que también han dejado huellas a través de documentos escritos, muchos de los cuales no han entrado en el canon.

Se podría discutir sobre el hecho de que los textos seleccionados para el Nuevo Testamento han visto la luz, en un breve arco temporal, desde un relativamente estrecho *filón* del cristianismo primitivo¹⁵, y que estos sumarios informan sobre modelos de género mucho más escasos de lo que podamos encontrar en la BH.

El concepto de canon hace referencia a la comunidad social del tiempo, gracias a la cual hemos recibido estos textos hasta hoy sin ruptura de la tradición y sin alteración alguna. El canon, como principio de selección de los escritos en el estadio de su constitución, no tenía el peso adquirido progresivamente con el paso de los siglos. En efecto, en el tiempo de su redacción no se había decidido todavía qué debía formar parte de los textos sagrados, qué no y qué grupo comunitario podía aprobar los propios textos en cuanto *textos sagrados*¹⁶. La elección de un canon definitivo al cual no se puede añadir ni quitar nada (cf. Dt 4,2; 13,1) implica la exclusión de textos análogos redactados en el mismo período en el que, sin embargo, no les era reconocida la máxima dignidad. Tales decisiones de definición de canon cristiano reflejan las constelaciones de poder en las respectivas comunidades religiosas y la reducción de la participación femenina en las comunidades del cristianismo primitivo.

¹⁵ Bart D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1996); ÍDEM, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Karen L. KING, *What Is Gnosticism?* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2005).

¹⁶ Para una categorización de los escritos sagrados y canónicos cf. Maurice HALBWACHS, *Das kollektive Gedächtnis: Mit einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Heinz Maus* (Fráncfort del Meno: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1991); cf. también Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Múnich: C. H. Beck, 1997), 103-129, monografía muy importante para los estudios en lengua alemana.

En las últimas décadas, Elisabeth Schüssler Fiorenza ha impulsado insistentemente la «apertura» del canon, que permita, por un lado, acoger textos favorables a las mujeres y, por otro, rechazar textos misóginos¹⁷. En lo que respecta a los escritos de la BH, no es posible localizar un proceso análogo de marginación, probablemente a causa, incluso, del hecho de que la redacción de los escritos hebreos después del 300 a.C. es cada vez más rara o es interrumpida a favor de los textos griegos. Sin embargo, en la época helenística tardía, el libro de *Ester* no origina ningún proceso análogo. Por el contrario, los libros de las mujeres de la BH, *Rut* y *Ester*, de origen posexílico, podían ser considerados como continuación extracanáónica del libro de *Judit*, texto influenciado por una figura femenina dominante. Una apertura del canon en referencia a la BH no tendría los mismos efectos positivos hacia las mujeres que en el caso de los escritos del Nuevo Testamento.

2.1.2. *El todo, más que la suma de las partes*

La aceptación del concepto de canon es importante porque se trata de textos que han llegado a ser relevantes en el sentido de *recopilación* y no en el del acto de su estadio de composición preliminar.

El ordenamiento de todo el material presente en un determinado período histórico, en la secuencia temporal de su historia de formación, sería un intento difícil de lograr¹⁸. Así, para la Torah, sobre cuyo origen e historia de formación hay actualmente tantas hipótesis divergentes, sería inconcebible, en el actual estado de la investigación, establecer un criterio histórico relativo al orden de los textos contenidos en ella¹⁹. Incluso si en algunos volúmenes se tratan temas presentes en contextos históricos iguales (por ejemplo, hay escritos judíos del período helenístico que se encuentran tanto en el canon como en los apócrifos), se dedica una especial atención a los escritos considerados canónicos, porque solamente ellos han llegado a ser normativos y vinculantes hasta el día de hoy y no sólo en los contextos religiosos.

¹⁷ Este deseo se expresa en todos sus escritos. Véase, sobre todo, Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Searching the Scriptures: Volume One: A Feminist Introduction* (Londres: SCM Press Ltd, 1994); EADEM (ed.), *Searching the Scriptures: Volume Two: A Feminist Commentary* (Londres: SCM Press Ltd, 1995), particularmente EADEM, «Introduction: Transforming the Legacy of *The Woman's Bible*», *ibid.*, 1-24; en especial 8-11.

¹⁸ Cf. Claudio MORESCHINI y Enrico NORELLI, *Handbuch der antiken christlichen Literatur* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007).

¹⁹ Así, el intento de Hanns-Martin LUTZ, Hermann TIMM y Eike Christian HIRSCH, *Altes Testament: Einführungen, Texte, Kommentare* (Múnich: Piper, ⁸1992), o el comentario de Hermann GUNKEL, *Genesis* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁹1977), que ordena la secuencia de los textos bíblicos según la estratificación de las fuentes.

2.2. *Un proyecto contra una tradición de investigación agravada por el antijudaísmo*

Nacido en el seno de una asociación de teólogas europeas, el proyecto internacional *La Biblia y las Mujeres* está dirigido por teólogas cristianas pertenecientes al mundo académico. Aunque es cierto que la matriz cristiana ha hecho que «la Biblia» haya sido definida como *Sagrada Escritura* dividida en dos partes, subrayamos que las coordinadoras han decidido tener como referencia la secuencia canónica de los libros individuales tal y como ha sido prevista por la BH (operación ésta que no ha sido precisamente fácil)²⁰, decisión que necesita una aclaración.

Si bien la Obra proviene de un contexto cristiano, es inevitable, para un proyecto teológico de planteamiento histórico-cultural, considerar también la historia de la interpretación judía, no sólo por la notable influencia ejercida sobre la historia cultural del cristianismo, sino también porque ha sido poco considerada, sobre todo por las teologías universitarias cristianas, las cuales, en el último siglo, han favorecido el desarrollo de la tradición de investigación histórico-crítica. Allí donde la recepción judía converge en los estudios, es recuperada, en el mejor de los casos, como fotograma negativo destinado a ser contrapunto de la luminosa tradición cristiana²¹, mientras que, en el peor de los casos, es tomada en consideración solamente para dar voz a una perspectiva antijudía.

