



UNA ¿INNECESARIA? REFLEXIÓN SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA LECTURA DE GÉNERO PARA UNA IGLESIA MÁS INCLUSIVA Y UN MUNDO MÁS JUSTO

An (unnecessary?) Reflection on the Importance of Gender Reading for a more Inclusive Church and a World with more Justice

Mercedes Laura García Bachmann *

RESUMEN: La primera parte incluye voces planteando la necesidad de una eclesiología más inclusiva, sobre la igualdad de dignidad de todo ser humano (Gn 1,27; Gal 3,28). La segunda parte ofrece tres ejemplos bíblicos: Rahab (Josué 2 y 6), Jael (Jueces 4-5) y dos códigos de deberes domésticos (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9). La evaluación de estos textos desde el género muestra diferencias en cuanto a cómo los evalúa la academia, pero similitud en intentar oscurecer su potencial feminista. Rahab, ubicada en los últimos escalones de su sociedad, se convierte en modelo al justificar el saqueo de su propia tierra por parte de Israel. Jael es a menudo considerada por la crítica patriarcal una traidora, a pesar de que la Biblia solamente la alaba; y los códigos domésticos son aplicados por lo general acríticamente al presente sin considerar ni las diferencias culturales entre el s. I y el XXI, ni su potencial liberador en el imperio romano.

PALABRAS-CLAVES: Eclesiología inclusiva. Lecturas feminista y de género. Rahab. Jael. Códigos domésticos.

ABSTRACT: The first part brings in diverse voices asking for a more inclusive ecclesiology, based on equal dignity of each human being (Gn 1,27; Gal 3,28). The second part offers three biblical examples: Rahab (Joshua 2, 6), Jael (Judges 4-5) and two household codes (Col 3,18-4,1; Eph 5,21-6,9). Evaluation of these texts

* Instituto para la Pastoral Contextual (IPC), Argentina.

from a gender perspective shows differences as to how does the academy evaluate them; but also similarity in the attempt to lower their feminist potential. Rahab, coming from the lowest social echelons, becomes a model by justifying her own land's exploitation by Israel. Jael is often considered by patriarchy a betrayer, even though the Bible only praises her; and the household codes are uncritically applied to present-day situations without due consideration of cultural differences between the first and the twenty-first centuries, nor of their liberating strength in the face of the Roman Empire.

KEYWORDS: Inclusive Ecclesiology. Feminist and Gender Readings. Rahab. Jael. Household Codes.

Introducción

Reviso mis bibliotecas, la corporal; es decir, lo que llevo incorporado en mí de ideas, vivencias y demás, que es más que “lo que pienso” o “lo que sé”, la de estantes en la pared detrás de mí, soy de una generación que ama el libro en papel, y la electrónica, pues este gran instrumento que es la computadora se ha vuelto imprescindible. Repaso mis bibliotecas para pensar qué voy a compartir con mis compañeros y compañeras de *Perspectiva Teológica* sobre teología y género. Me reencuentro con algunas amigas a quienes había olvidado y descubro a otras a quienes no conocía; y en el proceso también se me unen algunos varones que hoy se inscriben, a veces tímidamente, en las diversas corrientes de la teoría de género y de los feminismos. Leo, navego por internet y llego a una conclusión: No hace falta escribir más.

Hay suficiente cantidad de materiales sobre qué es el patriarcado, gran cantidad de materiales sobre qué son la lectura bíblica desde el género y la feminista; sobre una teología cristiana inclusiva, incluyendo la cristología, la eclesiología, la teología del matrimonio, la espiritualidad y los rituales (ver AZCUY, DI RENZO y LÉRTORA MENDOZA, 2007; AZCUY, MAZZINI y RAIMONDO, 2008 y AZCUY, GARCÍA BACHMANN y LÉRTORA MENDOZA, 2009, que hacen un mapa de la producción teológica latinoamericana). Lo que hay que hacer es poner en funcionamiento teórico y práctico en cada quien, en la familia, en la sociedad y en la Iglesia una visión nueva. Una visión propia y de toda la creación, humana y no humana, que evite el binarismo jerárquico patriarcal que tanto mal hace a todos/as. No hace falta escribir más, excepto referencias bibliográficas para quien tenga ojos para ver y corazón para convertirse. Ahí terminaría mi contribución. De todos modos, en la esperanza de que un día ya no haga falta repetir estas constataciones por ser práctica corriente, me embarco gustosa en el tema.

1 Una eclesiología y una antropología inclusivas

Como cada teóloga y cada teólogo habla desde un contexto particular, es pertinente expresar el propio. Además de haberme especializado en AT, soy clérigo ordenada de la Iglesia luterana, por lo tanto, adhiero a una antropología y una eclesiología que reconocen la igualdad en dignidad y en acceso a lo divino de toda persona, no importa su género, elección sexual, edad o situación socio-económica. Cuando hablo de una antropología y una eclesiología inclusivas, entonces, no me refiero en primer lugar a la base teológica confesional de mi propia Iglesia, que *es* inclusiva. Sin embargo, como se percibirá más abajo, aun aquellas iglesias de la Reforma con un ministerio ordenado inclusivo de diversas identidades de género (varones, mujeres, transgénero, heterosexuales, homosexuales) mantienen prácticas patriarcales acordes con la cultura en que están insertas, en desacuerdo con el espíritu igualitario de Jesús (Dios). En el espíritu de la Reforma Protestante de una iglesia en permanente reforma, espero que cada denominación cristiana pueda ir reconociendo la necesidad de tener teologías y prácticas misionales y ministeriales más inclusivas en lo que hace al género.

Se trata de una utopía en el mejor sentido de la palabra. Una utopía proviene, según su etimología, “del gr. οὐ *ou* ‘no’, τόπος *tópos* ‘lugar’ y el lat. *-ia* ‘-ia’” y por eso es “1. f. Plan, proyecto, doctrina o sistema deseables que parecen de muy difícil realización. 2. f. Representación imaginativa de una sociedad futura de características favorecedoras del bien humano.” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2014, versión online). En este sentido, es utopía porque todo sistema de privilegio, como lo es el patriarcado, configura el sistema sociopolítico y simbólico y utiliza todos sus medios – desde la persuasión a la violencia – para asegurarse la continuidad en el poder. Es la realidad del pecado, en sus múltiples expresiones, que incluyen la discriminación de clase, étnica, laboral y etaria y también formas de violencia de género como violaciones, pornografía, pedofilia, homofobia y femicidios; y ninguna iglesia está totalmente libre de algunas de estas formas de pecado (PHIRI, 2017). Para mirar mi propia casa, la Federación Luterana Mundial ha dado pasos muy importantes tendientes a una igualdad de derechos y de poder en sus iglesias miembro; y si bien ha sido pionera en algunas cuestiones como la inclusión en todas sus estructuras de toma de decisión y en el estudio y promoción del ministerio ordenado femenino, aún tiene mucho camino por recorrer:

Las tradiciones culturales de muchas naciones, todavía son parte de la comunión de la FLM [Federación Luterana Mundial]. Estas tradiciones y culturas, que lamentablemente todavía no han sido renovadas por la Gracia de Dios, tiñen a muchas iglesias miembro. Setenta y siete por ciento de las iglesias miembro, ordenan mujeres. Sin embargo, hay un veintitrés por ciento que todavía no lo hace. Este es un ejemplo de exclusión dentro de nuestra comunidad. La

PJG [política de justicia de género] apela a las iglesias miembro a estudiar esta política juntas y a considerar la importancia de permitir que la Gracia liberadora de Dios penetre en todas las áreas de la iglesia para dar lugar a la renovación y reforma de “todos/as nosotros/as” y que nosotros/as, la comunión de la FLM pueda llevar a Cristo de una forma visible y ser la luz y sal de este mundo, revelando al Señor Jesucristo y testimoniando la Gracia liberadora de Dios (NGUI, 2016, p. 63).

