

Lectura feminista cristiana del Nuevo Testamento que contribuye a una construcción de
igualdad para la mujer en la iglesia evangélica colombiana

María Mercedes Triviño Hernández

Christopher M. Hays, D.Phil.

Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia

Facultad de Teología

Medellín, abril 2020

Resumen

Palabras clave: Hermenéutica, feminismo, patriarcado, misoginia, androcentrismo, mujer, igualdad.

Este trabajo propone una lectura feminista neotestamentaria que contribuye a un trato justo e igualitario de la mujer en la iglesia colombiana. Con este fin, explora y aplica críticamente la taxonomía hermenéutica feminista de Carolyn Osiek, quien organiza la hermenéutica feminista en cinco categorías, denominadas *lealista*, *revisionista*, *sublimacionista*, *liberacionista* y *rechazo*. En el transcurso de la monografía, cada tipo de hermenéutica se aplicó a un distinto texto del Nuevo Testamento (Mt 28:1-10; Mc 5:21-43; Lc 1:39-55; Rm 16:1-16; 1P 3:1-7). Con relación a cada uno de estos cinco pasajes, el texto bíblico se conectó a un fenómeno del siglo 21 que es pertinente a la marginación o abuso de la mujer (por ejemplo, “Mansplaining”, la menstruación, el techo de cristal, la sororidad y “The Male Gaze”), mostrando cómo diferentes acercamientos feministas a la interpretación bíblica pueden promover un trato justo de las mujeres. Con base en esta exploración hermenéutica, se concluye que es posible ser feminista y ser creyente, y se argumenta que la iglesia debe reevaluar la forma en la que concibe a la mujer con base en su interpretación de la Biblia.

Índice de contenido

Resumen	2
Introducción	7
I. Evaluación de los acercamientos interpretativos feministas relevantes en la lectura del Nuevo Testamento	9
Taxonomía hermenéutica de Osiek	10
Evaluación crítica de la taxonomía hermenéutica presentada por Osiek	16
Hermenéutica Lealista	16
Hermenéutica Revisionista	18
Hermenéutica del rechazo	20
Hermenéutica sublimacionista	22
Hermenéutica liberacionista	24
Conclusión	25
II. Mateo 28:1-10, dos mujeres que encuentran su voz	28
Hermenéutica lealista y Mateo 28:1-10	29
Exégesis crítica de Mateo 28:1-10, las mujeres elegidas por Jesús	30
Mateo 28:1-4, el encuentro de las mujeres con un ángel	30
Mateo 28:9-10, el encuentro de las mujeres con Jesús	34
Resumen	36
Una visión lealista que defiende la credibilidad de la voz de la mujer	38
¿Son escuchadas las mujeres en la actualidad?	39
Conclusión	44
III. Marcos 5:21-43, retratando la historia de dos mujeres perdidas	45

Hermenéutica revisionista y Marcos 5:21-43	45
Marcos 5:21-24, la súplica de un hombre hacia Jesús	47
Marcos 5:25-27, la interrupción de una hemorroisa en el camino	48
Marcos 5:28-34, la mujer como ejemplo de fe	49
Marcos 5:35-43, el hombre confrontado	51
Una interpretación revisionista que rechaza la idea de que la menstruación es inmunda	53
Consecuencias de una concepción equívoca de la menstruación en la actualidad	54
Una reacción ante la exclusión	54
El rechazo a la mujer a causa de su ciclo menstrual: problemática sutil pero letal	57
Una mirada revisionista que desmiente la idea de que la menstruación debe ser un problema	60
Conclusión	62
IV. Lucas 1:39-55, dos mujeres dadoras de vida	63
Hermenéutica sublimacionista y Lucas 1:39-55	63
Lucas 1:39-41, el encuentro entre María y Elizabeth	63
Lucas 1:42-45, una mujer afortunada y una bienaventurada	64
Lucas 1:46-55, la voz de una elegida	66
Características femeninas a partir de una hermenéutica sublimacionista	69
Una iglesia que exalte a la mujer	71
El peligro de la aplicación sublimacionista	72
Sublimación y sororidad: más allá del quietismo	74

Conclusión	76
V. Romanos 16:1-16, las mujeres como autoridad en el ministerio	78
Hermenéutica liberacionista y Romanos 16:1-16	79
Romanos 16:1-2, la patrona de Pablo	79
Romanos 16:3-7, mujeres trabajadoras	81
Romanos 16:8-16, mujeres y hombres con una misma misión	84
Un llamado a afirmar a la mujer y su autoridad en la iglesia	86
El “techo de cristal” en la iglesia	88
¿Qué tiene que ver la desigualdad laboral actual con el estudio de Romanos 16:1-16?	89
Conclusión	91
VI. 1 Pedro 3:1-7, la mujer como el sexo débil	92
Hermenéutica de rechazo y 1 Pedro 3:1-7	92
1 Pedro 3:1-2, mujeres que guardan silencio	93
1 Pedro 3:3-4, mujeres que deben guardar su modestia	95
1 Pedro 3:5-7, la mujer como el sexo más débil	96
La necesidad de rechazar la misoginia incrustada en la historia y en la actualidad	97
Un análisis a la mirada masculina lacerante	98
<i>The Male Gaze</i>	99
El rechazo de cuatro expresiones de misoginia “fundamentadas” en 1 Pedro 3:1-7	101
Justificación bíblica del rechazo	103
Conclusión	104

Conclusiones *105*

Bibliografía *111*

Introducción

A través de la interpretación androcéntrica de los textos bíblicos, un gran porcentaje de la iglesia colombiana perpetúa la opresión, sumisión y dominación masculina sobre la mujer. Con base a una lectura errónea de la Biblia, se promueve la imagen de una divinidad meramente masculina, además de ideas como la necesaria división de roles dónde se usa el texto para requerir que la mujer se auto-limite a tareas y características específicas “femeninas”, restringiéndose así toda posibilidad de su realización personal. A su vez, este tipo de interpretación fomenta el hecho de que la mujer continúe siendo ubicada bajo una estructura eclesial que sutilmente reduce su labor a la obligación doméstica o a ministerios selectos, a diferencia de los hombres a quienes se les permite la oportunidad de desarrollar mayores labores eclesiales con una mayor diversidad de elecciones. Teniendo en cuenta esta problemática, ¿Qué respuestas prácticas ofrece el análisis feminista neo-testamentario a favor de la mujer en Colombia?

Con esta investigación se pretende aportar a la emancipación y liberación de la mujer del falso rol que le ha sido impuesto. Se considera que las mujeres son igual de importantes que los hombres y por lo tanto merecen las mismas oportunidades tanto dentro como fuera de la iglesia, por ello, se hace necesaria su reivindicación. En el primer capítulo se esbozarán las cinco propuestas hermenéuticas de Carolyn Osiek y se hará una crítica señalando los pro y contras de cada una. En el segundo capítulo se aplicará la hermenéutica *lealista* en la lectura de Mateo 28:1-8, en el tercer capítulo se hablará sobre la hermenéutica *revisionista* y su aplicación a Marcos 5:21-43. En el cuarto capítulo se estudiará Lucas 1:39-56 a través del lente hermenéutico *sublimacionista*, En el quinto capítulo el acercamiento será a Romanos 16:1-16 a través de la hermenéutica

liberacionista. Finalmente, en el quinto capítulo se aplicará la hermenéutica de *rechazo* en el texto de 1 Pedro 3:1-7. Por último, se concluirá el trabajo mostrando una nueva visión feminista cristiana para el acercamiento bíblico.

I. Evaluación de los acercamientos interpretativos feministas relevantes en la lectura del Nuevo Testamento

El propósito de este capítulo es evaluar diferentes acercamientos feministas en la interpretación del Nuevo Testamento, con el fin de hacer un análisis de algunas de las formas en las cuales una feminista cristiana puede trabajar con el Nuevo Testamento de manera constructiva, a favor de la iglesia evangélica. Tristemente, en muchas de nuestras comunidades de fe, la mujer queda expuesta ante el uso de la Biblia (tal vez no intencional) como instrumento para mantenerla en una posición sumisa, bajo la influencia de la interpretación y reinterpretación del canon por parte de las autoridades emisoras de los discursos oficiales (en su mayoría hombres).¹ Esto efectivamente resulta en su marginación,

¹ Véase, por ejemplo, las críticas expuestas por Graham Ware, “Recovering from Biblical Manhood and Womanhood, Pt. 2: John Piper’s Vision”, *Centre Street Baptist Church* (blog), último acceso 2 de Septiembre de 2019, <https://centrestreetbaptistchurch.com/2015/09/03/recovering-from-biblical-manhood-and-womanhood-pt-2-john-pipers-vision/>. Ware presenta una crítica al libro *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, editado por John Piper y Wayne Grudem, el cual refleja una interpretación de los textos bíblicos que ubica a la mujer en una posición de sumisión con respecto al hombre. En su crítica sobre el libro, Ware señala que la definición que se ofrece en el libro sobre feminidad y masculinidad es arbitraria, ya que Piper no demuestra una conexión explícita de dicha definición con la Escritura, sino que se basa en una construcción según su propia experiencia familiar. A través de su escrito, Piper termina ubicando a la mujer en una posición de inferioridad al defender la idea de que, para reflejar una feminidad madura, las mujeres deben anhelar la guía, sustento y protección del hombre o de lo contrario su actuar no estaría evidenciando una verdadera feminidad. Así, el rol del hombre es cumplir con el deseo de la mujer para poder tener una masculinidad que refleje una verdadera madurez.