Lo mismo se puede afirmar de la exégesis feminista de la primera ola: la interpretación judía ha sido utilizada como «prueba» de que el cristianismo primitivo fue más favorable a las mujeres que el judaísmo contemporáneo²². Un doloroso proceso de introspección y toma de conciencia ha conducido a la mayor parte de las teólogas cristianas a un replanteamiento, de modo que, en muchos ambientes, se ha instaurado un diálogo fecundo, a pesar de resultar todavía delicado. *La Biblia y las Mujeres* se incluye dentro de este indispensable proceso de comprensión, desde el momento en que el cristianismo tiene su origen en el judaísmo. Este diálogo se desarrolla, sin embargo, sobre una cresta, puesto que la investigación judía en los últimos doscientos años ha intentado defenderse de un «abrazo» demasiado apretado por parte del

²⁰ Peter BRANDT, *Endgestalten des Kanons: Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131; Berlín: Philo, 2001).

²¹ Una referencia clásica al respecto es Hermann L. STRACK y Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (4 vols.; Múnich: Beck, 1922-1928).

²² Cf. Leonore SIEGEL-WENSCHKEWITZ, *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt: Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte* (Kaiser Taschenbücher 29; Múnich: Chr. Kaiser, 1988), y Katharina VON KELLENBACH, *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings* (Atlanta: Scholars Press, 1994); Judith PLASKOW, «Christian Feminism and Anti-Judaism», *Cross Currents* 33 (1978) 306-309; EADEM, «Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy», *Nice Jewish Girls. A Lesbian Anthology* (ed. Evelyn Tornton Beck, Nueva York: The Crossing Press Trumansburg, 1982), 298-302; Annet DAUM, «Blaming the Jews for the Death of the Goddess», *Lilith* 7 (1980) 12-13.

cristianismo. El intento de integrar la interpretación judía en un contexto predominantemente cristiano nos coloca, efectivamente, ante el peligro de monopolizar el judaísmo por parte de los cristianos. Conscientes de esta difícil situación de partida, las directoras de *La Biblia y las Mujeres* han decidido, a pesar de todo, tomar este camino, con la convicción de que el valor añadido de un diálogo intenso, que considera tanto la prioridad temporal como la histórico-crítica de la BH, contrapesa los numerosos riesgos.

2.3. *¿Un orden judío del canon en un contexto predominantemente cristiano?*

Quien trabaja en el ámbito cristiano a favor de una inclusión de la tradición judía dentro de una historia de la interpretación de la Biblia, no tiene ninguna libertad de elección con respecto al canon. La decisión de incluir la tradición judía, no sólo en orden a la comprensión exegética de los textos, sino también por su valor independiente, comporta necesariamente la elección del canon judío. En este sentido, la Torah goza de una posición preeminente, seguida de los Profetas y los Escritos, que, desde una perspectiva teológica, constituyen conjuntamente un comentario que actualiza la Torah y representan ya, por eso mismo, una forma de interpretación y de recepción.

2.3.1. *Visualización de la doble salida de la Biblia Hebrea*

La colocación final de los Profetas presente en el canon cristiano para crear un pasaje del Antiguo al Nuevo Testamento podría descuidar, sin embargo, la tradición hermenéutica judía a favor de una historia cristiana ya escrita.

Para *La Biblia y las Mujeres*, la Biblia Hebrea tiene una «doble salida»²³. El cristianismo tiene su origen en ella. Los escritos del Nuevo Testamento son, efectivamente, por una parte, una interpretación judía de la BH; por otra, ellos mismos han llegado a ser, en un tiempo breve, textos sagrados para los cristianos²⁴. Esta Obra, considera, por tanto, el Nuevo Testamento como recepción de la BH y, al mismo tiempo, como nuevo y posterior libro sagrado, que tiene a su vez una historia de interpretación autónoma²⁵.

²³ Erich ZENGER, *Das erste Testament: Die jüdische Bibel und die Christen* (Düsseldorf: Patmos, 1991), 140-144.

²⁴ Si bien ya en el siglo II los argumentos dirigidos contra Marción llevan a afirmar que el Antiguo Testamento nunca fue rechazado por el cristianismo.

²⁵ No obstante, la *Septuaginta*, traducción griega llevada a cabo en el judaísmo (y la extensión ampliada del canon transmitida sólo por los escritos griegos), ha sido recibida casi exclusivamente y durante mucho tiempo como «Antiguo Testamento», primera parte de la Biblia. Esta afirmación no concierne a la cuestión relativa a los originales hebreos: por ejemplo, el libro del *Siracida*, ciertamente consignado en griego, pero de un original hebreo, como prueban los fragmentos recientemente encontrados.

La decisión de acoger la extensión y el orden del canon hebreo permite mostrar una doble historia exegética de los mismos escritos bíblicos²⁶. En un proyecto que nace sobre todo en un contexto cristiano, la historia de la recepción judía encuentra su pleno derecho de análisis. Se dedicarán, por tanto, tres volúmenes exclusivamente a la historia de la recepción judía; si se consideran, además, los escritos deuterocanónicos y pseudoepigráficos²⁷ y los tres volúmenes bíblicos, los textos dedicados a los textos judíos suman un total de siete libros²⁸.

2.3.2. *Caminos recorridos juntas y por separado*

La Biblia y las Mujeres, sin embargo, a través de la historia comprensiva de la exégesis, intentará poner en relación las diversas interpretaciones judías y cristianas. Es verdad que no siempre es fácil separar las dos interpretaciones, sobre todo si se toma en consideración la recepción de algunos temas bíblicos en la literatura y el arte: desde la Ilustración en adelante, al menos, las corrientes de pensamiento se valen de la exégesis judía tanto como de la cristiana.

Establecer la extensión del canon de la BH permite, en fin, una mejor integración de la historia de la recepción en la Iglesia de la Reforma, que, con la vuelta a la *hebraica veritas*, ha reconocido valor canónico solamente a los libros bíblicos consignados, sin confundir los libros canónicos con los deuterocanónicos.