Que un grupo religioso tenga dificultades en encarnar la salvación en su práctica diaria se puede observar en el testimonio bíblico mismo y en su interpretación posterior. A partir del injerto de gentiles a la Iglesia de Jesús surgen preguntas directas sobre cómo vivir la fe y cómo relacionarse internamente con grupos que viven de una manera distinta dicha fe. Por ejemplo, en su carta a las comunidades de Galacia san Pablo intenta explicar su visión de una iglesia en la que las diferencias – de etnia, género, ciudadanía y hasta de religión previas a la entrada al cuerpo de Cristo por el bautismo – no determinaran cristianos de primera (aparentemente, para los gálatas éstos eran quienes provenían de “la circuncisión” y por ende, varones) y cristianos/as de segunda o tercera categoría, como por ejemplo, varones gentiles, judías, mujeres gentiles, esclavos y esclavas adultos, niños y niñas libres y niños y niñas esclavos/as, posiblemente en ese orden de jerarquía social.

Antes que llegara la fe, estábamos cautivos bajo la custodia de la Ley, en espera de la fe que debía ser revelada. Así, la Ley fue nuestro preceptor hasta la llegada de Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. Y ahora que ha llegado la fe, ya no estamos sometidos a un preceptor. Porque todos ustedes, por la fe, son hijos de Dios en Cristo Jesús, ya que todos ustedes, que fueron bautizados en Cristo, han sido revestidos de Cristo. Por lo tanto, ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús. Y si ustedes pertenecen a Cristo, entonces son descendientes de Abraham, herederos en virtud de la promesa (Ga 3,23-29).

Hoy el binomio “judío-griego” (interpretado en general en términos étnicos) no es problema en la mayoría de nuestras iglesias. El binomio “esclavo-libre” parece haberse superado al estar prohibida mundialmente la esclavitud, pero la realidad desmiente esta teoría tanto en lo que hace al tráfico de personas y la trata, cuanto a la división fuerte de clase y la discriminación que sufre una vasta mayoría de nuestro continente.

En cuanto al binomio “macho-hembra”, es uno de los pilares en los que se apoyan las iglesias que ordenan mujeres al Ministerio de la Palabra y los Sacramentos, así como diversas/os feministas ligadas al mundo religioso. Aquí el texto griego nos complejiza porque no usa términos de género, es decir, de construcción social de “varón” y “mujer” sino, tomando los términos usados en la Septuaginta para traducir Gn 1,27, usa los términos biológicos “macho” y “hembra”. Estos términos predominan en la historia de los orígenes, hasta el diluvio (Gn 1,27; 5,2; 6,19-20; 7,9) y en muchas

leyes levíticas (por ejemplo, donde se requiere un sacrificio de un animal hembra, Lv 3,1; 4,28, 32; sobre impurezas masculinas o femeninas, 15,33; o sobre la redención al templo por un voto, 27,1-7). En este caso Pablo no usa la misma partícula conjuntiva “o” que utiliza en las otras dos binas, sino “y”, a pesar de lo cual los/as especialistas consideran de la misma manera los tres pares. Más allá de la gramática, la diversidad sociopolítica, económica y religiosa del mundo del siglo primero nos alerta contra una lectura binaria de género, como si solamente hubieran existido en tiempos de Pablo (y existieran hoy) “machos” y “hembras”, genéricos e iguales entre sí. Siempre hay que preguntarse por las varias categorías determinantes de la identidad de una persona, pues éstas producen entrecruzamientos que pueden potenciar o disminuir una determinada condición de género, por ejemplo, entre un varón libre y una esclava hay diferencias de etnia y clase social, además de la de género (BJELLAND KARTZOW, 2010, p. 364-389). La percepción paulina de una comunidad, donde las restricciones de género, opción sexual, clase, etnia o religión que traemos del mundo secular ya no nos discriminan, nos muestra que la antropología y la ecle-siología inclusivas que soñamos no son nuevas; pero tendrían que dejar de ser voces minoritarias, relegadas a espacios de desprestigio, ignoradas o perseguidas. Tales antropología y ecle-siología inclusivas e igualitarias a la vez influirían y serían influenciadas por prácticas de una *koinonía* (comunidad) no jerárquica, de una comunidad sin padres, como la que prometió Jesús:

Pedro le dijo: “Tú sabes que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido”. Jesús respondió: “Les aseguro que el que haya dejado casa, hermanos y hermanas, madre y padre, hijos o campos por mí y por la Buena Noticia, desde ahora, en este mundo, recibirá el ciento por uno en casas, hermanos y hermanas, madres, hijos y campos, en medio de las persecuciones; y en el mundo futuro recibirá la Vida eterna. Muchos de los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros” (Mc 10, 28-31).

El evangelio de Marcos es notable por la radicalidad de Jesús, por su urgencia en proclamar el Reino y por su impaciencia hasta con las instituciones más caras a su cultura, como la familia, sus mismos discípulos y el Templo:

Quienes dejan sus grupos de parentesco de sangre para seguir a Jesús se unen a una comunidad nueva, que recibe las bendiciones del espacio de Dios “desde ahora, en este mundo al ciento por uno” (10,30) y también persecución de los poderes terrenales. La enseñanza replica 3,31-35, una comunidad de solidaridad y, de nuevo, incluye explícitamente a mujeres, ‘madres y hermanas’ (DEWEY, 2006, p. 26).

En muchos sentidos, incluyendo el político, el *kyrios* funcionaba como *pater* (padre) y viceversa. Cuando Jesús proclama, ya al comienzo de su ministerio, el reemplazo de la familia de sangre por una familia de seguidoras y seguidores de Dios, a quienes llama sus madres, hermanos y hermanas, está proponiendo una familia dirigida por otro Padre, *pater*, que no es humano:

Entonces llegaron su madre y sus hermanos y, quedándose afuera, lo mandaron llamar. La multitud estaba sentada alrededor de Jesús, y le dijeron: “Tu madre y tus hermanos te buscan ahí afuera”. Él les respondió: “¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?”. Y dirigiendo su mirada sobre los que estaban sentados alrededor de él, dijo: “Estos son mi madre y mis hermanos. Porque el que hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre” (Mc 3,31-35).

La nueva familia de seguidores y seguidoras de Jesús tiene un *pater*, pero no es humano. Si todavía hoy es difícil desafiar el modelo de familia patriarcal, tanto más en una sociedad centrada en la identidad colectiva de la familia y el clan, como eran las sociedades judías y grecorromanas del siglo I de nuestra era. ¡Con razón Mateo y Lucas (Mt 19, 27-30; Lc 18, 28-30) suavizaron las palabras ásperas y hasta despectivas de Jesús para con su propia madre y sus hermanos de sangre! (DEWEY, 1994, p. 478-479, 492-493; FANDER, 1999, p. 499-512; SCHOTTROFF, 2011, p. 69-84). Esa nueva familia de madres, hermanos y hermanas de Jesús, de identidad judía primero y gentil después, necesita imaginarse nuevas estructuras de funcionamiento que fueran practicables en lo concreto de su sociedad y a la vez fieles a la utopía del Reino. Los distintos modelos del Nuevo Testamento nos muestran algunas de estas estructuras, con diversos grados de jerarquías y modelos eclesiales. Estudiando estos modelos, la biblista Elisabeth Schüssler Fiorenza introduce al menos dos conceptos nóveles. Uno es el concepto de *kyriarcado* en lugar de patriarcado para referirse a

un complejo sistema socio-político de dominación, que tiene al varón de raza blanca, ‘culto’ y acomodado [el *kyrios* del sistema grecorromano] como el vértice más elevado de una pirámide de dominación, no sólo sobre las mujeres, sino también sobre los demás varones (RIBA, 2009, p. 173; SCHÜSSLER FIORENZA, 2004, p. 160-167; 178-179).

El segundo concepto que Schüssler Fiorenza propone es una *ekklēsia gunaikōn*, un congreso democrático de mujeres (que a veces también traduce como *women-church*; *ekklesia* de las mujeres; SCHÜSSLER FIORENZA, 2004, p. 339) como alternativa para la dicotomía feminista-cristiana (en su caso, católico-romana). En un trabajo posterior elabora este concepto de *ekklesia* de mujeres como una construcción teórica simbólica y utópica con dimensiones en lo político, semántico, eclesial y comunitario (SCHÜSSLER FIORENZA, 2007, p. 69-78).