Por otra parte, la autora Susanne Scholz realiza también una crítica en la que expone que autores como John Piper y Wayne Grudem (autores que ella define como tradicionalistas) leen los textos bíblicos como si el significado del texto no fuera impugnado y como si no existieran las alternativas exegéticas en el campo de los estudios bíblicos. Scholz añade que las publicaciones de la posición tradicionalista representan la columna vertebral teológica del discurso de la derecha cristiana sobre género y Biblia, los autores en su mayoría son hombres, blancos, líderes con influencia y poderosos en organizaciones evangélicas. La autora además señala que para los tradicionalistas la respuesta a todos los debates de género se encuentra en la Biblia y no en los libros de sociología o antropología, así, para ellos la cultura de la Biblia debe penetrar en la sociedad secular y no del modo contrario, de tal manera que para alcanzar la masculinidad y feminidad maduras el esposo debe dirigir como Cristo y la esposa como la novia de Cristo. Finalmente, Susanne Scholz continúa exponiendo su crítica al hecho de que según la postura tradicionalista el hombre ha sido llamado a la “jefatura bíblica”, mientras que la mujer ha sido llamada a la sumisión bíblica. Susanne Scholz, “The Christian Right's Discourse on Gender and the Bible”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 21, n.º 1 (2005): 81-100.

impidiendo la realización de las vocaciones cristianas de las mujeres y dejándolas vulnerables a diversas clases de abusos.²

Como respuesta a este uso dañino de la Biblia, en el presente trabajo se realizará la evaluación de una tipología de los acercamientos feministas bíblicos propuestos por Carolyn Osiek en su artículo “The Feminist and the Bible”,³ los cuales presentan varias maneras en que la mujer puede responder ante las interpretaciones bíblicas promovidas por comunidades cristianas patriarcales.⁴ La tipología de Osiek consta de cinco perspectivas hermenéuticas que pueden ser implementadas en el acercamiento al texto bíblico: la perspectiva lealista; la revisionista; la de rechazo; la sublimacionista; y por último, la liberacionista.⁵ A continuación, se describirán cada una de estas perspectivas y consecutivamente se evaluarán las ventajas y desventajas de cada una, para finalmente demostrar la utilidad que cada perspectiva tiene ante la lucha en contra de las interpretaciones irresponsables de la Biblia que han perpetuado la subyugación de la mujer.

Taxonomía hermenéutica de Osiek

En “The Feminist and the Bible”, uno de los cinco acercamientos descritos se denomina el *lealista*, también conocido como “feminismo bíblico” por su énfasis en la igualdad entre mujeres y hombres y, por su compromiso profeso de inspiración y autoridad bíblica.⁶ Su principio básico es enfatizar la bondad y validez que tiene la Biblia como

² Teresa Martinho Toldy, “A Violência e o Poder Da(s) Palavra (s): a Religião Cristã e as Mulheres”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 89 (2010): 83-171.

³ Carolyn Osiek, “The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives”, *Hervormde Teologiese Studies* 53, n.º 4 (1997): 956-968.

⁴ Se desarrolla la definición del concepto de patriarcado en el capítulo tres.

⁵ La traducción de la terminología hermenéutica propuesta por Osiek fue realizada por la autora de esta investigación.

⁶ Margaret Elizabeth Köstenberger, “A Critique of Feminist and Egalitarian Hermeneutics and Exegesis: With Special Focus on Jesus’ Approach to Women” (tesis doctoral, University of South África, 2006), 24.

palabra de Dios y su fundamento radica en la suposición de que esta no es de naturaleza opresiva, no puede ser descartada, y, por ser revelación de Dios, debe ser el filtro al que toda investigación humana se someta. Además, este acercamiento concibe que, por no ser opresiva, la Biblia no respalda la subyugación de la mujer bajo un patrón de dominación, por tal razón, su contenido necesita ser interpretado correctamente, para que de tal manera los usos abusivos de las Escrituras que han surgido repetidamente a lo largo de la historia puedan ser enfrentados.

Osiek describe dos líneas hermenéuticas que se dan dentro del acercamiento lealista. La primera consiste en contrastar un texto bíblico con otro, mediante una exégesis crítica que sea aplicada con el debido cuidado. El principal propósito es refutar toda interpretación literal que soporte la idea de opresión a la mujer y que por tanto vaya en contra del mensaje de la Biblia.⁷ La segunda línea hermenéutica consiste en aceptar una forma del argumento tradicional que apoya el orden jerárquico entre el hombre y la mujer como revelado por Dios, pero sin capitular al patriarcalismo. De esta manera, se propone que dicha jerarquía aplique solo o primariamente dentro del marco familiar y no en la sociedad en general; así mismo, la jerarquía no debe considerarse como una dinámica ni de sumisión ni de dominación, sino como una expresión del liderazgo que se requiere del hombre hacia la

⁷ Para un ejemplo de la aplicación de esta perspectiva, véase Bette Boersma, *The Second Eye: Understanding Biblical Equality* (Grandville: Junia, 2006), 74-113. La autora propone un nuevo acercamiento a textos escritos por Pablo que han sido interpretados en diversas ocasiones como soporte para el patriarcado. Boersma rescata el papel de la mujer y defiende que tanto esta como el hombre han sido llamados por Dios como iguales.

mujer, como parte del camino que Dios ha trazado para la convivencia y unidad en la sociedad.⁸

Una segunda opción hermenéutica que Osiek explica es la *revisionista*.⁹ Esta afirma como quehacer primordial la tarea de conocer a las mujeres a través de la historia y resalta la importancia con que estas se desarrollaron. La lectura feminista revisionista retiene su compromiso con la fe cristiana, pues sostiene que el androcentrismo no se encuentra intrínseco en el texto bíblico, a pesar de que la tradición bíblica ha sido moldeada a través de la historia por el androcentrismo.¹⁰ Sin embargo, el acercamiento revisionista rechaza el patriarcado que se encuentra en la Biblia como un fenómeno culturalmente condicionado y contingente y, además, lo tilda como distractor del mensaje bíblico. Por consiguiente, esta hermenéutica tiene el fin de retratar el papel que tuvo la mujer aún dentro del patriarcado, para de esta manera iluminar el proceso de transformar la tradición.

El tercer acercamiento es conocido como hermenéutica del *rechazo*. En contraste con las dos anteriores, esta opción hermenéutica considera que el texto bíblico ha sido

⁸ Susan Foh es un ejemplo de esta perspectiva. En su libro *Women and the Word of God*, explica que en Génesis 3 se evidencia cómo el pecado ha corrompido tanto la sumisión voluntaria de la esposa como la jefatura amorosa del esposo. Así, la regla del amor fundada en el paraíso como bendición de Dios, ahora es reemplazada por la dominación, manipulación y tiranía. Antes de la caída, era fácil para una mujer aceptar la jefatura de su esposo, sin embargo, como consecuencia del pecado, el someterse a su esposo ahora es posible solo si lucha contra su naturaleza pecaminosa. Al obedecer a Dios, la relación entre la mujer y el hombre es restaurada a este plan original y solo por medio de él, la pareja es dotada de dominio contra el pecado. Susan T. Foh, *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1979), 30-61.

⁹ Osiek, "The Feminist and the Bible", 963.

¹⁰ Para un ejemplo de la aplicación de esta perspectiva, véase George H. Tavard, *Woman in Christian Tradition* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1973), 171-210. George Tavard muestra que una teología de la mujer debe estar conectada al pasado histórico. En su libro, al hablar de los Padres de la Iglesia y de algunos ejemplos de mujeres católicas, ortodoxas y protestantes, afirma que el evangelio defiende la igualdad y libertad para las mujeres, pero propone que el error ha sido de las comunidades cristianas que se han amoldado a las sociedades estructuradas por los hombres. Así, el autor reflexiona sobre los peligros de la "esquizofrenia" en la tradición y la importancia de una antropología teológica que rescate la situación de las mujeres a través del tiempo y luche a favor de la igualdad.

penetrado por ideas patriarcales hasta el punto en que debe ser rechazado.¹¹ Además, en diversas ocasiones los practicantes de este acercamiento parecen indicar que la tradición religiosa representada por la Biblia es en su totalidad irremediable. La principal partidaria de este modelo hermenéutico fue Mary Daly; ella argumentó que para un verdadero cambio las mujeres deben dejar el legado judeocristiano. Así, como dicho legado ha sido perpetuado por el patriarcado, es el deber de las mujeres conformar en unidad una fe poscristiana que pueda trascender el legado negativo recibido de los hombres.¹²

La cuarta hermenéutica se denomina *sublimacionista*. Su objetivo es mantener la alteridad de lo femenino, especialmente en su imagen y símbolo dentro de la cultura humana.¹³ Según esto, las cualidades de la mujer y sus construcciones de vida son muy distintas a las del hombre, por consiguiente, lo femenino, como “la otra” ante lo masculino, debe operar por sus propios principios y con base a sus propias reglas. La autora ejemplifica el uso de este modelo demostrando que, en el acercamiento bíblico, la hermenéutica sublimacionista toma la forma de búsqueda y glorificación de lo femenino en el simbolismo de la Biblia:

Israel as virgin and bride of God, the church as bride of Christ and mother of the faithful, Mary as virgin mother who symbolizes Israel, the church, and the feminine

¹¹ Osiek, “The Feminist and the Bible”, 960.

¹² En su libro *Beyond God the Father*, Daly explica algunos de sus principales argumentos respecto al análisis feminista crítico del cristianismo que realizó durante los años 1973 a 1979. Mary aboga por una transformación de los fundamentos de la fe judeocristiana, conectando el surgimiento del patriarcado con el inicio del monoteísmo. Uno de sus puntos más importantes es el de identificar a Dios como un verbo y no como un sustantivo, es decir, ser, no un ser, con el fin de eliminar la implicación de lo divino como un objeto. Daly afirma que este cambio es requerido para trascender el dualismo sujeto-objeto destacado en la religión y también en la filosofía. Así, Dios es un verbo de verbos, que es intransitivo y por lo tanto no toma un objeto y va más allá del dualismo sujeto-objeto que ha afectado tanto a la religión como a la filosofía. Esto es pertinente para las mujeres ya que este paso es la negativa a ser objetivado, entonces las mujeres pueden ser pioneras al rechazar las relaciones sujeto-objeto para ellas mismas y para los demás. Esto es un paso correctivo necesario para obtener la reconstrucción de la iglesia patriarcal. Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon, 1973), 13-43.