2.3.3. *Un proyecto histórico que opta por una forma canónica atestiguada desde antiguo*

Un proyecto histórico como el de *La Biblia y las Mujeres* reclama también una subdivisión del canon que esté atestiguada históricamente. Ahora bien, las tres divisiones de la BH (*Ley, Profetas, Escritos*) no han sido asumidas por

²⁶ Puesto que este proyecto se limita a la historia de la recepción judía y cristiana, por el momento queda omitido el tercer caso de recepción, que es el Corán. La religión musulmana, a diferencia del cristianismo, no ha integrado en el Corán la totalidad de la BH, es decir, el canon completo como parte de las Sagradas Escrituras. Su recepción, por tanto, es parcial, pues sólo integra algunas partes de las escrituras judías y cristianas. A esta delicada cuestión dedicaremos algunos estudios específicos, dentro de volúmenes concretos.

²⁷ *Apócrifo* significa, según su misma etimología, «escondido», «secreto», mientras que *pseudoepigráfico* quiere decir que un escrito ha sido atribuido a un «falso» autor. La utilización actual de los términos es resultado de las discusiones nacidas de la Reforma. Las Iglesias protestantes utilizan el término *apócrifo* para las obras que están fuera del canon bíblico, mientras que la Iglesia católica-romana se refiere a ellas como *deuterocanónicas*. Cf. David SATRAN, «Apokryphen/Pseudepigraphen: II. Altes Testament», *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft: Ungekürzte Studienausgabe: Band 1: A-B* (ed. Hans Dieter Betz et al.; Tübinga: Mohr Siebeck, 2008 [1998]), 601-602.

²⁸ Algunos de los escritos apócrifos han obtenido validez y eficacia sólo en el judaísmo, los bíblicos, en ambas religiones. Algunos de los escritos que se han formado en el curso del tiempo, en cambio, han tenido un fuerte impacto en la teología cristiana. Piénsese en el libro *Jesús, hijo de Sirácida*, al cual se le dio el título de *Eclesiastés*.

el cristianismo, ni, mucho menos, la división en dos partes del libro de los *Profetas* (*Profetas anteriores* y *Profetas posteriores*)²⁹; esta forma canónica puede ser considerada, sin embargo, la forma históricamente original. En el cristianismo han sido considerados como proféticos sólo los libros atribuidos a profetas individuales, colocados al final del Antiguo Testamento como «eslabón» con el Nuevo Testamento, a pesar de reconocer la secuencia de la *Torah* y los *Profetas* en la indicación «La Ley y los Profetas», tal como la encontramos en los textos sagrados. Puesto que los *Escritos* de la tercera parte del canon, al menos en su forma final, son predominantemente más recientes que la de la *Torah* y los *Profetas*, y dado que la discusión sobre su canonicidad estaba en curso, esta subdivisión del canon en dos partes, sin mención de los *Escritos*, podría ser también indicio de una cuestión todavía abierta sobre la tercera parte del canon. En el curso de la historia del cristianismo, los libros de los «Profetas anteriores» han sido recibidos como *Libros históricos*.

La Biblia de Lutero colocaba la *Torah*, hasta la revisión más reciente, entre los libros históricos, perpetuando de este modo una comprensión histórica de libros que en la tradición judía se concebían como proféticos. La incoherencia en la comprensión del canon por parte de las Iglesias reformadas, que adoptando el orden de la BH aceptaban al mismo tiempo el orden del canon cristiano, se acentúa todavía más por la abolición de la posición privilegiada de la *Torah*.

2.4. Aspectos relevantes de género respecto al orden, extensión y límites del canon

El modelo canónico tripartito de la BH no sólo es históricamente atestado como más antiguo, sino que establece también una condición hermenéutico-teológica.

2.4.1. La *Torah* como theologumenon determinante de la Biblia Hebrea tripartita

La *Torah*, en cuanto texto normativo, da forma a las otras partes del canon. La misma profecía debe entenderse como una actualización de la *Torah* (cf. Dt 16,18–18,22) y ello determina la secuencia de los libros desde Josué hasta 2 Re: según Dt 18,14b–22, la misión profética habría sido constituida en el Horeb inmediatamente después de que Dios diera al pueblo el don del Decá-

²⁹ La BH tiene un doble canon de los libros de los *Profetas* (Profetas anteriores: Josué–2 Reyes; Profetas posteriores: Jeremías–Malaquías), mientras que la Biblia cristiana toma en consideración sólo los llamados escritos proféticos (Jeremías – Malaquías + Daniel). Solamente en algunas Iglesias cristianas se encuentra, en torno al 180 a.C., en el prólogo del libro canónico del *Sirácida*, una división tripartita del canon en «Ley, Profetas y otros Escritos».

logo (Dt 18,16-18 hace referencia a Dt 5,23-33). Después de este encuentro, el pueblo pide un mediador, cosa que el mismo Dios garantiza con su nombramiento de Moisés. Justamente, porque la profecía es el único cometido instituido directamente por YHWH, el Dios de Israel (18,15.18) puede considerarse la más elevada de todas las funciones. Toda profecía es, por lo tanto, posterior a la de Moisés (Dios podrá nombrar profetas dotados como Moisés, según Dt 18,15.18), profeta y mediador por excelencia de la Ley. Con el vínculo literario del Deuteronomio, transmitido originariamente en el contexto narrativo del libro de Josué a 2 Re, a la secuencia de libros del Génesis a Números, se crea la secuencia canónica de la Torah y los Profetas. El Deuteronomio, concebido como leyes para la vida en la tierra que considera la profecía como la función más importante, promete el don de la tierra para siempre por un pacto según el cual el pueblo, una vez ya introducido en el país, se dejará guiar por la profecía, escuchando así la Torah, actualizada por la palabra profética y viviendo según sus dictámenes.

El canon judío entiende como proféticos aquellos que en el cristianismo son definidos como «libros históricos»: la *historicidad* es entendida, por consiguiente, como historia guiada por la profecía y categorizada como representación teológica de la historia. La comprensión de los primeros profetas y de la Torah como libros históricos apoya una interpretación de tipo fundamentalista. *Ley y Profetas* están en contraste con las categorías hermenéuticas que, naturalmente, son explicadas partiendo de su contextualización histórica, aunque cada uno de los textos no pretenda representar la verdad histórica, sino más bien la teológica.