Como toda construcción utópica, la de Schüssler Fiorenza es difícil de imaginar en la práctica y fácil de criticar. De todos modos, sirve como modelo alternativo en la búsqueda de prácticas ministeriales en que se traduzca ese Reino que ya está presente entre nosotros/as pero todavía no es plenamente visible. Ella lo imagina no solamente como un modelo intra o para-eclesial, sino un modelo que puede guiar también la búsqueda de prácticas sociales y políticas más igualitarias. La radicalidad del nuevo

modelo de discipulado no debe tenerse en poco, aún hoy, pues de eso estamos hablando: de una iglesia con un solo padre (que no es humano), con madres, hermanos y hermanas. Una iglesia menos jerárquica y más inclusiva sería, así, una iglesia más humana:

En tanto el nombre hodierno de la salvación es la humanización y la liberación – según el paradigma del Verbo encarnado – sólo una Iglesia hondamente humana y liberadora merece crédito y anuncia al mundo que hay un Dios que salva integralmente a quienes creen que Él los ama (COSTADOAT, 2012, p. 420).

Y también sería una iglesia más divina, ya que dejaría, en la medida que pudiera, las divisiones y prejuicios humanos para mirar la humanidad y la creación enteras con ojos de amor, como hace Dios. Una eclesiología inclusiva sería, además, una herramienta fundamental en la misión de la Iglesia.

Una eclesiología inclusiva invita a profundizar la vocación, misión y corresponsabilidad en la vida de la Iglesia, requiere plantear la vocación a la santidad también desde las mutuas relaciones y desde los carismas y ministerios específicos de mujeres y varones. Si en estos cincuenta años [desde el Concilio Vaticano II] se ha confirmado que las aspiraciones de vida plena de las mujeres representan *un signo de los tiempos*, la reforma de la Iglesia reclama una respuesta de todos los bautizados para profundizar en la igual dignidad y el reconocimiento de los diferentes carismas y ministerios al servicio de la comunión evangelizadora. La dignidad de las mujeres, sostenida en la enseñanza conciliar, exige una acogida real de su subjetividad bautismal y constituye un desafío central de reforma para cada forma de vida llamada al compañerismo en la Iglesia (AZCUY, 2016, p. 194-195).

Irónicamente, la sociedad civil puede mostrarse más tolerante que los grupos religiosos, al menos en lo que hace a mi país, Argentina. Por ejemplo, el matrimonio entre personas del mismo sexo se aprobó en el Senado de la Nación en julio de 2010, con la presión en contra de varias iglesias y el apoyo de otras. El que las iglesias se pronunciaran tan acaloradamente en un debate sobre un derecho civil ya es indicativo de lo espinoso de todo tema relacionado con la familia (como si hubiera un solo modelo de familia) y la sexualidad; también habla de las dificultades de muchas personas religiosas de revertir situaciones tradicionalmente discriminatorias, aun en ámbitos seculares. En realidad la ley no legisla ninguna práctica religiosa pues no discute si las iglesias deben o pueden celebrar dichas uniones civiles con un rito eclesial. Además, reconoce derechos de una parte de la población sin afectar a ningún otro grupo (no se trata de quitar tierra a unos para dársela a otros, por ejemplo). Traigo este ejemplo porque sirve de muestra de lo que está sucediendo en términos de sujetos emergentes en una sociedad con una fuerte tradición católico-romana pero, en muchos sentidos, post-cristiana. Además, traigo este ejemplo porque una iglesia inclusiva no se mide solamente por su concepción del ministerio ordenado, sino también del ser humano; en este caso, es una iglesia que

celebra el amor de Dios en la diversidad de manifestaciones del amor, el género y la sexualidad.

También al interno de cada denominación cristiana surgen preguntas sobre esta “doble ciudadanía”, en la iglesia y en el mundo del siglo XXI, con diferentes respuestas a las mismas incluyendo, en el mejor de los casos, auto-crítica:

Parece imposible compatibilizar ambas pertenencias; ser a la vez una persona moderna, democrática, comprometida con los valores de su sociedad y, al mismo tiempo, con su Iglesia tal como ella se presenta en la actualidad. Las personas concretas emprenden distintas estrategias para afrontar esta tensión, desde el abandono de la Iglesia (con cifras significativas) hasta un renovado y paciente compromiso “desde dentro”. De allí que, a juicio de muchos, sean necesarios nuevos pasos en la reforma de las “estructuras históricas de la Iglesia” [...] En esta búsqueda se expresa, más bien, la atención al Dios revelado en Jesucristo y su Espíritu que continúa hablando en la historia (SCHICKENDANTZ, 2012, p. 253).

En nuestro continente conviven al menos el colonialismo, el post-colonialismo, el modernismo, el post-modernismo, el capitalismo (sin post-), el patriarcado (también faltándole un post-patriarcado), la cristiandad, la post-cristiandad, diversas culturas aborígenes y mestizas, grandes bolsones de pobreza y tecnologías de avanzada. A veces algunas de estas realidades se encuentran y a veces se ignoran, pero al menos el colonialismo, el capitalismo y la cristiandad han influido brutalmente sobre formas alternativas de vida y de organización, por ejemplo, sobre la posibilidad de subjetividad de toda creatura que no pertenezca al modelo hegemónico “varón blanco heterosexual”. “Vivimos un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles. Esto nos lleva a pensar en que probablemente sea necesario un cambio de civilización”, razona Infante en su análisis del concepto de epistemologías del sur (INFANTE, 2013, p. 404). “Las Epistemologías del Sur son el instrumento que nosotros consideramos más eficaz contra la guerra, porque si no ampliamos la conversación con la humanidad, la alternativa es la guerra. Solo, desde esta pluralidad de historias, nace la posibilidad de una utopía” (DE SOUSA SANTOS, 2011, p. 20). Este reconocido sociólogo no se está refiriendo a la teología; está comparando las diversas epistemologías en tensión en la Europa previa a la II Guerra Mundial y en América Latina en la actualidad. Sin embargo, creo que su reflexión también es válida para la teología. No-diálogo también es el desconocimiento de la voz de mi interlocutor/a; para ponerlo en términos tan queridos a la teología de la liberación – de la que abrevamos varias generaciones de teólogos, religiosos y clérigos de todo género del continente – el clamor de los oprimidos. Como buena hija de su tiempo, la teología de la liberación no vio la necesidad de liberarse del patriarcado, incluyendo en categorías como “los pobres” y “el oprimido” realidades tan diversas como las de género y etnia (TAMEZ, 1998, 2000, 2011).

En tanto esa nueva civilización, esa utopía se va gestando, en esta cacofonía que vivimos emergen nuevos sujetos; piénsese, por ejemplo, en la posibilidad de un cambio de identidad de género y en lo que esto genera en cuanto a bautismo, matrimonio y otros ritos. Y también viejos sujetos – diversos colectivos de mujeres, campesinos/as, aborígenes – buscamos que se celebre nuestra aceptación amorosa e incondicional de parte de Dios por Jesucristo así como se la celebra en el caso del sujeto hegemónico. ¡No somos nuevos sujetos sino sujetos en busca del mismo reconocimiento que el “hombre” supuestamente inclusivo del androcentrismo!

A continuación ofrezco tres ejemplos de textos bíblicos y algunas de sus interpretaciones. Intento mostrar por una parte el potencial liberador de muchos textos y, por otra parte, ciertos mecanismos patriarcales, a veces presentes en el texto mismo y otras en su interpretación, que perpetúan la inequidad de género. Así espero probar mi constatación inicial de que ya se ha escrito mucha teología bíblica feminista, pero falta darle el lugar que se merece en el diálogo académico (y ni que hablar del pastoral) para que la Iglesia se parezca un poco más a su Cabeza.