¹³ Osiek, “The Feminist and the Bible”, 964.

mystique—these are the symbols upon which the sublimationist hermeneutic focus us. More recently, feminine imagery for God and Christ has been an important drawing point: the Christ-Sophia and maternal imagery applied to Christ in patristic and Christian apocryphal literature, and the feminine symbolism for the Holy Spirit, which recurs elusively but persistently in Christian literature and iconography.¹⁴

Finalmente, la quinta estrategia interpretativa se denomina *liberacionista*. En su taxonomía, Carolyn Osiek describe esta hermenéutica como la reinterpretación de la escatología bíblica. Según esta perspectiva, la mujer y el hombre precisan concebirse como iguales dentro de la misión que Dios le ha encomendado a cada creyente, la cual consiste en proclamar su plan redentor y su esperanza futura para la humanidad. Por consiguiente, solo cuando todos los seres humanos se consideren entre sí como iguales que comparten una misma misión, la mujer podrá liberarse del poder subyugador del patriarcado en las dimensiones políticas, económicas, sociales y por supuesto teológicas.¹⁵ Respecto a su relevancia en el acercamiento bíblico, Osiek explica:

Rather than try to maintain that biblical interpretation can be done objectively and in a value-free framework as the historical-critical school and more recently structuralist and sociological interpreters would claim, liberationist biblical theologians, denying that possibility for any theology or hermeneutic, will openly admit that theirs is an advocacy theology, already committed to certain causes and assumptions before it begins - as are, in fact, any of the other four hermeneutical alternatives discussed above as well.¹⁶

Como ejemplares de este acercamiento, Osiek destaca a Elisabeth Schüssler Fiorenza y Rosemary Radford Ruether. La atención de Schüssler Fiorenza se centra en los textos neotestamentarios que muestran la redención más allá de las estructuras

¹⁴ Osiek, "The Feminist and the Bible", 964.

¹⁵ Osiek, "The Feminist and the Bible", 966.

¹⁶ Osiek, "The Feminist and the Bible", 965.

androcéntricas patriarcales;¹⁷ la de Ruether se enfoca en proclamar la transformación de injustas y opresivas prácticas sociales y económicas, por medio de predicar los textos que en contextos históricos y culturales inspiran un mensaje de liberación humana.¹⁸ Según Ruether es dicho mensaje el verdadero sentido de la salvación, por tal razón, los textos que no trascienden el patriarcado no se deben concebir como revelación bíblica, por lo menos no en la medida en la que sus suposiciones lo afirman o normalizan. Para ambas autoras y para las feministas liberacionistas, el acercamiento a los textos bíblicos debe hacerse con la visión clara de la nueva creación y la transformación de todo el orden social.¹⁹

¹⁷ Para una explicación de su propuesta véase, Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Between Movement and Academy: Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century”, en *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), 1-17. Ella propone una interpretación bíblica mediante un método de lectura política feminista. El método consiste en detectar y erradicar el núcleo patriarcal de las tradiciones bíblicas y elaborar un discurso político alternativo. Schüssler Fiorenza comprende el patriarcado no solo en términos de sexo-género, sino en estructuras de dominación interrelacionadas. Ella dice que la experiencia de opresión de las mujeres es un hecho central que ilumina la evaluación de la tradición y de la Biblia misma. Así, la hermenéutica feminista debe tener una mirada crítica ante los textos patriarcales y analizar cómo se usa la Biblia como arma contra las mujeres en nuestras luchas por la liberación. De esta manera, propone que solo las tradiciones de la Biblia y de la interpretación bíblica que no sean androcéntricas pueden ser consideradas como revelación. Así, el compromiso de las teólogas feministas no debe ser con la Biblia como un todo, sino con la palabra de Dios que se revela en los textos bíblicos.

¹⁸ Para una explicación de su propuesta véase, Rosemary R. Ruether, *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (Boston: Beacon, 1995), 63-68. Este libro presenta un análisis crítico sobre el apoyo que ha recibido el sexismo a lo largo de la historia. Ruether habla sobre las mujeres del Nuevo Testamento y presenta un contraste entre la actitud de Jesús hacia la mujer y la actitud por parte del judaísmo tradicional. Además, presenta diversos textos como Lucas 8:1-3 con la aparición de las mujeres que siguieron a Jesús, o la historia de la mujer samaritana y su conversación con Jesús en Juan 4, con el fin de resaltar la relación estrecha que tenía Jesús con las mujeres. A lo largo de su argumento, Ruether explica que, a través de la historia, la imagen de Dios ha sido utilizada como un apoyo al sexismo y por ende a la jerarquización y subordinación de la mujer, pero subraya que Jesús claramente se opuso a tal idea.

¹⁹ Elizabeth Schüssler Fiorenza en su libro *En memoria de ella* explica su acercamiento diciendo que, la reconstrucción crítica de la opresión histórica de la mujer en la religión y la comunidad bíblico-patriarcales y el análisis de sus justificaciones teológicas conceptuales deben estar basados en una visión bíblica feminista alternativa de la interacción histórico cultural- religiosa entre mujeres y hombres en la comunidad y la historia cristianas. Esta reconstrucción histórica y esta revisión teológica están inspiradas no solo por un objetivo teórico científico sino también por un interés práctico de cara a la liberación de la mujer respecto a las estructuras y doctrinas bíblico-patriarcales interiorizadas. Pretende analizar la opresión histórica de la mujer en la religión bíblica pero también la realidad social de las iglesias cristianas en las que la opresión religiosa y la marginación de las mujeres revisten unas formas histórico-patriarcales específicas. En última instancia, tal proyecto no

Evaluación crítica de la taxonomía hermenéutica presentada por Osiek

Osiek sugiere que, a pesar de sus respectivos pros y contras, cada acercamiento hermenéutico que hace parte de su propuesta tiene validez. La autora explica cómo el contexto de las mujeres varía y cada diferencia de dichas perspectivas hermenéuticas puede ser utilizada como herramienta significativa dentro de la tradición cristiana particular de cada una.²⁰ A continuación se presentará una evaluación crítica de cada acercamiento interpretativo, tomando como punto de partida las críticas de Osiek y añadiendo mis propios aportes.

Hermenéutica lealista. Como se definió anteriormente, la hermenéutica lealista establece que la Biblia es el estándar de todos los roles y relaciones humanas, por lo tanto, a partir de un acercamiento correcto se confirmará cómo las mujeres son tratadas con dignidad e igualdad. Algunos notan que ciertos partidarios de esta postura aun discrepan entre sí mismos en cuanto a lo que se entiende por el rol de la mujer. Una parte de los lealistas opina que la Biblia evidencia un paradigma jerárquico, basado primariamente en el orden de la creación a partir de los capítulos 2 y 3 de Génesis (es decir, piensan que las mujeres fueron creadas como ayuda para el hombre), mientras que otros partidarios lealistas son igualitarios.²¹

apunta solo hacia la liberación de la mujer sino también hacia la emancipación de la comunidad cristiana de sus estructuras patriarcales y de sus actitudes androcéntricas a fin de que el Evangelio sea nuevo «fuerza de salvación» para las mujeres lo mismo que para los hombres. Tal revisión de la comunidad cristiana y de los sistemas de creencias es, además de una tarea religiosa, una importante obra de carácter político-cultural, habida cuenta de que la religión bíblico-patriarcal contribuye toda vía a la opresión y a la explotación de todas las mujeres de nuestra sociedad Sería una forma de romanticismo feminista el relegar la religión bíblica y su poder de influencia a la esfera del «no ser». Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella: una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*, trad. de María Tabuyo (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989), 65-66.

²⁰ Osiek, "The Feminist and the Bible", 960.

²¹ Kathy J. Pulley, "Women in the Church in Recent Discussion", *Essays on Women in Earliest Christianity* 1, n.º 1 (1993): 10.

El valor de este tipo de hermenéutica radica en que permite que los lectores bíblicos conservadores entren en un diálogo serio con el testimonio de la Biblia a favor de la mujer. Por tal razón, se debe afirmar que el método lealista como hermenéutica feminista ha permitido un camino de apoyo a lo femenino por medio de una interpretación “leal” de la Biblia. En su libro *Paul, Women and Wives*, Craig S. Keener ofrece un claro ejemplo de la aplicación leal. A través de su argumento contrasta la forma de interpretación androcéntrica de algunos pasajes paulinos y afirma que no hay evidencia en el Nuevo Testamento que respalde la subordinación de la mujer, ni la autoridad de ningún hombre para legitimar o descartar el llamado de la mujer a ministrar la palabra de Dios (1 Cor 11:1-16; 14:34-35; 1 Tim 2:8-15). Keener analiza dichos textos dentro del contexto cultural judío y romano del primer siglo y demuestra que, aunque en la superficie parecen limitar la participación de las mujeres en la iglesia, son en realidad mandamientos situacionales y no universales.²²

Una de las grandes ventajas de esta perspectiva es que permite rescatar una diversidad de textos bíblicos de la interpretación chovinista, para finalmente corregir la perspectiva patriarcal, lo cual logra desatar el mensaje igualitario y liberador de la Biblia precisamente por medio de aplicar el acercamiento hermenéutico más valorado por partidarios del complementarianismo. Sin embargo, una posible deficiencia de esta perspectiva es que un compromiso igualitario de parte de los intérpretes, combinado con un

²² Craig S. Keener, *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992), 18.

compromiso con un acercamiento exegético conservador, podría resultar en interpretaciones del texto que no son históricamente convincentes.²³

Hermenéutica revisionista. Osiek muestra cómo la perspectiva revisionista brinda esperanza a la tradición defendiendo que esta sí puede ser transformada conforme con los mismos contenidos de la Biblia. Sin embargo, Osiek considera que la mayor debilidad de este tipo de hermenéutica es que ataca con lentitud al sistema supresor de la evidencia sobre la mujer y, por consiguiente, descuida la reconstrucción de la historia femenina que se supone es su meta, lo cual evidencia su falta de estrategia política.²⁴ Quizás la opinión de la autora parte de la suposición de que la única manera adecuada para enfrentar interpretaciones tradicionales dañinas es por medio de un asalto directo.