En la reforma cristiana del canon, sin embargo, la separación de los *profetas anteriores* de los *posteriores* comporta también, como consecuencia, que los textos sobre las profetisas Débora y Hulda, posteriores a Moisés, no han sido tomados en consideración. Klara Butting ha demostrado que la primera y la última figura profética de esta parte del canon son mujeres³⁰. Según la estudiosa, después de la profetisa Miriam (Ex 15), Débora (Jue 4-5) y Hulda (2 Re 22) hacen de marco en la sección canónica de la primera profecía; en estos libros, cada vez que aparece el apelativo de «profetas», debe entenderse tanto en sentido masculino como femenino. El estilo literario de la inclusión ejerce una influencia decisiva sobre la comprensión de la profecía en su con-

³⁰ Cf. Klara BUTTING, *Prophetinnen gefragt: Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie* (Wittingen: Erev-Rav, 2001); Irmtraud FISCHER ha sostenido la tesis de que las figuras femeninas se encuentran también en la sucesión de Moisés. Esta explicación la encontramos en el fenómeno de la intertextualidad de *cross-gender*, en textos sucesivos donde algunas figuras femeninas remiten a grandes hombres de la historia de Israel: por ejemplo, Ester es presentada como un «nuevo Josué», Rut como «nuevo Abraham», Judit como «nuevo David». Para este tema cf. *Gotteskinderinnen: Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 22-24.

junto: el término gramatical masculino *profetas* y/o la indicación de la función de *profeta*, no conectadas a figuras concretas y estando las mujeres incluidas por doquier, deben ser traducidos, por tanto, con la expresión «personas con el don de la profecía».

2.4.2. *El ordenamiento del canon y su división han influido sobre la valoración de las mujeres en una tradición exegetica*

Además, el concepto judío de canon con su énfasis en la *Torah* es fundamental para la investigación sobre las mujeres, debido al hecho de que ya sea en la narración de la creación o en la legislación específica en materia de género, ofrece elementos de mayor significado para la construcción antropológica. La historia de la fundación del Pueblo de Dios, narrada principalmente en el Génesis mediante relatos centrados en las mujeres, subraya la alta consideración de la que ellas gozaban como madres de Israel, determinantes para la continuidad de cada generación y, por ello, decisivas para el destino del pueblo.

Que los textos bíblicos sobre mujeres han sido menos visibles y recibidos así en la historia de la interpretación, depende también de la forma del canon a la cual se ha adherido la comunidad de recepción. Explica que las mujeres presentes en los relatos sobre los progenitores, figuras fundantes del pueblo, gocen de una notable posición en el judaísmo, mientras que en la Tradición cristiana se las ha recibido solamente como mujeres de los padres fundadores, los patriarcas, sin atribuirles a ellas, a diferencia de sus maridos, alguna importancia histórica³¹. Incluso las profetisas no han desempeñado papel alguno en la historia del cristianismo, a causa de la reducción del número de los libros proféticos admitidos en el canon, todos ellos transmitidos bajo nombres de varones³². Un ejemplo ulterior, a este propósito, está representado por la diversa recepción de aquellos pasajes de la *Torah* que conciernen al ejercicio de las funciones culturales. Mientras que las categorías de puro e impuro, ligadas al género, han jugado y continúan jugando un papel central en el judaísmo, éstas han sido acogidas de forma selectiva en el cristianismo, marcando fuertemente el aspecto sexual.

La opción por la extensión canónica judía, con las consecuentes eliminaciones de los libros deuterocanónicos, si bien han causado la pérdida de un libro sobre las mujeres, como el de *Judit*, conlleva también el hecho de que no se encuentren pasajes y recepción misógina, como las presentes en el libro del *Sirácida*. En lo que respecta a la tercera parte del canon, la indicación neutral

³¹ Martin NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948; Stuttgart: Kohlhammer, 2003).

³² El número siete indica la totalidad. En la historia del arte han sido suplantados a menudo por las Sibilas; el Talmud en *Meg 14a*, menciona a siete profetisas: Sara, Miriam, Debora, Ana, Abigail, Hulda y Ester. Cf. FISCHER, *Gotteskundlerinnen*, 35-37.

de «Escritos» señala mejor la diversidad de los libros respecto a la exégesis cristiana, que a menudo los menciona como «libros sapienciales». Se atribuye una mayor importancia a los libros explícitamente «centrados en mujeres», como el de *Rut*, el *Cantar de los Cantares* y *Ester*, en la forma de la relativamente pequeña recolección del *Megillot* o *rollos*, usados en la liturgia.

3. CANON, INTERPRETACIÓN DE LOS ESCRITOS, RECEPCIÓN

La existencia de un canon distingue los textos entre sí sobre la base de su diferente grado de importancia. Con la aceptación del canon, que supone el compromiso de no añadir ni quitar nada de cuanto ya está incluido, sólo permite la actualización de los textos bíblicos³³ y el progreso de la tradición externa al mismo canon. Los textos canónicos, debidos a su dignidad normativa, requieren, además, una continua interpretación, de manera que se pueda identificar y aceptar su significado en todo tiempo. El mecanismo desencadenado por este proceso de actualización puede ser definido como formación de la Tradición, cuyo significado es diferente dentro de la Iglesia católica y ortodoxa, por un lado, e Iglesias protestantes, por otro. El término *Tradición* en la discusión feminista católica juega un papel esencial desde el momento en que en el ámbito católico la Tradición está situada junto y en paralelo a las Escrituras.