2 Rahab, una cananea que elige a YHWH (Josué 2 y 6)

El capítulo 1 de Josué trae noticias acerca de la inminente posesión de la tierra prometida. Al iniciar la lectura del capítulo 2, los espías de Josué en Jericó se encuentran con una mujer cananea, de nombre Rahab, quien vive sola aunque tiene familia paterna. La condición que Rahab pone a los espías israelitas de ser salvada con su familia de la aniquilación cuando Israel tome Jericó parecería natural: ¿quién va a elegir la muerte? En Josué 9 encontramos otra artimaña, esta vez de la población gibeonita, también para salvar sus vidas. Josué y sus hombres son engañados de tal manera que los gibeonitas consiguen un pacto por el cual quedaron libres de la mano de los israelitas de allí en adelante. Tal es así, que Saúl rompió el pacto con un delito de sangre provocando que David tuviera que repararlo bajo su reinado (2 S 21,1-14).

Ambas historias tienen en común ser de los primeros grupos cananeos con quienes se encuentra Israel al llegar a la tierra a quienes prometen que vivirán, a diferencia de otros reyes y sus pueblos (Jos 8,14-29; 10,16-27) y aun, a diferencia de israelitas desobedientes (Jos 7,16-26). Si bien los gibeonitas consiguen librarse de la mano de Israel, su historia posterior se asemeja a la de Agar en Génesis: tanto ella y su familia como los/as gabaonitas serán marginales (SHARP, 2012, p. 145). Hay también una diferencia entre ellos: el único elemento negativo de los/las gabaonitas es haberle sacado a Israel una promesa de supervivencia con una actuación bien armada. En cambio, Rahab representa varios elementos socialmente negativos, a pesar

de que poca gente le ganaría en astucia. El texto está construido sobre la condición social baja de Rahab, para contrastarla con su propio rey. Desde el rey hasta la última mujer que vive sobre las murallas sabe que Israel está llegando con la compañía de un Dios poderoso y que conquistará la ciudad (Jos 2,8-13). Mientras el rey prepara a su ejército y manda soldados a detener a los espías, la despreciada prostituta se salva con “lo/s suyo/s” gracias a su clarividencia teológica. La condición de despreciable de Rahab no la invento yo ni la apruebo, sino que la crea el mismo patriarcado como parte de la negociación entre varones que cuidan a sus propias mujeres pero desean acceso sin responsabilidad a la sexualidad de otras mujeres (BIRD, 1997, p. 201). No es este el lugar para explayarme en los detalles, por lo que solamente apuntaré a algunas de las ambigüedades bíblicas para con la mujer de sexualidad dudosa a los ojos del *pater*. Por ejemplo, no hay un término hebreo en la Biblia para “prostituta”, sino que es un participio que describe a la que fornicar, deja a su esposo, ejerce la prostitución, vive sola y otras situaciones irregulares a los ojos del patriarcado. También se usa para hablar de la idolatría (por ej., Dt 31,16, Ez 23). En esta acepción, a menudo sólo los varones de la élite son los destinatarios de estas diatribas, mientras que, cuando tiene una connotación sexual literal, el término sólo se aplica a mujeres (BIRD, 1997, p. 221-225; GARCIA BACHMANN, 2013, p. 267-328). Lecturas feministas y postcoloniales muestran que la elección de Rahab tiene un altísimo costo para sí misma y su pueblo, que se ignora cuando se lee desde el lugar hegemónico, sea éste de género, etnia, poder económico, político o religioso u otro (CROWELL, 2013). Musa Dube muestra cómo Rahab sirve como símbolo de su tierra, deseosa, parece, de ser conquistada. Comparando a Judit y Rahab, nota que:

Ambas mujeres representan sus tierras – la suerte que correrán sus tierras ante la amenaza imperial. Por lo tanto, sus personajes son narraciones alegóricas que prefiguran el desarrollo de las luchas de poder imperial. Así, los rasgos de cada mujer son bastante significativos, en la medida en que nos hablan de cada tierra/ciudad/nación. [...] Así, conocemos a Rahab como trabajadora sexual – una mujer que puede ser poseída por cualquier hombre que la desee. Sus fronteras son porosas. Es una mujer/tierra que puede cambiar de manos de un hombre a otro, una mujer sin compromiso con ningún varón, excepto aquél que esté dispuesto a pagar por sus servicios. Como representante de Canaán/Jericó, Rahab se confía al poder invasor, los espías israelitas, traicionando a su propio pueblo, a quien juzga demasiado débil para enfrentarse al poder invasor. [...] Estos personajes de mujeres están presentados desde una perspectiva patriarcal para articular los intereses imperiales (DUBE, 2006, p. 156).

El entrecruzamiento de las subordinaciones de género, etnia, clase y religión es particularmente efectiva para promover la aceptación del lugar que a cada quien le ha tocado en la vida. Rahab rechazó su propia cultura, pueblo y hasta religión pero por una causa superior: ¡ella es la primera teóloga yahvista en la tierra que Israel va a poseer! El precio de ser yahvista lo pagará traicionando casi todo lo que hasta entonces le daba

identidad. En el capítulo 6 de Josué, solamente se consigna su reubicación en el área, junto con todo o todos lo/s suyo/s después de la destrucción de Jericó, pero la tradición la convierte en una de las pocas antecesoras de Jesús con nombre y familia propios en Mateo 1 (ver DARDEN 2012 p. 63-71; ARTANA, 2014). También la figura de Rahab como mujer de fe es recogida en Hb 11,30-31, donde se destaca su procedencia cananea como habitante de Jericó, su género, su condición de prostituta, su fe y su hospitalidad. La Epístola a los Hebreos no hace mención de su astucia, capacidad de planificación, negociación y ejecución para salvar su propia vida y la de su familia; pero le concede un lugar como mujer de fe en la lista de hombres de fe como Abraham, Isaac, Jacob y Moisés, entre otros.

3 Jael, una quenita bendita (Jc 4,11-24; 5,24-27)

Jael, la quenita, asesina de Sísara es otro caso ejemplar, esta vez por una razón diferente que las que hacen a Rahab buena para Israel a costa de su identidad. Israel ha logrado asentarse en la tierra – ocupada por diversas naciones, como ya vimos – que su Dios le prometió, pero es acosado y oprimido por el rey cananeo Jabín, cuyo general en jefe se llama Sísara. Débora, profetisa y jueza de Israel, convoca a las tribus a la batalla y Barak, con los demás varones israelitas logra ejecutar a los diez mil hombres de Sísara, el texto señala que “no quedó ni uno” (Jc 4,16). Sólo queda Sísara, quien, antes de la batalla, huye a pie y se refugia en la tienda de Jael, suponiendo que allí encontrará seguridad. Jael toma una estaca de su tienda y/o un martillo (dependiendo de si leemos el capítulo 4 o el 5) y ejecuta al fugitivo enemigo asestándole un golpe mortal en la cabeza.

Podemos discutir diversos aspectos éticos relacionados con esta historia, tales como la hospitalidad (¿ofrecida por Jael o impuesta por Sísara?), la nacionalidad, el estado civil (la expresión en 4,17 puede traducirse como “esposa de Jéber el quenita” o como “una mujer de la compañía de los quenitas”) y el posible carácter sagrado de Jael. De discutir la ética de la guerra, antes de condenarla es necesario incluir al menos a varios varones bíblicos que también engañan y matan a traición, en muchos casos, a sus propios amigos. Baste mencionar como ejemplo de traición la de David a su oficial, Urías el hitita: para ocultar que el embarazo que cursaba Betsabé, esposa de Urías, era fruto de su relación con David, éste urdió un plan para matarlo poniéndolo en la primera fila de batalla sin respaldo “para que le hieran de muerte” (2 S 11:15).