Aún con su reticencia ante la hermenéutica revisionista, Osiek argumenta que la perspectiva androcéntrica en el acercamiento bíblico puede ser eliminada, para así lograr ver los roles completos tanto de hombres como de mujeres. Además, dichos roles al ser investigados pueden mostrar el papel crucial con que distintas mujeres se han destacado a lo largo de los eventos históricos, para identificar todo aquello que puede nutrir la lucha de

²³ Letha Scanzoni y Nancy Hardesty son un ejemplo. En el capítulo “Woman’s Best Friend: Jesus” de su libro *All We’re Meant to Be*, citan Gálatas 4:4-5 con el fin de señalar que son principalmente las mujeres quienes ahora son libres de la ley que las subyugaba. A su vez, postulan que el ministerio de Jesús se destacó por la reivindicación de la mujer. A través de ejemplos como el de Marta o la mujer samaritana, las autoras explican que, en sus enseñanzas, Jesús tuvo en cuenta a la mujer al incluirlas en sus enseñanzas o incorporar diversas de las actividades relevantes en su experiencia cotidiana, como por ejemplo el moler maíz o colocar levadura al pan. Además, afirman que Jesús nunca hizo bromas sobre las mujeres, las tomó en serio y las trató como seres humanos sin condescendencia o sentimentalismo. La actitud de Jesús representó un fuerte contraste con la cultura judía de la época. No obstante, Letha Scanzoni y Nancy Hardesty ocasionalmente exceden la evidencia histórica al concebir la liberación de la ley a través de Jesús en términos meramente femeninos, o al presuponer que Jesús dio alguna indicación de que las mujeres debían ser maestros o seres libres de asumir cualquier tipo de rol en la iglesia o en el ámbito familiar. Letha Scanzoni y Nancy Hardesty. *All We’re Meant to Be: A Biblical Approach to Women’s Liberation*. 3.^a ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans:1992), 54-59.

²⁴ Osiek, “The Feminist and the Bible”, 963.

liberación en contra de la subyugación.²⁵ Las feministas revisionistas consideran el patriarcado como un fenómeno actual pernicioso y arraigado en la cultura. Por consiguiente, su acercamiento al texto bíblico se caracteriza por su compromiso con la premisa de que Dios respalda la liberación de las mujeres de este. Así pues, afirman que el criterio para juzgar un texto como palabra divina debe regirse en que este promueva el compromiso de Dios con recuperar la igualdad. Además, las revisionistas argumentan que la revelación de Dios va contra las distintas corrientes culturales, lo que finalmente conlleva a que el patriarcado quede descartado.²⁶ Dios entonces se opone a todas las jerarquías sociales impuestas por los poderosos para avanzar sus propios intereses.

En contraste con lo dicho por Osiek al afirmar que este tipo de acercamiento al texto avanza con lentitud, considero que la contribución de las feministas revisionistas a la teología ha sido amplia. Gracias a su hermenéutica, han logrado conciliar el punto de vista lealista al considerar a la Biblia como autoridad suprema, pero permitiendo reconocer el condicionamiento patriarcal y misógino de algunas de las Escrituras.

Las feministas revisionistas en su acercamiento bíblico logran reconocer lo que es revelador y afirmativo para la mujer. Además, le muestran a la feminista religiosa que sí es posible rescatar el texto de su contexto patriarcal y obtener un mensaje liberador para la

²⁵ Un ejemplo de esto es Phyllis Trible. En su libro *Texts of Terror* la autora narra las historias de Agar, Tamar, la hija sin nombre de Jefté y la mujer sin nombre que fue desmembrada por hombres. A través de estos relatos llenos de violación y asesinato, Trible muestra la importancia de recontar las historias de mujeres que sufrieron abusos para apropiarse de ese pasado en una forma redentora. Así, al leer dichos textos, se puede tener una comprensión de lecciones que pueden retar y enseñar a las mujeres. Además, estos textos de terror ilustran el fracaso de los sistemas de poder que buscan prevenir la violencia contra las mujeres o proporcionar justicia a las que ya han sido víctimas de la violencia. Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (London: SCM, 2002).

²⁶ Charles H. Cosgrove, *Appealing to Scripture in Moral Debate: Five Hermeneutical Rules* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 101.

mujer. De manera que la feminista religiosa pueda apropiarse de su responsabilidad por reformar la tradición a través de una lectura a los textos chovinistas-misóginos y por medio de la combinación del método exegético e interpretativo del contexto cultural.²⁷

Hermenéutica del rechazo. Respecto a la hermenéutica de rechazo, Osiek muestra cómo su desaprobación a la tradición judeocristiana es contundente y por tal razón esta opción tiende a ser fácilmente descartada por intérpretes. El decidir rechazar radicalmente los textos bíblicos por su origen patriarcal o el androcentrismo presente en ellos, significaría el igual rechazo a aquellas mujeres que sí encuentran en el texto bíblico un soporte para su lucha en pos de un cambio en el mundo, como lo son la mayoría de las partidarias de las demás perspectivas hermenéuticas feministas.

Además, Osiek opina que la idea de que las mujeres conformen una fe poscristiana que permita superar todo el legado recibido por la tradición es poco viable porque conllevaría a un dualismo, ya que se llegaría al extremo de considerar a la masculinidad como símbolo del mal y a la feminidad como el bien. En consecuencia, la hermenéutica del rechazo originaría un separatismo radical que suprimiría toda posibilidad de conversión por parte de los proveedores de la estructura androcéntrica.²⁸

Sin embargo, existen aportes de promotoras de esta hermenéutica que deben ser escuchados, pues han iluminado la lectura de la Biblia e impactado la forma en cómo se concibe a Dios en esta. Como ya se mencionó, Mary Daly fue una de las partidarias dentro de la hermenéutica del rechazo y, a pesar de que finalmente llegó a considerar la religión como irreparablemente patriarcal, ella cuestionó el poder excesivo de los hombres en el

²⁷ Cosgrove, *Appealing to Scripture in Moral Debate*, 99.

²⁸ Osiek, "The Feminist and the Bible", 961.

mundo y desafió la idea de concebir a Dios como hombre, lo que le permitió evidenciar cómo gran parte de la tradición judeocristiana, su doctrina y cultura está influenciada y dirigida por los hombres.²⁹ Toda su obra durante los años 1973 a 1979 se destacó por el constante diálogo con la teología tradicional basándose, por ejemplo, en los escritos de Martín Heidegger o los tomistas y a su vez en la teología protestante junto con diversos documentos políticos, eclesiales e históricos.³⁰ Esto evidencia que su narrativa en sí fue interdisciplinar, al encontrar en diversas fuentes presupuestos válidos para una filosofía y ética feminista,³¹ lo que permite afirmar que al menos durante esos años, Daly no descartó por completo la tradición.

Mary Daly escribió su libro *The Church and the Second Sex* en 1968³² y parte de su afirmación constata que la tradición y doctrina cristiana han contribuido a la opresión de las mujeres. La autora denuncia que a través de la enseñanza se ha perpetuado un ideal femenino basado en el tradicionalismo que no solo idealiza, sino que humilla a la mujer. Dicha idealización la ha limitado y obligado a ser excelente solo en los márgenes y roles estrechos y distorsionados que se le ha impuesto. Tal ha sido la situación de la mujer que cuando esta ha optado por rebelarse de dicha estructura, ha llegado a ser tildada de culpable o “no natural”. Daly también menciona a la iglesia como agente de presión e influencia en

²⁹ Mary Daly, *Outcourse: The Be- Dazzling Voyage*, 2.^a ed. (The Women's: London, 1993), 133.

³⁰ Antonina María Wozna, “Rasgos de la teología feminista en la narrativa de Mary Daly”, *Carthaginensia* 32, n.º 62 (2016): 365-405.

³¹ Wozna, “Rasgos de la teología”, 365.

³² En su libro examina cómo la iglesia, aunque pretende poner a la mujer en un pedestal, en realidad le impide una realización personal real y una inclusión en la sociedad. Daly observa un sexismo en los textos paulinos para reafirmar su argumento de que la inferioridad que tenían las mujeres en la sociedad se reflejó en el Nuevo Testamento. Así, una de las críticas que realiza es a 1 Corintios, donde observa la noción de que el hombre es la imagen y gloria de Dios, mientras que la mujer es la imagen y gloria, pero del hombre. Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (New York: Harper & Row, 1975), 80-81.

la sociedad para evitar o retrasar el cambio a favor de la mujer, de manera que aboga por la necesaria lapidación de las costumbres eclesiales que, tanto en doctrina como en praxis, distorsionan el trato igual y digno hacia esta.³³

Es cierto que no es necesario rechazar toda la tradición religiosa, ya que en esta pueden ser rescatados importantes relatos como los *Hechos de Pablo y Tecla*, que evidencia la participación activa de las mujeres y su militancia en la iglesia cristiana en los primeros siglos.³⁴ No obstante, el aporte de Daly es innegable. Su contribución ofreció una opción para que las mujeres pudieran distanciarse de las realidades opresivas y de la identidad que con base a los mitos existenciales llegaron a ser parte de ellas. Daly diseñó una nueva propuesta que ofrece una explicación de las realidades existenciales, con el fin de evitar que estas continúen reafirmando las prácticas de dominación. El aporte de la autora extiende una invitación para que la tradición inaceptable que hasta ahora ha acechado a las mujeres, sea purificada y por el contrario las impulse.³⁵

Hermenéutica sublimacionista. El modelo hermenéutico sublimacionista no solo se centra en las imágenes y símbolos femeninos de la Biblia con el propósito de glorificar a la mujer, sino que busca en la tradición el cuidado femenino como símbolos de Dios y de la iglesia ofreciendo además un aporte considerable a la hermenéutica feminista.³⁶ Bajo este acercamiento se ha llegado a considerar lo femenino como superior y por tanto imposible

³³ Wozna, “Rasgos de la teología”, 373.

³⁴ Diana Rocco Tedesco, “Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino”, *Theologica Xaveriana* 62, n.º 173 (2012): 169-197.

³⁵ Wozna, “Rasgos de la teología”, 121.