3.1. *Tradición como recepción de la fe*

Transmitir, sin embargo, no quiere decir sólo restitución duradera de algo eterno. Por el contrario, la transmisión implica un indispensable proceso de cambio. Tanto la selección del objeto a transmitir como la orientación de la actualización cambian en el curso del mismo proceso, siempre llevado a cabo por las fuerzas dominantes del grupo que transmite la Tradición³⁴. El dominio de una determinada prospectiva desde la cual mirar la Biblia e interpretarla, en

³³ Las citas de textos bíblicos en otros puntos del texto sagrado como, en general, las referencias intertextuales pueden ser señaladas como principios de una interpretación creativa de los escritos; han de ser entendidos como expresión de un proceso de recepción que ha sido iniciado dentro de la Biblia, y que continúa, más allá de ella, con el canon. Acerca de este argumento puede verse la detallada presentación de Irmtraud FISCHER, «Erinnern als Movens der Schriftwerdung und der Schriftauslegung. Woran und warum sich Israel nach dem Zeugnis der Hebräischen Bibel erinnert und wieso dies für unsere heutige Erinnerung relevant ist», en Paul PETZEL y Norbert RECK (eds.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003), 11-25.

³⁴ El hecho de que no exista una historiografía de los pobres ha sido considerado como un problema desde los comienzos de la teología feminista, que ha asumido los presupuestos de la teología de la liberación; puede verse SCHÜSSLER FIORENZA, *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Londres: Continuum, 1995).

detrimento de otras cuestiones al margen, es, sobre todo, cuestión de poder sobre la relación entre los *géneros* dentro de las comunidades religiosas.

La Tradición ha estado estrechamente vinculada a la categoría de recepción³⁵. Ambas están presentes dentro de *La Biblia y las Mujeres*, puesto que la *historia de la recepción* es también una historia de la *recepción de la fe*, basada en la transmisión de la Tradición de la cual los únicos legitimados para consignarla han sido los varones.

3.1.1. *Sobre la importancia de las mujeres en la formación de la Tradición*

La *historia de la recepción* de la Biblia es una historia de acogida de la fe basada en la transmisión de tradiciones cuyos propietarios por derecho legítimo han sido los varones. Por ello las mujeres, que no hemos sido sujetos de derecho hasta hace unas décadas, tampoco hemos podido dejar constancia, en la historia oficial, de nuestra recepción de la Biblia; de nuestro modo de leerla e interpretarla; de las tradiciones que se han formado en torno a aquellas antepasadas que se atrevieron a desafiar el derecho de propiedad exclusivo de los varones. Una muestra de ello es que las instituciones religiosas judeocristianas más conservadoras, puesto que se sienten las propietarias de la *Tradición*, se consideran las guardianas celosas de su ortodoxia. Esto les lleva a seleccionar las tradiciones que, según ellas, forman parte de esa gran Tradición, y las que, por el contrario, la ponen en peligro.

Este proyecto editorial intenta sacar a la luz las tradiciones elaboradas por numerosas mujeres, construidas y transmitidas al margen de la Tradición oficial³⁶.

En los estudios bíblicos la *tradición* se entiende como el proceso, oral y/o escrito, a través del cual, de generación en generación, se transmiten los materiales que expresan la memoria de los fundamentos de la fe de los mayores; un proceso con pretensiones de fidelidad desarrollado siempre en el seno de una determinada comunidad y cultura. En los recovecos de este proceso se encuentran, como en el curso de los ríos, numerosos afluentes, unos alimentados y otros menguados. En la transmisión, en la memoria generacional, en las narraciones y en las costumbres, se esconden aspectos afectivos, políticos e ideológicos que deciden qué debe ser transmitido o no, quiénes deben hacerlo y con qué finalidad, qué fuerza de ley han de tener unos aspectos y cuáles de ellos han de quedar en los márgenes. En todo este proceso queda la huella de luchas y resistencias. Todo lo cual remite *tradición* a su doble acepción, es decir: al acto mismo de transmitir y a los contenidos transmitidos.

³⁵ *Tradición*, del verbo latino *trado-tradere*, compuesto de *trans*, «más allá, el otro lado», y *do*, «dar» (= dar a través de, transmitir, pasar a manos de otro).

³⁶ Las reflexiones que vienen a continuación no tienen mucho sentido para las Iglesias reformadas.

3.1.2. *El acto de transmitir: las mujeres son agentes activas de tradición*

Oficialmente, el acto de transmitir se adscribe a los varones. No obstante, quienes de hecho transmiten son las mujeres, pues el acto de transmitir se relaciona estrechamente con el proceso psicosocial de la identidad. El sistema patriarcal propone el acto de transmitir como cultura. La tradición, así, estaría identificada con las líneas predominantes de una cultura, y no olvidemos que, hasta hace menos de un siglo, la cultura y la religión eran inseparables. Esta propuesta del patriarcado esconde la extraoficialidad en el acto de transmitir, es decir, la que corresponde a las mujeres. En esta transmisión activa encontramos dos líneas, aparentemente contradictorias: la línea en la que las mujeres, producto del patriarcado, transmiten cultura, identidad y tradición patriarcal, y aquella otra en la que, contemporáneamente, transmiten tradición y tradiciones propias, generalmente identificadas con lo femenino. La perspectiva crítica feminista intenta, con enorme esfuerzo analítico, distinguir ambas, relacionarlas y, en ocasiones, contraponerlas.

3.1.3. *¿Qué se transmite y quién transmite? Las mujeres son sujetos activos y pasivos de la Tradición*

Las exegetas e historiadoras feministas de la Biblia han dedicado ya décadas de trabajo a poner de relieve las huellas y resistencias de las mujeres en las tradiciones principales, y la invisibilidad y marginalidad ante las mismas tradiciones creadas por muchas de ellas. Han intentado analizar críticamente los procesos mismos de la transmisión y la recepción a través de los cuales nos han llegado estos textos de esta manera. En la Biblia encontramos ambas cosas: mujeres que han formado parte activa en la creación de la gran tradición bíblica, en su transmisión y en su recepción, y numerosas huellas de tradiciones de mujeres que no son fáciles de rescatar.