El hecho de que el clan de Jael estuviera aliado al rey cananeo Jabin y cuestiones referidas a protocolos de hospitalidad podrían hacer pensar que Jael está traicionando al clan de su esposo – visión tradicional de Jael como esposa – y a Sísara mismo por invitarlo a su carpa; en realidad, aunque

nunca se diga abiertamente, se la percibe traidora a la jerarquía de género que establece que un varón militar no debe morir por manos de una civil. Ejemplos de cómo se ignora o critica a Jael incluyen Hb 11:32, donde ni ella ni Débora, la otra gran heroína de estos capítulos y una de las pocas figuras totalmente positivas del libro de Jueces son mencionadas. Más recientemente, la Biblia de Jerusalén, por ejemplo, evita cuidadosamente su nombre en los títulos del capítulo: “Jéber el quenita”, “Derrota de Sísara”, “Muerte de Sísara” y “La liberación de Israel”. Y sin embargo, a pesar de estos y otros desaires, Jael nunca es criticada en la Biblia sino, al contrario, es llamada “bendita” (Jc 5:24). Las dinámicas de género son complejas en este canto de Débora (Jueces 5), pues una mujer, Débora (v. 1, verbo en femenino singular) canta sobre una gran victoria obtenida por el pueblo fiel a YHWH con ayuda cósmica. Lo complejo se da porque esta mujer, al cantar, incorpora otras voces, como la de la madre del general derrotado por Jael, Sísara (vs. 28-31). Esta mujer no vive en tiendas como Jael, sino en un palacio; tiene otras mujeres a su servicio –denotando una diferencia grande de clase social entre ella y cualquier israelita – y además se consuela de la demora de su hijo de la batalla – ¿presiente que fue derrotado? – pensando que está juntando botín de guerra para adornarse ella y sus damas. En ese botín también hay niñas que son violadas (vs. 29-30: “un útero, dos úteros para cada guerrero”). Así, el canto hace un triángulo con dos madres, Débora (v. 7) y la anónima madre de Sísara, y también contrapone a una mujer que espera en palacio el botín de guerra y otra mujer (Jael) que convertirá al hijo de aquélla en botín. En el reparto de contrastes entre mujeres y varones, héroes y enemigos/as, poderosos y pobres, a Jael no le tocan palabras propias – a diferencia de la narración del capítulo 4, donde sí habla – pero recibe el privilegio de ser agente, con YHWH, para ultimar al enemigo. Y por eso recibe una alabanza especial, de ser llamada bendita, al menos, entre las habitantes en carpas, 5:24 (BRENNER, 1990, p. 130-132). Como en el caso de Rahab revisado antes (y podríamos pensar en otros, como el pequeño David con su honda ante Goliat), también este texto presupone del otro lado de la ecuación a una contrincante indigna de un general cananeo, utilizando la figura de una mujer indefensa y no preparada para la guerra. A menudo nuestros prejuicios de género y de clase también contribuyen a opacar figuras que YHWH eligió para que brillaran (BRISON, 2013, p. 139-60; DAVIDSON, 2013, p. 69-92).

4 Los códigos de deberes domésticos (Col 3,18-4,1, Ef 5,21-6:9)

En la carta déuteropaulina a los cristianos de Colosas se encuentra el primer ejemplo bíblico de la forma literaria llamada *Haustafel* o código de deberes domésticos. Aquí, esposas y esposos, hijos y padres, esclavos y amos son exhortados/as a aceptar su lugar en dicha jerarquía: “mujeres,

sean dóciles a su marido”, v. 18; “esclavos, ... cualquiera sea el trabajo de ustedes, háganlo de todo corazón” v. 23, “padres, no exasperen a sus hijos ...” v. 21, como ejemplos del mandato a que “todo lo que puedan decir o realizar, háganlo siempre en nombre del Señor Jesús, dando gracias por él a Dios Padre” (Col 3,17). El autor de Efesios a su vez tomó el código de Colosenses y lo adaptó al propósito de su carta y a su audiencia. En lo que sigue consideraré algunas cuestiones presentes en uno o ambos códigos.

4.1 Entre la tradición y la innovación

La elección de esos tres binomios obedece a la concepción de la casa (griego *oikia*) como “la unidad social básica cuya estructura debería reflejar la estructura piramidal de toda la sociedad y aun del universo” (JOHNSON, 1992, p. 340). Los escritos clásicos nos muestran que la sumisión – de la esposa, prole y esclavos/as – es un elemento metacultural, presente a lo largo de todo el mundo mediterráneo, griego, romano, egipcio y judío, en diversas formas literarias (epitafios, leyes, contratos matrimoniales, escritos de los filósofos, texto bíblico) y a lo largo de siglos (DUDREY, 1999, p. 27-39), basada sobre la “natural” capacidad masculina de gobernar y sobre la necesidad de asegurarse el varón hijos cuya legitimidad no pueda ponerse en duda (SCHÜSSLER FIORENZA, 1989, p. 306-313, WATTS HENDERSON 2006, p. 422-423). Numerosas/os biblistas más han estudiado las connotaciones económicas, políticas y sociales de estos códigos a la luz de numerosas fuentes primarias.

Por otra parte, es innegable la revolución que produjeron en su entorno inmediato y a su propio interior comunidades cristianas como las creadas por Pablo. Se explica, así, la necesidad de regularlas por causa del testimonio público y las tensiones internas, como nos muestra la correspondencia corintia. Sí: “La iglesia se organiza siguiendo el modelo del imperio y de la casa patriarcal” (CONTI, 2011, p. 91), a la vez tratando de subvertirlo a la luz de los modelos de Jesús y de líderes como Pablo. “Colosenses, escrita por un discípulo de Pablo, cita Gl 3, 28 modificándola de forma considerable y contrarrestándola además con un código doméstico de sumisión patriarcal” (SCHÜSSLER FIORENZA, 1989, p. 304).

Dado que hoy la tensión judío-gentil no es mayoritaria en la iglesia y que los y las esclavos/as no publican trabajos académicos, ha tocado a las feministas llamar la atención sobre la disonancia que estos presupuestos patriarcales generan no solamente con los principios de igualdad que las democracias y los movimientos liberacionistas modernos pregonan, sino con las prácticas mismas de Jesús y de Pablo (por ejemplo, en los diálogos de Jesús con la mujer samaritana [Juan 4] o con María y Marta [Jn 11], en los cuatro testimonios de los evangelios de las mujeres como primeras evangelistas de la resurrección de Jesús; en la variedad

de ministerios desarrollados por mujeres en las cartas paulinas, especialmente 1 Corintios y Romanos; en la fórmula de Gl 3,28). Imaginarse a san Pablo cuestionando la esclavitud o el patriarcado, por ejemplo, sería anacrónico; al fin y al cabo, hace falta una chispa del Espíritu para sobreponerse a las restricciones que nos impone la propia encarnación: hasta Jesús tuvo que ser corregido por una extranjera para abrir su misión a la gentilidad (Mc 7,24-30) y, francamente, la Iglesia de hoy, mucho más poderosa, rica y extendida geográficamente, tampoco es capaz de terminar con el patriarcado o la esclavitud. Por eso, más fructífero que preguntarnos por qué estos códigos adoptan la ideología *kyriarcal* de su cultura es comprender el proceso que llevó a su formulación y preguntarse cómo dicho proceso hermenéutico podría producirse hoy. En una línea similar, Angela Standhartinger considera que el autor de Colosenses fue muy selectivo en su uso de las fuentes disponibles en su medio; tomó y aplicó, pero no lo hizo indiscriminadamente. Para ella, en esa selección teológica está la enseñanza de Colosenses para hoy (STANDHARTINGER, 2000, p. 130).

4.2 *Efesios y el poder en el matrimonio*

Con distintos grados de benevolencia para con sus autores, varias feministas han estudiado estos códigos. Ya en la década de 1980 Elisabeth Schüssler Fiorenza notaba ¡citando a un autor de 1960! que en ellos “oímos la voz de la clase dominante” (SCHÜSSLER FIORENZA, 1989, p. 306).