³⁶ Para un ejemplo del uso del acercamiento sublimacionista, véase Leonard J. Swidler, *Biblical Affirmations of Woman* (Philadelphia: Westminster, 1979), 21-73. Swidler explica que en el mundo antiguo lo divino parece haber sido adorado primeramente como mujer. La adoración a la Diosa es la evidencia más temprana respecto a la actividad religiosa humana y el autor lo usa como punto de partida para rescatar la imagen divina femenina que quedó oculta tras la penetración de la sociedad patriarcal orientada a los hombres.

de igualar ante lo masculino;³⁷ sin embargo, tal extremo es solo una de las posibilidades, pues las sublimacionistas también admiten la igualdad social como algo natural. Las principales debilidades de esta hermenéutica son las inclinaciones al exclusivismo y separatismo de la dimensión sociopolítica y su tendencia hacia el dogmatismo sobre el asunto de los roles femeninos y sociales.³⁸

No obstante, el valor de este análisis hermenéutico se fundamenta en la forma en cómo se priorizan las virtudes atribuidas a las mujeres, el principio femenino de dar vida y nutrir son glorificados y, además, la tradición es estudiada en busca de símbolos femeninos de Dios y la iglesia.³⁹ El libro *Redeeming the Dream* de Mary Grey evidencia la aplicación de la hermenéutica sublimacionista. Ella propone la búsqueda de metáforas femeninas de expiación en la tradición con el fin de reemplazar las dominantes masculinas. Su enfoque hermenéutico investiga cómo la alteridad femenina se manifiesta principalmente a través de imágenes y simbolismo en la cultura humana, gracias a los cuales es posible comprender el yo y el mundo.⁴⁰

La hermenéutica sublimacionista no tiene una noción de la Biblia como producto del susurro de Dios al oído del escritor; por tanto, en su lectura bíblica se encuentra un

³⁷ Una muestra de este tipo de acercamiento se puede observar en el “feminismo romántico radical”, el cual hace parte de la clasificación sobre feminismos contemporáneos presentados por Rosemary Radford Ruether. Esta clase de feminismo busca mostrar las diferencias entre las mujeres y hombres, pero posicionando a lo femenino como innatamente superior. Además, fundamenta su posición en las características propias que la mujer no solo simboliza, sino que encarna. Así, por medio de cualidades como la creatividad, el cuerpo y el cuidado, lo femenino es exaltado y el dominio patriarcal puede ser transformado hasta desarrollar una cultura para la mujer. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 214-234.

³⁸ Osiek, “The Feminist and the Bible”, 965.

³⁹ Andrew Sloane, *Tamar's Tears: Evangelical Engagements with Feminist Old Testament Hermeneutics* (Eugene, OR: Pickwick, 2012), 35.

⁴⁰ Mary C. Gray, *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption and Christianity* (London: SPCK, 1989), 84-108.

camino crítico que señala las suposiciones, estructuras, historias y dichos presentes en la estructura sexista de los textos.⁴¹ La mayoría de los partidarios de este modelo no buscan el rechazo a la imagen masculina y su desarraigo de lo sociopolítico, sino la reconstrucción de la imagen de la mujer tomando como base los pasajes bíblicos y como consecuencia su reivindicación como sujeto político y social.

Hermenéutica liberacionista. Cada propuesta hermenéutica vista tiene su propio riesgo; el de la hermenéutica liberacionista podría ser, como Osiek lo describió, el tener selectividad con los textos bíblicos y llegar a forzar lo que estos dicen.⁴² No obstante, lo valioso de esta estrategia interpretativa es que considera que el mensaje central de la Biblia es la liberación humana motivada por la esperanza escatológica.⁴³ Como resultado, en su acercamiento bíblico propone una interpretación que permite la apropiación de lo mejor de las ideas bíblicas y la reestructuración de una religión que ha llegado a valorar más los roles de los hombres.⁴⁴

Esta hermenéutica invita a tener la concepción del mensaje cristiano no de carácter individualista sino social, público e interpersonal.⁴⁵ Su punto de partida es una ideología

⁴¹ Swidler, *Biblical Affirmations of Woman*, 9.

⁴² Osiek, "The Feminist and the Bible", 966.

⁴³ Osiek, "The Feminist and the Bible", 965.

⁴⁴ Una importante partidaria de esta perspectiva es Letty Russell. Esta autora encuentra una base bíblica para su mensaje liberacionista en el deseo de Dios de restaurar toda la creación. En su libro *Human Liberation in a Feminist Perspective* escribió que la meta principal de su trabajo fue establecer una conexión entre la experiencia de opresión y consecuente liberación a la tradición de Jesús. Ella sostuvo la necesidad apremiante de una sociedad andrógena, es decir, donde las mujeres y hombres sean iguales política, económica y socialmente; libres de vivir y expresarse en variedad de formas y no como en el caso de la mujer, teniendo un estilo de vida impuesto en donde queda expresamente subyugada. Como apoyo bíblico citó Mateo 11:2-6; Juan 4:7-30; Lucas 8:1-3; 24:1-11 y sustentó que Jesús al predicar su evangelio siempre trató a las mujeres como personas plenas. Russell también mostró su oposición al genérico "él", pues lo consideró sin sentido y, además, demostró la presencia de imágenes femeninas de Dios en las Escrituras. Letty M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology* (Philadelphia: Westminster, 1974), 183-187; 97-102.

⁴⁵ M. A. Huguet, "Hacia una comprensión de la teología feminista", *Simposio internacional de teología de la universidad de Navarra* 38, n.º 18 (1998): 105-123.

feminista que proviene de más allá del texto y se presenta con el fin de correlacionar el principio crítico feminista con uno interno de la Escritura. Su carácter es práctico y concreto, por lo tanto, cuestiona la realidad de opresión que enfrenta la mujer, con el fin de hacer uso de un lenguaje tanto dialectico como liberador en contraste con el lenguaje androcéntrico propio de la cultura patriarcal que las somete. Su efecto es importante porque tiene en cuenta que las realidades de redención de Cristo deben desarrollarse en todos los aspectos de la sociedad sobre la cual Dios es rey.

Conclusión

Se han expuesto y desarrollado a lo largo de este capítulo cinco métodos interpretativos feministas. Aun en medio de sus distinciones, vale la pena rescatar los beneficios y utilidad de cada uno. Carolyn Osiek concluye su artículo aclarando que estas cinco direcciones hermenéuticas tienen la libertad de ser utilizadas según los límites y condicionamientos humanos impuestos por cada experiencia particular.⁴⁶

La perspectiva *lealista* es útil para un acercamiento bíblico que declara la bondad como esencia de la Biblia como Palabra de Dios. Los leales a través de esta hermenéutica están determinados a encontrar y centrarse en el mensaje subyacente de la Biblia de amor y libertad para la humanidad, con el fin de lograr enaltecer un componente clave del texto bíblico que ha sido ignorado a lo largo de la historia de la iglesia. Por otro lado, la perspectiva *revisionista* es de ayuda para los que analizan la historia y tienen una mirada crítica ante las diferencias sociales e históricas. Además, puede ser un apoyo para los que comprenden, al igual que los lealistas, la bondad inherente en la Biblia y entienden que la

⁴⁶ Osiek, "The Feminist and the Bible", 967.

sociedad puede ser transformada tanto en el presente como en el futuro y que la mujer puede ser reivindicada como una participante social igual.

La propuesta de *rechazo* es en primer lugar para los que se niegan a aceptar la Biblia y las tradiciones religiosas que surgen a partir de esta. Sin negar que este acercamiento generará una hostilidad contraria de parte de muchos evangélicos, esta perspectiva sí puede resultar valiosa para aquellos que intentan profundizar en los textos bíblicos para descubrir aquellas voces de mujeres silenciadas y sacarlas de los márgenes para su análisis, crítica y transformación. Como tal, estos lectores, al estudiar el texto bíblico, ciertamente lo critican, pero a veces lo desafían en aras de mostrar una nueva manera de interpretarlo. Siendo así, una lectura de rechazo podría criticar las palabras y los hechos de los otros personajes de la historia y condenar los problemas que han afectado a las mujeres desde entonces.

La hermenéutica *sublimacionista* resulta valiosa a la hora de interpretar el texto bíblico a aquellos que analizan los símbolos con el enfoque de confirmar y demostrar una distinción esencial entre lo masculino y lo femenino y una glorificación de los rasgos femeninos como iguales (o quizás mayores) a los masculinos. Además, representa una fuente potencialmente poderosa de imágenes que se pueden utilizar para estimular la igualdad y la celebración de la mujer en una sociedad que, con tanta frecuencia, ha menospreciado lo femenino. Finalmente, la hermenéutica *liberacionista* puede servirle al intérprete que define el mensaje bíblico de salvación como liberación en este mundo. A su vez, utiliza la lucha de las mujeres contra la opresión masculina como su clave hermenéutica, creyendo que la transformación y liberación del orden social son posibles.

Gracias a la evaluación realizada de los cinco acercamientos feministas se pudo observar la utilidad de cada uno y lo provechosos que pueden ser para la lectura bíblica. A continuación, presentaré una serie de capítulos donde realizaré una aplicación de los diferentes acercamientos a diversos textos del Nuevo Testamento. Además, conectaré el estudio feminista de cada uno de estos textos bíblicos a un fenómeno del siglo 21 que evidencia la injusticia contra la mujer y mostraré cómo cada análisis del texto bíblico nos ayuda a responder ante cada uno de dichos fenómenos de manera que respalda y honra a la mujer. A través de dicho estudio, se busca mostrar la fecundidad y potencial de las herramientas hermenéuticas estudiadas para la causa de la mujer en la iglesia evangélica.

II. Mateo 28:1-10, dos mujeres que encuentran su voz

Tal como se afirmó en el capítulo anterior, las distintas perspectivas hermenéuticas feministas permiten una lectura crítica que desafía la concepción tradicional dañina que ha recaído sobre la mujer, en consecuencia, es deber de la iglesia incluirlas en su lectura del texto bíblico. En este capítulo y los cuatro que siguen, el propósito es realizar un análisis exegético de Mateo 28:1-8, Marcos 5:21-43, Lucas 1:39-56, Romanos 16:1-16 y 1 Pedro 3:1-7, con el fin de aplicar la taxonomía hermenéutica estudiada y mostrar la relevancia de cada una en el acercamiento a la Biblia. Primeramente, se explicará la manera en que es utilizada cada opción hermenéutica y su relevancia para el pasaje, luego se mostrará la importancia de los resultados ante las situaciones específicas contemporáneas que experimenta la mujer, para finalmente proponer una forma en que la iglesia puede intervenir. Se comienza con el relato de las mujeres que presenciaron la tumba vacía del Señor antes de cualquier apóstol.