El papel de las mujeres en los procesos de formación de los textos, en lo que se refiere a la fijación de los escritos canónicos hasta la asunción de las distintas tradiciones como tradición vinculante, es hoy, todavía, objeto de controversias y discusiones. Athalya Brenner y Fokkelien van Dijk-Hemmes³⁷ han estudiado, mediante las distinciones de voces masculinas y voces femeninas en los textos bíblicos, los grupos sociales que han llevado a cabo la transmisión de la Biblia. De esta manera han separado la cuestión del origen de los textos bíblicos de los autores concretos y de su género literario. Es legítimo preguntarse si tal aproximación hermenéutica puede ser útil para una gran parte de la recepción bíblica, que no es concebida como «literatura de autor».

³⁷ Athalya BRENNER y Fokkelien VAN DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Leiden, Nueva York, Colonia: Brill, reimpr. 1997).

Este proyecto de *La Biblia y las Mujeres* tiene un especial interés en poner de relieve, críticamente, los procesos sexistas de la transmisión de la Tradición. Quiere dar a conocer (esto es, ser ella misma cadena transmisora) el papel activo de las mujeres en las grandes tradiciones bíblicas judías y cristianas. Quiere mostrar las tradiciones de las mujeres ocultas y silenciadas, así como sus procesos de lucha y resistencia. Quiere contar, especialmente, la historia de la recepción en sus claves luminosas y en sus dimensiones más oscuras. Quiere, por lo tanto, ser una guía de lucidez para quienes se sientan interesados en liberar a la Tradición de sus cadenas ideológicas de género y para quienes deseen sentirse parte de la cadena transmisora en la que hemos intervenido tanto las mujeres como los varones. Pensamos que así, desde nuestra contribución crítico-científica, desde la dimensión plurilingüística, internacional, pluricultural y pluriconfesional, contribuimos a la creación de una tradición más igualitaria y hacemos posible una recepción un poco más justa de nuestro riquísimo patrimonio.

3.1.4. *De qué manera las tradiciones se convierten en Tradición*

La tradición de una cultura, de un pueblo o de una religión es, sin lugar a dudas, una herencia humana. La característica fundamental es su condición histórica y, por ello, su capacidad de desarrollo. Esta capacidad, de la que da cuenta la historia, es paradójica. Una tradición sólida y con solera no es aquella que permanece inamovible, no es un tesoro expuesto a la contemplación pasiva y al resguardo que la preserva de su deterioro. Una tradición sólida es, por el contrario, aquella que no teme las modificaciones a las que se siente empujada por su misma condición histórica. Cuando hablamos de tradición en relación con la Biblia nos estamos refiriendo justamente a este concepto. En la Biblia, no existe una tradición única, sino grandes líneas de tradición que, cuanto más importantes son, más modificaciones y cambios implican. Modificaciones y cambios que ella misma, por su propia fuerza, suscita en una época y contexto determinados.

Por tanto, la verdadera Tradición, la Tradición fuerte se caracteriza por su condición paradójica, pues se fortalece en la medida en que va cambiando y por ser promotora de cambio, es decir, por su capacidad para, desde su mismo núcleo, suscitar modificaciones sin traicionarse, con la finalidad de enriquecer y hacer avanzar la cultura y la civilización. ¿Qué hace que las grandes tradiciones históricas, culturales y religiosas tengan estas características? Generalmente, se debe a su raigambre antropológica, a su conexión con los grandes arquetipos humanos.

Las tradiciones, que podrían ser concebidas como recepciones llevadas adelante por las comunidades religiosas, son cristalizaciones suscitadas por una Tradición en un momento determinado de la historia, una cultura concreta y

a partir de demandas sociales específicas. En este sentido podemos decir que son el producto normal derivado de una Tradición sólida. *La Biblia y las Mujeres* da cuenta oportunamente de los estudios llevados a cabo por las mujeres dentro de las tradiciones y de la Tradición, como reforzadoras u oponentes. Pero también debe buscar aquellos elementos básicos de las grandes líneas de la Tradición, originarios de las mujeres, que han persistido a través de los cambios porque ellos mismos son, y han sido, impulsores de transformaciones tanto dentro de la Biblia, como en toda la historia de Occidente.

3.2. Interpretación de los textos como recepción

Durante mucho tiempo, la interpretación de la Escritura ha sido prerrogativa de las comunidades religiosas que reconocían la Biblia como texto canónico. En este sentido, formaba parte de la Tradición oficial. Aunque todavía hoy la exégesis científica está ligada en la mayor parte de los casos a determinadas confesiones religiosas, ya no interpreta los textos por una necesidad básicamente pastoral, sino siguiendo las normas de las ciencias.

3.2.1. De la prehistoria a la relectura posterior de un texto

Si la tradición occidental de los estudios de los siglos pasados se ha ocupado principalmente de la prehistoria del texto bíblico, desde las hipótesis iniciales hasta la aparición de todas las reglas de la escritura, en los últimos decenios los problemas de la investigación han ido siendo desplazados, cada vez más, hacia un área ampliamente descuidada: la investigación de la recepción. Esta investigación está interesada no sólo en lo que los textos bíblicos pueden haber querido decir en su contexto originario y en la manera en que han interactuado con las ideologías del tiempo en que fueron redactados (investigación histórico-crítica), sino también acerca de cómo han sido utilizados, usados, inculturados y objeto de abuso. El interés por la *historia de la recepción* ha surgido en el seno de una serie de obras de consulta constituidas por varios volúmenes como *La Bibbia nella Storia*, en Italia, *The Bible Through the Centuries*, en Inglaterra³⁸, y *The*

³⁸ David GUNN, Judith KOVACS, Christopher ROWLAND y John SAWYER (eds.), *The Bible Through the Centuries* (Oxford: Blackwell, 2003). Desde el momento en que el nudo central se encuentra en las lecturas históricas, en las utilidades y en los efectos de los textos bíblicos, los volúmenes constituyen un radical alejamiento de las normas impuestas por la tradición de los comentarios bíblicos. Todavía, típica de una tradición puramente protestante, la colección está estructurada como una serie de comentarios, dedicando un volumen a cada uno de los libros de la Biblia (con algunas excepciones sobre los libros y epístolas menores). En lo que respecta a otras lenguas, puede verse la colección italiana titulada *La Bibbia nella Storia*, dirigida por Giuseppe BARBAGLIO (Bologna: Dehoniane, 1985-2006), nacida en una época en la que los proyectos americanos todavía no tenían una perspectiva de género. En Francia, ya en los años ochenta (1984-1989), la editoria Beauchesne de París había publicado una enciclopedia de 8 volúmenes titulada *Bible de tous les temps*, dirigida por Pierre RICHIÉ y Guy LOBRICHON, estructurada siguiendo el criterio de los períodos históricos.