De un tenor mucho más restringido en tamaño, Irene Foulkes ofrece en *RIBLA* un análisis de estos dos códigos notando que no desafían abiertamente el modelo de casa-empresa, pero así y todo intentan subvertirlo introduciendo en el mismo nuevas relaciones interpersonales. Se pregunta cuáles podrían haber sido las respuestas de la audiencia a estos textos. Con relación en particular a Efesios concluye que:

Si queremos descubrir en estos textos algún aporte –algún potencial liberador– no podemos dejarlos encerrados dentro de las fronteras ideológicas y teológicas del momento de su primera elaboración ni las de su sucesiva recepción histórica. Los *CDDs* [códigos de deberes domésticos], como actos de comunicación abiertos a nuevas construcciones de su significado, piden que busquemos, entre otras cosas, más elementos para tal tarea recurriendo a algunos temas desarrollados en las cartas donde están incrustados. [...] Podemos construir nuevos significados apropiados para nuestras circunstancias, echando mano de los aportes de todas las disciplinas del saber humano que iluminen tanto el texto antiguo como el mundo actual. ¿Por qué valdría la pena hacer tal esfuerzo? Sugiero que por respecto [*sic*] a los textos de la tradición que ha contribuido a formar nuestra cultura y las comunidades creyentes dentro de ella, y especialmente por respeto a las personas que son objeto de sometimiento psicológico y material en nombre de estos textos: gran número de mujeres en toda América Latina (FOULKES, 2006, p. 61-62).

Schickendantz considera que “[e]l mérito y originalidad del autor de la Carta a los Efesios [...] es vincular la ‘fase más antigua’ con la ‘plenitud de los tiempos’, descubriendo en el matrimonio del Génesis el sacramento primordial, manifestación de las intenciones del Creador” (SCHICKENDANTZ, 2009, p. 138). Efesios hace un gran recorrido desde Gn 2,24 (“los dos serán una sola carne”) hasta el símil de la relación Cristo-Iglesia como matrimonio:

Cristo - cabeza de la Iglesia;	= varón - cabeza de la esposa;
Cristo - entrega su vida	= marido - debe amar a esposa
por la Iglesia por amor.	como a su propio cuerpo.

Retóricamente debe de haber sido muy difícil para su audiencia casada resistir una apelación tan amplia, desde el mítico origen del matrimonio hasta la unión de Cristo y la Iglesia. No discuto el valor de Efesios para una teología católica romana del sacramento del matrimonio, pero considero necesario resistir esta retórica al menos con dos argumentos.

Primero, el símil sobre el que se basa es engañoso, porque mientras Jesús da su vida por la humanidad, no se pide lo mismo al varón, sino todo lo contrario: se le ofrece mirarse a sí mismo: ama a tu esposa como a tu propio cuerpo. Y el hecho de tener que exhortar al esposo a amar a la esposa, así como lo largo de la exhortación, ya es indicativo de que la expectativa cultural no estaba en su amor por ella. No me cabe duda de que muchos amos/esposos/padres se amaban a sí mismos, pues todo el sistema cultural estaba armado para alabarlo y protegerlo. Por lo tanto, si bien es revolucionario esperar que el marido cristiano ame a su esposa, hay que alertar sobre las limitaciones de esta exhortación, tanto para la audiencia de Efesios como en la actualidad.

En segundo lugar, al menos para una hermenéutica contemporánea desde una perspectiva de género, hay que resistir este símil “Cristo = esposo, Iglesia = esposa” por el desbalance de poder que representa la relación Cristo-Iglesia. Es cierto que, como indica Cristina Conti, “la sujeción de la esposa a su esposo (v. 22) funciona como un ejemplo de lo dicho en el versículo 21 sobre someterse unos a otros. Para ser fieles al sentido del texto, habría que agregar entre paréntesis rectos: [por ejemplo]” (CONTI, 2011, p. 93) y, entonces, en tanto ejemplo, debería funcionar también para el esposo. Pero el texto no lo puede siquiera imaginar, sino que revierte a la jerarquía tradicional de obediencia de parte de la mujer (y agrega amor de parte del varón). Y no sólo eso: en la relación Cristo-entregándose-por-la-iglesia, uno es activo, la otra pasiva. La jerarquización patriarcal binaria “varón = activo y mujer = pasiva” se manifiesta de diversos modos, tanto en el testimonio bíblico como en la actualidad y debe ser resistida si queremos cambiar el modelo patriarcal en que están inmersas nuestras sociedades e iglesias.

4.3 Problema del lenguaje supuestamente inclusivo

Otra dificultad para la interpretación de estos códigos de deberes domésticos surge del lenguaje masculino del texto, excepto para “esposas”, que no nos permite saber hasta dónde “padres”, “hijos”, “amos” y “esclavos” incluirían mujeres y de qué manera su inclusión variaría la ecuación. Como ya hemos expresado, el rol “padre” en un *kyriarcado* no es el mismo que el de “madre”, aun si algunas mujeres replicaban el sistema patriarcal dentro de casa en su trato a sus esclavos/as. Las hijas púberes eran dadas en matrimonio y, por lo tanto, pasaban a otra casa con otro marido-padre, de modo que la exhortación está dirigida a niños y niñas, pero la escucharían distinto los hijos que algún día heredarían el lugar de padre y las niñas que sabían que serían dadas a otra familia.

En cuanto a la condición de esclavitud, Schüssler Fiorenza nota que era la principal preocupación del autor de Colosenses, dada la atención que el tema merece (SCHÜSSLER FIORENZA, 1989, p. 305-306). Angela Standhartinger considera que en la exhortación a esclavos/as y amos en Colosenses aparecen las únicas tres afirmaciones sin ningún paralelo extrabíblico, denotando intencionalidad del autor (STANDHARTINGER, 2000, p. 122-123).

Por otra parte, ni las condiciones de género ni la maternidad o paternidad pertenecían a quienes no eran libres:

El sexo es lo que tenían en común esclavos/as y libres. [...] Sólo las mujeres nacidas libres eran consideradas parte del sistema ideal de género: podían casarse y se esperaba que se comportaran según los estándares apropiados para las mujeres [...] Estos roles de género obviamente no se aplicaban a las esclavas. [...] ¿Qué tenían en común los esclavos y los varones libres? Tenían en común el sexo, que significa que tenían genitales masculinos, aunque solamente los libres tenían falo. Lo que también tenían en común es que ninguno podía saber seguro si realmente tenía descendencia biológica. [...] Tras el nacimiento de un niño/a de una mujer esposa libre, su esposo tenía derecho a reconocerlo/a o a rechazarlo/a, en cuyo caso era expuesto/a. Obviamente, los esclavos no tenían tal derecho legal. Además, contrario a las esclavas que habían parido, la paternidad de un esclavo era difícil de establecer. Quienes parecen haber estado más lejos de la paternidad en las casas son los varones esclavos, tanto debido a la clase social como al sexo (BJELLAND KARTZOW, 2010, p. 383-384).

En otras palabras, no era (es) lo mismo ser “macho y hembra” que “esposo y esposa” o “padre y madre”. Quienes fueran esclavos o esclavas de entre la audiencia de Colosas y de Éfeso no escucharían estas exhortaciones del mismo modo que las escuchamos hoy si desoímos la advertencia de esta última autora de mirar cómo se interrelacionan las diversas coordenadas de clase, etnia, género, edad y otras (ver también MACDONALD, 2012, sobre la situación infantil).

Concluyendo una ¿innecesaria? reflexión

Comencé planteando lo que se me hace muy evidente, que es que hay materiales accesibles, gratuitos, aun en castellano y portugués; la propia lista de referencias es una muestra de esto (ver también AZCUY *et al*, 2007-2009; FISCHER y NAVARRO PUERTO, 2010). Por supuesto, los estudios feministas no superan en número a los androcéntricos, pero ofrecen indicaciones del contexto histórico y social de los textos que estudian, pautas metodológicas y análisis de contenido bíblico suficientes (y de calidad) para alentar una reflexión crítica de la teología a partir del género.