En Mateo 28:1-10, el autor narra la resurrección de Jesús enfatizando en el papel de dos mujeres que fueron las primeras testigos de este hecho salvífico. Esta historia nos revela que el papel de ellas en la cruz y la tumba es significativo. Incluso si no son consideradas como apóstolas de Jesús, una lectura crítica del texto evidencia que su comportamiento fue mejor que el de los mismos discípulos varones.⁴⁷ El estudio de este pasaje se hará a través de una hermenéutica *lealista*, mediante la cual se demostrará cómo la Biblia no es por naturaleza opresiva hacia la mujer, sino que por el contrario permite iluminar la situación de exclusión a la que esta es sometida hoy. Primeramente, se llevará a

⁴⁷ In-Cheol Shin y Andries G. van Aarde, "Matthew's and Paul's Inclusive Tendencies: A Comparison", *HTS Theological Studies* 61, n.º 4 (2005): 7.

cabo un estudio exegético con los resultados de la crítica de la redacción del pasaje donde se compararán las versiones mateana y marcana de esta historia, para lograr profundizar en el texto en cuestión y demostrar la intención de Mateo y el lugar que este le concede a la mujer en el texto. Posteriormente se hablará de una situación actual que vive la mujer y de la forma en cómo este pasaje aporta a la transformación de dicha realidad.

Hermenéutica lealista y Mateo 28:1-10

Tal como se argumentó en el capítulo anterior, una de las líneas hermenéuticas al hablar del acercamiento lealista consiste en contrastar dos textos y luego, mediante una exégesis crítica demostrar que el mensaje de la Biblia en realidad es un mensaje de libertad para la mujer. En este análisis de Mateo 28:1-10 resulta útil realizar dicho contraste para obtener una mejor comprensión del relato sobre la visita de las mujeres a la tumba de Jesús, ya que es lamentable que comúnmente se prefiera la versión de la historia según un Evangelio por encima de los otros, como en este caso, la preferencia a la narrativa según Marcos (16:1-8) que a la de Mateo. Quizás por la conclusión de muchos estudios de que el Evangelio de Marcos es el primero de los Evangelios sinópticos, y por tanto es la fuente de Mateo y Lucas, se ha llegado a creer que la fuente marcana es la mejor fuente de información sobre la vida y la enseñanza de Jesús.⁴⁸ Es por ello que, a través de la crítica de

⁴⁸ Una encuesta de los comentarios sobre Mateo permite observar dicho interés en la narrativa de Marcos, véase Thomas R.W. Longstaff, "What Are Those Women Doing at the Tomb of Jesus? Perspectives on Matthew 28.1", en *A Feminist Companion to Matthew*, ed. Amy-Jill Levine, *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 197. El autor menciona diversos ejemplos de preferencias al Evangelio de Marcos sobre el de Mateo o Lucas, entre ellos W.C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1907), 300-308; Philip A. Micklem, *St. Matthew* (London: Methuen, 1917), 82-279; Theodore H. Robinson, *The Gospel of Matthew* (London: Hodder & Stoughton, 1928), 37-234; A.W. Argyle, *The Gospel According to Matthew* (Cambridge: Cambridge University, 1963), 22-220.

la redacción, es posible realizar una comparación y en este caso observar el énfasis que le da Mateo a la historia y su aporte con respecto a Marcos.

Exégesis crítica de Mateo 28:1-10, las mujeres elegidas por Jesús

El marco teórico que gobierna esta interpretación es el de Farrer-Goulder-Goodacre (FGG).⁴⁹ A partir de este estudio se pueden notar algunos puntos de contacto y discrepancias entre el relato de Mateo y el de Marcos que no solo aportan al análisis de Mateo 28:1-10, sino que permiten reconocer la intencionalidad de los autores de ambos Evangelios y su dependencia literaria.

Mateo 28:1-4, el encuentro de las mujeres con un ángel. Mateo 28:1-8 relata los eventos en la tumba de Jesús y es la primera de tres secciones; la segunda sección muestra la aparición de Jesús resucitado (28:9-10) y la última sección muestra la reacción de los incrédulos ante el milagro de resurrección de Cristo (28:11-15). El primer y último versículo de Mateo 28:1-8 conforman el marco en el que debe ser leída la perícopa siendo ambos versos claves al mostrar a la mujer como sujeto privilegiado ante la aparición de Jesús.⁵⁰ Además, cabe resaltar que, a pesar de que los cuatro Evangelios no coinciden en cada detalle de esta narración, en todas las versiones las mujeres aparecen como las primeras testigos de la resurrección.⁵¹

Uno de los resultados de la crítica de la redacción permite notar que a diferencia de Marcos que menciona a tres mujeres dirigiéndose hacia la tumba (16:1), Mateo inicia

⁴⁹ Mark S. Goodacre, *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze* (New York: T&T Clark international, 2001), 162-168.

⁵⁰ Ulrich Luz, *El evangelio según San Mateo: Mt 18-25*, vol. 3, trad. de Manuel Olasagastu Gaztelumendi, Biblioteca de estudios bíblicos, vol. 111 (Salamanca: Sígueme, 2003), 510.

⁵¹ Craig S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*, (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2009), 697.

narrando que, hacia el amanecer eran solo María Magdalena y María la madre de Jesús las que se dirigían al lugar del entierro con el fin de mirar el sepulcro (28:1), lo cual evoca el momento en el que Jesús envía a sus discípulos de dos en dos delante suyo a todos los lugares donde iba (Mc 6:7; Lc 10:1). Sin embargo, Mateo en el verso 27:55 sí menciona a las tres mujeres nombradas por Marcos y además adiciona que eran muchas aquellas las que habían seguido y servido a Jesús y que ahora estaban allí acompañando su crucifixión (Mt 27:55-56), él a través de su ampliación está mostrando su énfasis en la valentía de ellas.

La acción de las mujeres de visitar la tumba era común en el judaísmo temprano especialmente luego de transcurrir tres días a partir del entierro, para mediante ello, poder asegurarse de que no hubiese una sepultura prematura del familiar (*t. Sem.* 8:1).⁵² Por lo general, en estas visitas eran a menudo las mujeres quienes lloraban o lamentaban a los muertos (2 Sam 13:31; 18:33-19-8; Job 1:20; 2:12-13; Ez 29:30-36; Mc 5:38; Jn 11:33), a diferencia de los hombres que comúnmente concebían estas prácticas como un estereotípico del comportamiento femenino.⁵³

Las mujeres se presentaban en la tumba para realizar la inspección final, mientras que la labor de los hombres consistía en transportar el cuerpo del muerto hacia el lugar de sepultura.⁵⁴ En el caso de lo acontecido en la crucifixión, no cabía duda de que Jesús estaba muerto y el hecho de que las mujeres decidieran visitarlo no era solo para culminar con el proceso de su entierro sino que a su vez era provocado por la situación de melancolía que el

⁵² Longstaff, "What Are Those Women?", 199.

⁵³ K.E. Corley, "Women and the Crucifixion and Burial of Jesus", *Forum NS* 1, n.º 1 (1998), 96-190.

⁵⁴ C. Osiek, "The Women at the Tomb: What are They Doing There?", en *A Feminist Companion to Matthew*, eds. Amy-Jill Levine y M. Blickenstaff. *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 215.

hecho representaba.⁵⁵ El papel especial de las mujeres en el duelo era una práctica considerada inmunda, ya que cualquier contacto directo con un muerto representaba una fuente de contaminación (Nm 19:11-19; 11Q19 49.1-21; Josefo, *Ant.* 4.81), y, aunque las mujeres no tocaron el cadáver de Jesús, serían concebidas como contaminadas por el solo hecho de visitar el lugar inmundo de la tumba.⁵⁶

Los versos 2 y 3 narran que repentinamente se produce un terremoto y un ángel del Señor baja del cielo. A diferencia de Mateo 1:20, 2:13 y 2:19 donde un ángel del Señor habla a través de sueños, aquí interviene corporalmente, este se acerca, rueda la piedra que cubre el sepulcro y se sienta sobre ella (28:2). Otro punto clave que se observa como resultado de la crítica de la redacción es que mientras Marcos 16:5 muestra que las mujeres se asustaron ante su encuentro con el joven mensajero de Dios (καὶ ἐξεθαμβήθησαν), Mateo afirma que fueron los guardias quienes temblaron de miedo y se quedaron como muertos ante el ángel (ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί; Mt 28:4). En el Evangelio de Marcos el temor es evidencia de falta de comprensión (Mc 1:27; 2:12; 5:42; 6:2; 7:37), lo que hace parte de su estrategia literaria más amplia donde a través de su escrito busca mostrar la falta de entendimiento de los primeros seguidores y pretende impulsar a sus lectores a ir más allá y comprender lo que ellos no pudieron.⁵⁷ Por ende, Marcos presenta a las mujeres con temor a hablar tal como

⁵⁵ Craig S. Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia: Nuevo Testamento*, trad. de Nelda Bedford de Gaydou et al., (El Paso, TX: Mundo Hispano, 2003), 126.

⁵⁶ Osiek, "The Women at the Tomb", 216.

⁵⁷ Daniel J. Harrington, "Evangelio de Marcos" en *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, trad. de José Pérez Escobari, vol. 2 (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2004), 17.

los demás discípulos que habían huido, así, ellas no son peores o mejores que los hombres sino igual de ignorantes.