*Encyclopedia of the Bible and its Reception*³⁹. Las reflexiones sobre la historia de la recepción de un texto son ahora normalmente incluidas hasta en las series de comentarios bíblicos tradicionales⁴⁰.

La expresión *historia de la recepción*, que adquiere cada vez mayor consenso, normalmente suele ser entendida como algo más amplio que las precedentes *historia de la exégesis* o *historia de la interpretación*, expresiones mediante las cuales se buscaba, fundamentalmente, alcanzar la comprensión académica y la apropiación de los textos en cuestión.

La expresión *Wirkungsgeschichte* (*historia de los efectos*) presupone que la Biblia era la fuente de claros e identificables efectos sobre la cultura y la sociedad. Con el desarrollo del campo de la investigación se ha ido comprendiendo lo que quiere decir que la Biblia produzca «efectos». En este momento urge la necesidad de precisar la definición de qué efectos de trata. Sin tales medidas y precisiones, esta expresión resultará demasiado ambigua como para constituir un instrumento útil de análisis⁴¹.

Por otra parte, son muchas las preguntas que debemos hacernos si queremos «comprender» qué función tuvieron los textos autorizados en las sociedades históricas. En las culturas privadas de literatura, así como en las actuales expresiones culturales modernas, los libros bíblicos raramente son percibidos como entidades separadas. Al menos en el ámbito cristiano, sería extremadamente difícil definir con precisión los efectos del libro del Génesis separadamente de los efectos del evangelio de Mateo. Una adecuada *historia de la recepción* ha de consentir esto, más que seguir argumentando en el interior de una recolección de material confuso. La expresión *historia de la recepción* debería ser menos analítica y más sensible a los matices de los funcionamientos del texto bíblico en diferentes áreas sociales y culturales, cosa que, probablemente, es la razón por la cual la expresión ha sido preferida en los más recientes y ambiciosos trabajos de consulta, que incluyen, también, obras de valor estético, jurídico, iconográfico. Esta expresión es todavía más aceptable para aquellos que

³⁹ Hans-Josef KLAUCK et al. (dir.), *The Encyclopedia of the Bible and its Reception* (Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 2005).

⁴⁰ Puede verse *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, en cuyos textos coordinados durante más de 10 años y cuyos volúmenes, en aumento, están editados por la Herder-Verlag de Friburgo. También algunos volúmenes del *Evangelisch-Katholischer Kommentar* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag), sobre todo Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (4 vols.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985-2002), y Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (4 vols.; Benziger: Zúrich 1991-2008), e incluso: *The New International Greek Testament Commentary* (12 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1978-2006).

⁴¹ Véanse Heikki RÄISÄNEN, «The Effective “History” of the Bible: A Challenge to Biblical Scholarship», *Scottish Journal of Theology* 45 (1992) 303; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus: 1. Teilband: Mt 1–7* (EKKNT 1,1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 106-108; John SAWYER, «The Role of Reception Theory, Reader-Response Criticism and/or Impact History in the Study of the Bible: Definition and Evaluation», versión on-line: <http://www.bbibcomm.net/news/sawyer.html>, 2004 (visitada el 16.7.2009).

no se ocupan de estudios bíblicos. El modo de leer de las mujeres, al no haber tenido acceso a dichos estudios, por su exclusión de cargos oficiales de formación o burocráticos, no ha sido percibido como «interpretación» o «exégesis». Puesto que han tenido un acceso limitado al poder, su forma de lectura no ha producido apenas efectos en el campo político, social y cultural, aunque algunas hayan sido lo bastante privilegiadas como para dejar huellas a través de la escritura, la pintura u otros modos. Todo ello queda estudiado en la esfera del concepto inclusivo de la *historia de la recepción*.

3.2.2. *Sobre el sentido pleno del texto y el papel del lector en la atribución de significado*

Constatamos que, en un campo como éste, las elecciones de cambio terminológico reflejan desarrollos de conocimiento. La variedad de modos con los que los estudiosos han comprendido los escritos bíblicos ha ampliado nuestra comprensión de los textos, de su significado y su funcionamiento. Por esta razón, incluso los estudiosos que se han interesado predominantemente por el origen del texto bíblico en cuestión deberían prestar mayor atención a su *historia de recepción*. Parece cada vez más claro que el significado de los escritos canónicos es el resultado de una interacción entre los textos y su lector, y que, incluso si se trabaja con un rígido concepto de canon, no existirá nunca una «clausura» definitiva. Cuando consideramos seriamente la totalidad de las diferentes interacciones entre lector y texto bíblico, queda claro que no es una entidad cerrada y distinta que ha tenido efectos separados e identificables, sino más bien un texto vivo en constante obra de «recreación» por parte de los receptores. Por esta razón la expresión *historia de la recepción* y el concepto de texto, canon y tradición que ella implica, conducen a una multiplicidad de cuestiones metodológicas y desafíos que estarán presentes, como trasfondo, en esta obra interdisciplinar. La necesidad más urgente es la presentación del «material». La discusión de cuestiones teóricas y metodológicas se irá afrontando en los *coloquios científicos* de especialistas previstos en el proyecto⁴².