Las iglesias con las que tengo mayor relación, mi propia Iglesia Luterana, las Reformadas y un sector de la Católica romana, están haciendo esfuerzos en este sentido, en la medida de sus posibilidades, su propia posición teológica y su *ethos* en el continente. La primera parte de este trabajo incluye varias voces de diversas confesionalidades cristianas, casi todas de nuestro continente, que plantean la necesidad de una eclesiología más inclusiva, producto en parte de una antropología que se base sobre la igualdad de dignidad de todo ser humano.

Trabajé a partir de ejemplos bíblicos para mostrar que estas tensiones entre el anhelo de inclusión y el temor a la apertura teológica y social no son nuevas; están ya en algunos de los relatos fundantes de Israel y de la Iglesia. De hecho, podríamos haber comenzado mucho más atrás, con la creación misma o con Hagar recibiendo una promesa directa de YHWH, a pesar de no ser ni de la familia de Abraham (por lo tanto, ni siquiera proto-israelita) ni libre, ni varón, ni casada. Comencé con Rahab porque es probablemente el mejor ejemplo de una persona que – a los ojos del modelo hegemónico patriarcal – no merecería formar parte del pueblo de Israel: mujer cananea, de dudosa sexualidad y desobediente a sus autoridades. Pero el texto la convierte, justamente por ser ejemplo tan negativo para Israel mismo, en una vocera de la visión deuteronomística de una persona de fe correcta, dispuesta a todo para afiliarse al verdadero Dios y dejar de ser una “nadie” en su pueblo. El *status* de Rahab post-conquista es ambiguo por lo que la tradición posterior lo adecenta, al convertirla en antecesora de Jesús. En Rahab podemos percibir la tensión que produce el deseo de no limitar la inclusión al pueblo de Dios y la discriminación de etnia, género y religión que asoma en el mismo hecho de elegirla como modelo de conversión a YHWH en Canaán.

El segundo ejemplo elegido es diferente en cuanto que no hay una afiliación de Jael a Israel ni antes ni después de su gran hazaña. Está en el límite entre la israelita y la extranjera y es peligrosa porque, además, no tiene esposo (o, si lo tiene, no está a su lado) ni es madre. Para nuestra reflexión de género y teología Jael no es ejemplo por su adhesión al pueblo como

Rahab, sino por cómo, a pesar de toda la alabanza bíblica, es criticada por muchos comentarios por traicionera. Aquí la tradición no adecenta a una mala mujer, sino al revés.

Finalmente, el tercer ejemplo, del Nuevo Testamento, trae dos textos que en su propio contexto de origen tuvieron una arista humanizadora para las relaciones domésticas, alentando la tolerancia dentro de las jerarquías aceptadas socialmente entre esposos, padres e hijos y amos y esclavos/as y llamando precisamente a quienes ejercían el poder en las mismas a saber que también ellos tenían un poder al que rendir cuentas. Cuán “feminista” se puedan considerar estos códigos varía mucho de autor/a a autor/a.

Es claro y justificable históricamente que los códigos dejaran que desear, desde nuestra perspectiva, al no plantear cambios sociales desde las raíces en lugar de humanización de los sistemas injustos. Lo que no se justifica es que, viviendo veinte siglos después en contextos con otra estructura cosmogónica y social, todavía se utilicen tales códigos para mantener a las esposas, los hijos e hijas y el personal subalterno en posiciones de vulnerabilidad y pasividad. Muchas homilías en celebraciones matrimoniales y mucho aconsejamiento pastoral lamentablemente contribuyen a perpetuar la violencia de género al hacer hincapié solamente en la sujeción que la esposa (supuestamente) debe al esposo. En lugar de esto, lo que es necesario es admirar la libertad con que los autores bíblicos modificaron los códigos sociales existentes en su tiempo, aun reconociendo que, a nuestros ojos, podrían parecer conservadores. Watts Henderson sugiere que, en lugar de mirar estos códigos como un patrón eterno a ser impuesto en nuestra cultura o como una muestra del primer siglo que ya ha perimido, podamos explorar

su aplicación dinámica del señorío de Cristo a las convenciones sociales corrientes. En este impulso ‘cristianizador’, afirmo, se encuentra el valor perenne del mensaje de este pasaje para la iglesia de cualquier siglo. Leer Col 3,18-4,1 fielmente en el mundo occidental del siglo veintiuno es apropiarse, no de sus presuposiciones subyacentes sobre el orden social, sino del perfil de su propia estrategia hermenéutica (WATTS HENDERSON, 2006, p. 430).

Para mí no hay duda alguna sobre la relevancia teológica de las hermenéuticas de género y feministas. Ignorarlas significa darle la espalda a la voluntad divina de una Iglesia que proclame y viva el Reino de Dios para que también el mundo sepa que hay otra manera de valuar a las personas que por su género, su color de piel, su idioma o su valor de venta o de uso. Ni la creación, ni la salvación, ni los seres humanos estamos a la venta (lema de la 12ª Asamblea de la Federación Luterana Mundial, mayo de 2017).

Referencias

- ARTANA, C. R. "Las abuelitas de Jesús". Una lectura cristológica de la genealogía de Mateo 1:1-17 desde la perspectiva de género a partir de la incorporación de cuatro mujeres transgresoras del Antiguo Testamento. 2014. Tesina (Licenciatura en Teología) – Buenos Aires: Isedet, 2014.
- AZCUY, V. R. La Iglesia en voces de mujeres. Mapas y claves para una eclesio-logía inclusiva. In: AZCUY, V. R.; BEDFORD, N. E.; GARCÍA BACHMANN, M. L., *Teología feminista a tres voces*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2016. p. 171-207.
- _____; DI RENZO, G.; LÉRTORA MENDOZA, C. (Coord.). *Diccionario de Obras de Autoras*. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Buenos Aires: San Pablo, 2007.
- _____; MAZZINI, M.; RAIMONDO, N. V. (Coord.). *Antología de Textos de Autoras*. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Buenos Aires: San Pablo, 2008.
- _____; GARCÍA BACHMANN, M. L.; LÉRTORA MENDOZA, C. (Coord.), *Estudios de Autoras*. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos, Buenos Aires: San Pablo, 2009.
- BJELLAND KARTZOW, M. "Asking the Other Question": An Intersectional Approach to Galatians 3:28 and the Colossian Household Codes. *Biblical Interpretation*, 18, p. 364-389, 2010.
- BIBLIA de Jerusalén, nueva edición totalmente revisada y aumentada. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009. Disponible en: <<http://www.bibliascaticas.net/d/biblias/docs/BJ4.pdf>>. Acceso: 04 jul. 2017.
- BIRD, P. A. *Missing Persons and Mistaken Identities*. Minneapolis: Fortress, 1997.
- BRENNER, A. A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure: A Proposed Integrative Reading of Judges IV and V. *Vetus Testamentum*, v. 40, n.2, p. 129-138, 1990.
- BRISON, O. Jael, 'esht heber the Kenite: A diviner? In: BRENNER, A.; YEE, G. A. (Eds.). *Joshua and Judges*. Texts@contexts. Minneapolis: Fortress, 2013. p. 139-60.
- CONTI, C. En el oïkos patriarcal, todo el mundo en su lugar (Efesios 5,21-6,9). *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 68, n. 1, p. 91-99. 2011. Disponible en: <<http://www.claiweb.org/index.php/miembros-2/revistas-2#>>. Acceso en: 25 jun. 2017.
- COSTADOAT, J. El circuito de la fe en Jesucristo. In: FUNDACIÓN AMERINDIA (Coord; Ed.). *Congreso Continental de Teología, La teología de la liberación en perspectiva*. Sao Leopoldo, RS, Brasil, 07-11 de octubre de 2012, Tomo I: Trabajos científicos. Montevideo: Amerindia/Doble Clic, 2012, p. 418-429. Disponible en: <<http://www.elpuente.org.mx/wp-content/uploads/2013/01/Libro-II-Congreso-Continental-de-Teolog%C3%ADa-San-Leopoldo-Brasil2.pdf>>. Acceso en: 3 jul. 2017.
- CROWELL, B. L. Good Girl, Bad Girl: Foreign Women of the Deuteronomistic History in Postcolonial Perspective. *Biblical Interpretation*, 21, p. 1-18, 2013.
- DARDEN, L. Hanging Out with Rahab: An Examination of Musa Dube's Hermeneutical Approach with a Postcolonial Touch. In: DUBE, M. W.; MBUVI, A. M.; MBUWAYESANGO; D. (Ed.). *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012. p. 63-71.