Mateo describe la apariencia del ángel con majestuosidad al asemejarlo con el blanco de la nieve y el brillo de los rayos, ante lo cual son los guardias romanos ubicados en la entrada de la tumba los que tiemblan de miedo (28:4), lo que además resulta interesante ya que los soldados imperiales eran conocidos por su dureza física y psicológica.⁵⁸ La aparición de este ángel mensajero de la resurrección de Jesús resulta en una experiencia de muerte para los guardias, hombres que le vieron pero no escucharon su mensaje, ellos no fueron testigos de la resurrección, pero llegaron a ser testigos de la intervención de Dios en la vida de las mujeres.⁵⁹

El ángel se dirige a ambas Marías y les dice que no tengan miedo, Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς, que Jesús ha resucitado (28:5-6), lo cual muestra que aun cuando estas no estaban inmunes a sentir temor, logran superarlo. El verbo resucitar (ἐγείρω) en este verso es un pasivo divino ἠγέρθη, lo que permite indicar que Dios es el sujeto implícito que realiza la acción de resucitar a Jesús.⁶⁰ El ángel les muestra el sepulcro vacío y les encomienda a estas mujeres una misión: ir rápidamente (ταχὺ) a proclamar a los discípulos todo lo que habían visto y escuchado (28:7). El adverbio ταχὺ es usado en el verso 8 nuevamente y permite notar la fidelidad de las mujeres ante la comisión que les había sido otorgada, ellas salieron rápidamente a cumplir con el mandato.⁶¹

⁵⁸ Curtis Mitch y Edward Sri, *The Gospel of Matthew*, Catholic Commentary on Sacred Scripture 5 (Grand Rapids, MI: Baker, 2010), 367.

⁵⁹ Ulrich Luz, *El evangelio según San Mateo*, 519.

⁶⁰ Mitch y Sri, *The Gospel of Matthew*, 367.

⁶¹ Joanna Dewey, "The Gospel of Matthew", en *Searching the Scriptures*, eds. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Shelly Matthews y Ann G. Brock (New York: Crossroad, 1993), 665.

Mateo 28:9-10, el encuentro de las mujeres con Jesús. En estos dos últimos versos de la perícopa, el tema de honor y vergüenza sobresale.⁶² En el mundo antiguo eran evidentes las divisiones de género, ya que existían diferentes virtudes y comportamientos que se esperaban de los hombres y las mujeres. Ellos pertenecían a espacios distintos y por lo tanto utilizaban diferentes herramientas mientras realizaban tareas propias de su masculinidad o feminidad.⁶³ Honor y vergüenza son dos conceptos intrínsecamente enraizados en el mundo mediterráneo judío, por tanto, eran palabras que se utilizaban para hablar del estatus que las distintas personas tenían en la sociedad, siendo este estatus conformado por la combinación de cómo el individuo se percibía a sí mismo y cómo lo hacían los individuos de su entorno.

Como resultado, tanto hombres como mujeres podían ser honrados o avergonzados, aunque se debe reconocer que existía mayor honor en el hecho de ser hombre en comparación con el ser mujer. Ello no significaba que ser mujer en sí era intrínsecamente vergonzoso, sino que la mujer en cierto sentido comenzaba con un déficit en relación al hombre, ya que eran más las cosas que podían socavar su honor o aguantar su vergüenza en la sociedad (por ejemplo, los asuntos de pureza y las razones biológicas por las cuales la mujer corría el riesgo de avergonzarse, tal como se vio en la historia de la mujer con su flujo de sangre).

Los comportamientos que resultaban en honor para las mujeres y para los hombres eran distintos. La manera en la que un hombre se comportaba (considerada honrosa) estaba

⁶² Jerome H. Neyrey, "Social-Scientific Criticism", en *The Blackwell Companion to the New Testament*, ed. David E. Aune (Harrisburg, PA: Trinity, 1996), 188.

⁶³ Neyrey, "Social-Scientific Criticism", 188.

orientada hacia afuera y caracterizada por la autoridad, la defensa del honor familiar, el interés por el prestigio y la precedencia, la agresividad, el atrevimiento y audacia, mientras que, para la mujer estos no eran comportamientos considerados honrados. Desde la perspectiva cultural del primer siglo, el comportamiento honroso de la mujer estaba orientado hacia adentro y caracterizado por la moderación, timidez, pasividad, deferencia, interés por la vergüenza, no disposición al riesgo, sumisión a la autoridad masculina, vergüenza no recuperada una vez perdida y exclusivismo sexual.⁶⁴

La mujer debía cuidar su reputación, pues de lo contrario sería considerada como “sin vergüenza” dentro de la sociedad. En este contexto, las mujeres en la tumba habían sido avergonzadas porque Jesús, el rabino con quienes ellas se relacionaron y decidieron seguirle, ya había sido crucificado y por tanto avergonzado. Cuando Jesús resucita reivindica su propio honor y extiende esta reivindicación en primer lugar a las mujeres. Jesús las honra.

En el verso 10 se muestra que Jesús reitera a las mujeres su misión, Μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κακεῖ με ὄψονται (28:10). Ellas no debían temer, sino que debían ir a contarles lo sucedido a los discípulos y a su vez invitarles a ir a Galilea a su encuentro con el resucitado. El testimonio de las mujeres sobre la resurrección de Jesús es un tema de debate al estudiar esta narrativa.

Según la ley judía, los testimonios públicos de las mujeres tenían que ser verificados para distinguir si tenían mérito o no, ellas podían llegar a ser colocadas en la misma categoría que los sordomudos, las personas tildadas como dementes y los niños, también,

⁶⁴ Bruce J. Malina, *El Mundo del Nuevo Testamento: Perspectiva desde la Antropología Cultural* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1995), 72.

las mujeres podían llegar a ser descalificadas y tratadas como los jugadores (por ejemplo, los corredores de palomas que era una forma de juego en los tiempos talmúdicos) y usureros. Al igual que este tipo de personas, las mujeres no tenían legitimación legal en los tribunales judíos y por tanto sus declaraciones como litigantes y como testigos eran consideradas inaceptables (*b. Sheb.* 42a; *B. Qam.* 106b; *B. Bat.* 155b), por lo que solo en casos particulares podría haber excepciones.⁶⁵

Una mujer podía testificar en casos específicos como en los asuntos que involucraban a otras mujeres (particularmente en temas como su virginidad) o en situaciones donde ella era el único fiscal o la única que podía liberar a otra persona de una obligación legal, como por ejemplo en el caso de la muerte del esposo. A su vez, la mujer podía testificar en ciertos casos cuando los hombres no estaban presentes o no sería considerado apropiado de que estuvieran allí y en asuntos de negocios donde podría hacer un juramento de depósito y jurar su propia honestidad.⁶⁶ Por lo tanto, el testimonio de las mujeres fue valorado y utilizado, pero en la esfera de los asuntos privados y no públicos. Es decir, en cuanto a su derecho doméstico, familiar y privado (incluyendo contratos comerciales), las mujeres funcionaban como personas jurídicas. Sin embargo, en la antigua sociedad mediterránea no se veían a las mujeres como portavoces públicos o titulares de cargos.⁶⁷

Resumen. Gracias a la crítica de la redacción se pudo observar que, a diferencia de la narrativa de Marcos, Mateo 28:1-10 resalta el protagonismo de ambas Marías como

⁶⁵ Moshe Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law* (New York: Ktav, 1978), 73-80.

⁶⁶ Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, 74.

⁶⁷ Osiek, "The Women at the Tomb", 216.

testigos. En el Evangelio de Marcos el hecho de que el autor relatara a las mujeres con miedo debe ser interpretado dentro de su propia estrategia literaria. Las mujeres según Marcos no cumplieron con su mandato de ir y hablar, pero este comportamiento solo es una muestra más de las reacciones anteriores consignadas en el libro que muestran el temor ante las revelaciones de Jesús.

En contraste, Mateo eleva a las mujeres y aunque ellas no se consideraban usualmente como testigos de confianza, el autor piensa que sí. Las mismas dos Marías que habían estado cerca al sepulcro han sido cercanas al entierro, en contraste con los apóstoles que habían huido (Mt 26:56; Mc 14:50). Ellas, luego de su encuentro con el ángel, se fueron en busca de Jesús, con temor, pero con gran gozo, *καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (Mt 28:8), lo que permite ver que el Evangelio de Mateo, a pesar de no eliminar el temor de Marcos, le da una connotación de reverencia.⁶⁸ Además, Mateo muestra como las mujeres corrieron para dar las buenas nuevas a los discípulos y en medio de su camino, Jesús se les aparece. En Marcos él nunca aparece, pero Mateo menciona cómo aun después del encuentro con el ángel, ambas Marías son las primeras en ver al resucitado. Así, por medio de la crítica de la redacción se puede concluir que Mateo enfatiza y celebra la valentía de las mujeres, su rol como testigos de confianza en la resurrección de Jesús y su papel como predicadoras que hablan por primera vez de la resurrección a los apóstoles.

⁶⁸ Raymond E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento I: Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*, trad. de Antonio Piñero, Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales, vol. 7, (Madrid: Trotta, 2002), 285.

Una visión lealista que defiende la credibilidad de la voz de la mujer

Por medio de la hermenéutica lealista aplicada en la lectura de este pasaje, la cual observa como Mateo narró y ubicó a la mujer en la historia, se identifica el mensaje igualitario y liberador de la Biblia. Las mujeres son las primeras en ver al resucitado y las primeras en proclamar su mensaje. Además, al recibir su misión cargaban con la concepción cultural ya explicada que se tenía de ellas como testigos públicos y, a pesar de que la credibilidad de su voz estaba en juego, ellas cumplieron a cabalidad con el mandato. Las mujeres en la cruz y la tumba fueron las mismas que se quedaron cerca del Jesús crucificado y le visitaron incluso cuando los apóstoles se habían marchado. El Evangelio de Mateo enfatizó que muchas mujeres durante la crucifixión de Jesús solo miraban en silencio desde la distancia (27:55), pero apoyaban su ministerio de Galilea a Jerusalén, indirectamente como discípulas adherentes (Mt 27:55-56; cf. Lc 8:1-3).⁶⁹ En medio de la dinámica de la sociedad patriarcal, ellas desempeñaron roles importantes, que Mateo a través de su narrativa en el capítulo 28 describe como igual de significativo que los roles de los discípulos varones y los líderes judíos.⁷⁰

⁶⁹ Ulrich Luz, *El evangelio según San Mateo*, 574.