La *historia de la recepción* no es, por tanto, un ejercicio de catalogación, ni una historia-escritura reduccionista, ni, mucho menos, una pura panorámica descriptiva de lecturas autorizadas de textos bíblicos concretos construidos por pilares del pensamiento como Rashi, Aquino o Lutero. Estas interpretaciones merecen, obviamente, su propio lugar; no obstante, la obra es mucho más amplia y más compleja. Aunque la *historia de la recepción* nos proporcio-

⁴² Se pueden ver los procedimientos del proyecto noruego Norwegian Research Council, *Canonicity, Gender and Critique: The Hermeneutics of Feminism and Canon Transformations*: <http://www.stk.uio.no/English/Canonicity.html#Anchor-Canonicity-11481>. Además, William John LYONS y Jorunn ØKLAND (eds.), *The Way the World Ends? The Apocalypse of John in Culture and Ideology* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009).

na un mejor y más concreto dominio de la manera en que los textos bíblicos funcionan históricamente para producir un significado, nosotras consideramos primordial el esfuerzo histórico-receptivo como un modo de aprehender las intenciones originales del texto bíblico.

La Obra debe ser vista como un espacio inclusivo de género dentro de la *historia de la recepción* de la Biblia, un mundo no actualizado al cual, a nuestro juicio, los estudiosos bíblicos deberían prestar mayor atención.

En ninguna de las más amplias obras de recepción histórica, de las colecciones ni de los proyectos realizados hasta hoy, ha sido incluida la cuestión de género como una de las categorías estructurales fundamentales⁴³.

Esto se debe, parcialmente, a las fuentes utilizadas por los historiadores de la recepción: en la mayor parte de la historia de Europa occidental, han sido los varones los que han tenido un mayor acceso a la lectura, a la escritura y a puestos de autoridad interpretativa. Las interpretaciones de la Biblia hechas por hombres han sido sobre todo las que nos han sido transmitidas, y el resultado de la eliminación de las voces de las mujeres se traduce en que la interpretación preservada contiene inevitablemente un *focus androcéntrico*. Esto conlleva consecuencias, ya sea a causa del modo de aproximación de los historiadores de la recepción a los «textos de mujeres» (textos bíblicos de particular relevancia femenina), o a la manera de presentar a las mujeres como exegetas: una *historia de recepción* de textos bíblicos de especial relevancia e interés para las mujeres, aún está escrita, de modo semejante, como una historia del modo de leer la Biblia por parte de las mujeres.

3.3. *La Biblia y las Mujeres como proyecto de investigación*

La Biblia no contiene una imagen uniforme del ser humano creado macho y hembra, y no ofrece una concepción única del modo en que se deben vivir las relaciones entre los dos géneros. ¿Se pueden definir los lugares sociales, vistos bajo diferentes ángulos, a través de una óptica que tenga en cuenta los argumentos y las imágenes respecto a los roles asignados a los géneros? ¿Cómo modifica el cambio de las condiciones sociales la recepción de tales textos? ¿Cuándo se trata de conceptos igualitarios y cuándo de conceptos jerárquicos? ¿Pueden ser incorporados a la historia social los desarrollos de las antropologías teológicas y sus creencias legitimadoras de la Biblia?

⁴³ La ya mencionada colección dirigida por Giuseppe BARBAGLIO, *La Bibbia nella Storia*, constituye una excepción estructural, en cuyo interior ha sido publicado el volumen de Adriana VALERIO (ed.), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi* (Bologna: Dehoniane, 2002), que contiene también contribuciones de las otras tres directoras de este proyecto. En este volumen está presentada, de modo separado de la «historia general», la historia de la interpretación de la Biblia llevada a cabo por las mujeres; un volumen que pretende, por tanto, crear una acción compensatoria.

La *historia de la recepción* tiene una andadura no lineal. En determinadas épocas algunos temas han gozado de mayor popularidad para luego ser excluidos nuevamente. Ejemplos especialmente elocuentes son la reina de Saba en el medievo y las representaciones de Judit en la pintura italiana barroca. ¿Cómo se desarrollan tales «modos» y cómo desaparecen?

Estas tareas y estos interrogantes, a los cuales quiere responder el proyecto, demuestran claramente que la historia de la interpretación de los textos bíblicos no es simplemente la historia de los influjos o de la tradición, sino sobre todo una *historia de la recepción*. ¿Qué es considerado relevante y qué no, qué argumentos o figuras literarias son usadas y qué mensaje debe ser transmitido en cada caso? Todo ello depende de las decisiones tomadas en cada época y no puede entenderse como un simple efecto generado por grandes textos ni el producto de una Tradición, que, en definitiva, nunca ha estado cerrada ni completa.

Para concluir, somos también conscientes de los reflejos eclesiológicos y teológicos de tales estudios. Incluso, aunque el proyecto no afronta directamente tales problemáticas, no podemos esconder que la nueva lectura de los textos sagrados y de la Tradición reabre temáticas nucleares que conciernen a las ciencias teológicas: cuestiones que afectan a las relaciones entre Revelación e Historia, preguntas que emergen en el campo eclesiológico relativas al papel de los hombres y las mujeres dentro de las comunidades, problemáticas internas a las comunidades de fe, cuestiones referidas a un lenguaje litúrgico que necesita ser más respetuoso con los géneros, preguntas relativas a delicadas cuestiones éticas y pastorales que en el pasado han recibido una justificación bíblica hoy y ya son inaceptables, y, en fin, las mismas modalidades del «narrar» al Dios bíblico a la luz de la igual dignidad de hombres y mujeres creados a su imagen.

Todo esto debe interpelar la consciencia de los creyentes y de las instituciones religiosas, a fin de que reconsideren el propio fundamento teórico y práctico, más respetuoso con el paradigma cultural, representado por la nueva visión antropológica ligada a la consideración de los dos *géneros* como valores absolutos y equivalentes.

Con este proyecto prestamos, por primera vez, una gran atención a las cuestiones de género en relación con la Biblia y su *historia de la recepción*. Somos conscientes de la problemática constituida por el hecho de que muchos ámbitos no han sido tratados científicamente y que sólo el hecho de poner sobre la mesa estas nuevas cuestiones de investigación puede suscitar nuevos estudios. Esperamos, de este modo, que gracias a la creación de una gran red internacional e interdisciplinar, este proyecto, concebido a gran escala, pueda servir para la formación de jóvenes estudiosas y estudiosos comprometidos en la investigación teológica y cultural centrada en las mujeres.