DAVIDSON, S. V. Gazing (at) Native Women: Rahab and Jael in Imperializing and Postcolonial Discourses. In: BOER, R. (Ed.). *Postcolonialism and the Hebrew Bible: the Next Step*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013. p. 69-92.

DE SOUSA SANTOS, B. de Introducción: Las epistemologías del Sur. In: *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB). Serie Monografías. Barcelona, CIDOB, 2011. p. 9-22. Disponible en: <https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/monografias/monografias/formas_otras_saber_nombrar_narrar_hacer>. Acceso en: 02 jul. 2017.

DEWEY, J. The Gospel of Mark. In: SCHÜSSLER FIORENZA, E. (Ed.). *Searching the Scriptures, 2: a Feminist Commentary*. New York: Crossroad, 1994. p. 470-509.

_____. Women in the Gospel of Mark. *Word & World*, v. 26, n.1, p. 22-29, 2006.

DUBE, M. W. Rahab Says Hello to Judith: a Decolonizing Feminist Reading. In: SUGIRTHARAJAH, R. S. (Ed.). *The Postcolonial Biblical Reader*. Malden/Oxford: Blackwell, 2006. p. 142-158.

DUDREY, R. "Submit Yourselves to One Another": a Socio-Historical Look at the Household Code of Ephesians 5:15-6:9. *Restoration Quarterly*, v. 41, n.1, p. 27-44, 1999.

El libro del pueblo de Dios. La Biblia, Madrid, Buenos Aires: Paulinas, 1990. Disponible en: <<http://www.sobicain.org/shell.asp?p=Biblia>>. Acceso en: 04 jul. 2017.

FANDER, M. Das Evangelium nach Markus. Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesu. In: SCHOTTROFF, L.; WACKER, M.-Th. (Comp.). *Kompendium feministische Bibelauslegung*. Gütersloh/Chr. Kaiser: Gütersloher Verlaghaus, 1999. p. 499-512.

FOULKES, I., Los códigos de deberes domésticos en Colosenses 3,18-4,1 y Efesios 5,22-6,9. Estrategias persuasivas, reacciones provocadas. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 55, n.3, p. 41-62, 2006. Disponible en: <<http://www.claiweb.org/index.php/miembros-2/revistas-2#>>. Acceso en: 25 jun. 2017.

GARCÍA BACHMANN, M. L. *Women at Work in the Deuteronomistic History*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

INFANTE, Á. El por qué de una "epistemología del sur" como alternativa ante el conocimiento europeo. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología* [en línea], Mérida, año 23, n. 68, p. 401-411, sept.-dic. 2013. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70538671007>>. Acceso en: 02 jul. 2017.

JOHNSON, E. E. Ephesians. In: NEWSOM, C. A.; RINGE, S. H. (Ed.). *The Women's Bible Commentary*. Londres: SPCK, 1992. p. 338-342.

MACDONALD, M. Y. Reading the New Testament Household Codes in Light of New Research on Children and Childhood in the Roman World. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, v. 41, n.3, p. 376-387, 2012.

NAVARRO PUERTO, M. ¿Discípulas en Marcos? Problematización de un concepto. In: NAVARRO M.; PERRONI, M. (Ed.). *Los evangelios. Narraciones e historia: la Biblia y las Mujeres*. Estella: Verbo Divino, 2011. v. 4, p. 155-180. (Colección de exégesis, cultura e historia – Nuevo Testamento).

NGUI, A. S. Aplicando la justicia de género: una perspectiva asiática. In: BURGHARDT, Anne (Ed.). *Libres por la Gracia de Dios*. Ginebra: Lutheran World Federation, 2016. p. 57-66.

PHIRI, I. A. La violencia de género es la aflicción para la Iglesia y la sociedad, dice Phiri del CMI. Disponible en: <<http://alc-noticias.net/es/2017/07/04/la-violencia-de-genero-es-la-afliccion-para-la-iglesia-y-la-sociedad-dice-phiri-del-cmi/>>. Acceso en: 02 jul. 2017.

RIBA, L. Feminismos versus Kyriarcado. Posicionamientos hermenéuticos a propósito de un texto bíblico. *Erasmus*, XI n.2, p. 171-189, 2009.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*. 23ª ed., 2014, versión online. Disponible en: <<http://dle.rae.es/?id=bCnqw2G>>. Acceso en: 31 jul. 2017.

SCHICKENDANTZ, C. ¿Subordinación funcional de las mujeres? El símbolo nupcial en la Carta a los Efesios. *Erasmus* XI n.2, p. 125-143, 2009.

_____. Creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia. Hacia una reforma institucional en el actual contexto cultural. In: FUNDACIÓN AMERINDIA (Coord.). *Congreso Continental de Teología, La teología de la liberación en prospectiva*. Sao Leopoldo, RS, Brasil, 07-11 de octubre de 2012, Tomo I: Trabajos científicos. Montevideo: Amerindia/Doble Clic, 2012, p. 249-272. Disponible en: <http://www.elpuente.org.mx/wp-content/uploads/2013/01/Libro-II-Congreso-Continental-de-Teolog%C3%A1-Da-San-Leopoldo-Brasil2.pdf>>. Acceso en: 03 jul. 2017.

SCHOTTROFF, L. «Mirad, estas son mis hermanas...» (Mc 3,34; Mt 12,49; Lc 8,21). In: NAVARRO M.; PERRONI, M. (Ed.). *Los evangelios. Narraciones e historia: la Biblia y las Mujeres*. Estella: Verbo Divino, 2011. p. 69-84.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.

_____. *Los caminos de la sabiduría. Una interpretación feminista de la Biblia*. Santander, Sal Terrae, 2004.

_____. *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress, 2007.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. (Ed.). *La exégesis feminista del siglo XX*. Estella: Verbo Divino, 2014.

SHARP, C., "Are You For Us, or For Our Adversaries?": A Feminist and Postcolonial Interrogation of Joshua 2-12 for the Contemporary Church. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, London, v. 66, n.2, p. 141-152, 2012.

STANDHARTINGER, A. The Origin and Intention of the Household Code in the Letter to the Colossians. *JSNT*, 19, p. 117-130, 2000.

TAMEZ, E. Hermenéutica Feminista de la Liberación. In: AQUINO, María Pilar y TAMEZ, Elsa (Ed.). *Teología Feminista Latinoamericana*. Quito: Abya Yala, 1998. p. 75-113.

_____. Hermenéutica feminista de la liberación: una mirada retrospectiva", *Caminos*, v. 19, p. 61-69, 2000.

_____. El papel de ASETT en la teología feminista. In: AMERINDIA, *Construyendo puentes entre teologías y culturas*. Montevideo/Bogotá: Amerindia/San Pablo, 2011. p. 115-123.

TAMEZ, Elsa (Ed.). *Teología Feminista Latinoamericana*. Quito: Abya Yala, 1998. p. 75-113.

WATTS HENDERSON, S. Taking Liberties with the Text: the Colossians Household Code as Hermeneutical Paradigm. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, v. 60, n.4, p. 420-432, 2006.

Artículo sometido en 30.08.2017 y aprobado en 28.11.2017.

Mercedes Laura García Bachmann es doctora en teología, Lutheran School of Theology at Chicago (1999). Actualmente es directora del Instituto para la Pastoral Contextual de la Iglesia Evangélica Luterana Unida (Argentina-Uruguay) y profesora adjunta de la Lutheran School of Theology at Chicago. [Orcid.org/0000-0001-8842-5502](https://orcid.org/0000-0001-8842-5502). garciabachmann@gmail.com

Dirección: Darregueyra 2252, 5º A
C1425FLP Buenos Aires — Argentina