⁷⁰ In-Cheol Shin, "Women's Stories Implying Aspects of Anti-Judaism with Christological Depiction in Matthew", *HTS Theological Studies* 70, n.º 1 (2014):1-9.

¿Son escuchadas las mujeres en la actualidad?

A través del análisis del trasfondo cultural de Mateo 28:1-10 se pudo profundizar en la condición desfavorable que tenían las mujeres al levantar su voz y testificar, esta situación es una consecuencia del patriarcado que puede observarse en las dinámicas contemporáneas, especialmente con relación a la atención que se presta a la palabra de la mujer. Se entiende por patriarcado al sistema de poder que se fundamenta en utilizar la diferencia sexual como una excusa para la desigualdad cultural a favor del sexo masculino.⁷¹ En consecuencia, a partir de las diferencias biológicas se definen las identidades y los roles que debe cumplir cada género, lo cual implica la definición de las responsabilidades y comportamientos para hombres y para mujeres. Ana Mary Risso Ramos explica que estas diferencias no son construidas culturalmente con el fin de ser complementarias, sino que son construidas como opuestos, por lo cual “se establece un doble parámetro que estima y valora social y económicamente los atributos asignados a los hombres, mientras que subestima e infravalora a la mujer y lo femenino”.⁷² Por consiguiente, la sociedad termina impregnada por los parámetros que inciden en la esfera privada y pública de las mujeres y los hombres.

Risso continúa exponiendo que el patriarcado no solo conlleva a la discriminación y al establecimiento del doble parámetro, sino que menoscaba la legitimidad de la palabra de las mujeres y el conocimiento que estas puedan producir. Como resultado, las ideas que

⁷¹ Lucrecia Vacca y Florencia Coppolecchiauna, “Crítica feminista al derecho a partir de la noción de biopoder de Foucault”, *Páginas de Filosofía* 13, n.º 16 (2012): 60-75.

⁷² Ana Mary Risso Ramos, “Ellos hablan, ellas deben callar: Mansplaining, los hombres que explican” *Observatorio venezolano de los derechos humanos de las mujeres* (blog), 02 de diciembre de 2019, <http://observatorioddhhmujeres.org/articulos/elloshablan.htm>.

expresarse una mujer independientemente de su formación profesional provocarán entre sus colegas varones “dudas razonables” (solo “razonables” desde la perspectiva de sus presuposiciones chovinistas), ya que para aquellos que se guían por las dinámicas del poder patriarcal, “las mujeres son subjetivas, no científicas, exageradas, imaginativas, etc”.⁷³

La posición de inferioridad que ocupa la mujer al querer expresarse puede verse reflejada a través de un término conocido como *Mansplaining*. Rebecca Solnit, en su libro *Los hombres me explican cosas*, afirma que *Mansplaining* surge de la composición en inglés de la palabra *man* (hombre) y del verbo *explain* (explicar) y se refiere a la actitud de un hombre que explica algo a una persona (en su mayoría mujeres) de un modo condescendiente o paternalista aun cuando él posee un conocimiento incompleto, o cree que conoce más sobre un tema que está siendo tratado por esa mujer, por el simple hecho de ser hombre.⁷⁴ Como consecuencia, sin importar las evidencias que la mujer ofrezca sobre su conocimiento, el hombre obvia la inteligencia y familiaridad que esta posea respecto al asunto y la infantiliza. De esta manera, el “caballero” se considera con el derecho a corregir (usualmente en público) a cualquier mujer. Rebecca Solnit comenta en su libro:

Sí, claro que hay personas de ambos géneros que aparecen de repente en cualquier evento para pontificar acerca de cosas irrelevantes y con teorías conspirativas, pero la total confianza en sí mismos que tienen para polemizar los totalmente ignorantes está, según mi experiencia, sesgada por el género. Los hombres me explican cosas, a mí y a otras mujeres, independientemente de que sepan o no de qué están hablando. Algunos hombres. Todas las mujeres saben de qué les estoy hablando. Es la arrogancia lo que lo hace difícil, en ocasiones, para cualquier mujer en cualquier campo; es la que mantiene a las mujeres alejadas de expresar lo que piensan y de ser escuchadas cuando se atreven a hacerlo; la que sumerge en el silencio a las mujeres

⁷³ Risso, “Ellos hablan, ellas deben callar”.

⁷⁴ Rebecca Solnit, *Los hombres me explican cosas*, trad. de Paula Martín Ponz (Madrid: Capitán Swing, 2016), 15.

jóvenes indicándoles, de la misma manera que lo hace el acoso callejero, que este no es su mundo. Es la que nos educa en la inseguridad y en la autolimitación de la misma manera que ejercita el infundado exceso de confianza de los hombres.⁷⁵

Este comportamiento es producto de la concepción equívoca que considera la voz masculina como superior a la femenina y que apoya la falsa idea de que las mujeres saben menos por ser mujeres y por tanto los hombres tienen el deber de explicarles desde su posición de hombres que todo lo saben. A través de estas dinámicas sociales y de forma sutil pero letal, se termina socavando la problemática y afectando no solo emocionalmente a las mujeres al perjudicar su autoestima, sino que se llega a limitar el desarrollo y los espacios donde esta puede encontrar su voz. Como consecuencia, quizás inconscientemente se impone el silencio en ellas, lo que la conlleva a perder oportunidades, porque detrás de esa actitud masculina “benevolente” hay acciones que limitan el desenvolvimiento femenino en el campo laboral, académico o profesional.

Mateo 28 no muestra que los discípulos ignoraron el testimonio de las mujeres o no les creyeron. Sin embargo, Lucas sí señala la negativa de los apóstoles ante el anuncio de las mujeres.

y regresando del sepulcro, anunciaron todas estas cosas a los once y a todos los demás. Eran María Magdalena y Juana y María, la madre de Jacobo; también las demás mujeres con ellas referían estas cosas a los apóstoles. Y a ellos estas palabras les parecieron como disparates, y no las creyeron. Pero Pedro se levantó y corrió al sepulcro; e inclinándose para mirar adentro, vio solo las envolturas de lino; y se fue a su casa, maravillado de lo que había acontecido (Lc 24:9-12, LBLA).

En el Evangelio lucano se muestra cómo los apóstoles no les creyeron a María Magdalena, Juana y María, sino que llegaron a creer solo por medio del testimonio del

⁷⁵ Solnit, *Los hombres me explican cosas*, 10.

hombre (el de Pedro) (Lc 24:35). Todos los discípulos a excepción de Pedro —que corre a la tumba al escuchar las noticias sobre Jesús— se mostraron incrédulos ante el testimonio femenino. Esta actitud negativa de los apóstoles consignada en Lucas 24 se puede observar en el resto de su Evangelio al describir la respuesta de los seguidores de Jesús ante el mensaje pascual de las mujeres o en Hechos, al describir su negativa ante la proclamación cristiana (Hch 28:24).⁷⁶ Lo que sí permite entender el estudio de Mateo 28 es el poco valor del testimonio femenino en la cultura judía, lo cual permite iluminar la situación en la que se encuentra la mujer hoy al levantar su voz en la sociedad y el papel que a la iglesia le corresponde ante dicha problemática.

En la historia de Mateo 28 se evidenció que el relato de las mujeres en la tumba vacía, a pesar de ser narrado de formas distintas por los Evangelistas, no es un texto opresivo o que busque subyugar y ubicar a la mujer en desventaja frente al hombre. La comparación entre la perícopa de Mateo con la de Marcos permitió notar que cada autor de los Evangelios manejó una estrategia literaria distinta y que en medio de las diferencias el mensaje global de la historia es liberador para la mujer. Jesús les encomendó que fueran y predicaran las nuevas noticias a los discípulos hombres, lo que permite notar que, aun con la dinámica compleja en la que las mujeres se desenvolvían, el autor de Mateo consideró importante detallar que el mismo Jesús las retó para ser portavoces y en respuesta ellas no guardaron silencio. La historia de Mateo 28 debe representar un impulso que motive a la

⁷⁶ Robert J. Karris, “Evangelio de Lucas” en *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, trad. de José Pérez Escobari, vol. 2 (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2004), 200.

iglesia a crear espacios que faciliten el desarrollo y el desenvolvimiento pleno de la voz de la mujer.

Las mujeres en Colombia en el siglo XXI precisan encontrar lugares dentro de la dinámica eclesial donde puedan conocerse y expresarse, donde sean capacitadas y aprendan a tener iniciativa y a dar a conocer sus puntos de vista con seguridad. Las mujeres necesitan encontrar la oportunidad de servir en ministerios que no se limiten al cuidado de los niños, sino que les permita involucrarse con adolescentes, jóvenes, con otras mujeres y con los hombres. La iglesia no debería ser un lugar que restrinja la diversidad del desarrollo ministerial de la mujer, sino por el contrario, como cuerpo de Cristo está llamada a escuchar la voz femenina.

En la sociedad es común que exista resistencia ante el testimonio de la mujer incluso cuando esta alza la voz para visibilizar una experiencia compartida, su credibilidad es puesta en tela de juicio. Es por ello que permitirles a las mujeres alzar su voz y escucharlas es un gesto feminista, una labor a la que la iglesia ha sido llamada. Las niñas de la iglesia deben habituarse a un mundo donde se les exhorte a escuchar su voz y las voces de las mujeres deben comenzar a amplificarse en los distintos encuentros, los púlpitos y la literatura. En este sentido, las mujeres deben encontrar en el espacio eclesial una oportunidad de expresarse y de ser protagonistas, tal como les permitió Jesús a las dos Marías quienes fueron las primeras misioneras después de la resurrección, con una importante labor: predicar a los apóstoles.

Conclusión

A través de la interpretación lealista de Mateo 28:1-10 se pudo comparar la versión de la historia de Mateo y Marcos y, por medio de la crítica de la redacción rescatar el texto de la interpretación opresiva de la Biblia que no logra ver el papel de valentía con el que el autor de Mateo describe a las mujeres. Además, a través del análisis hermenéutica feminista de esta perícopa se habló sobre problemáticas como el *Mansplaining* y el llamado que tiene la iglesia ante tal realidad. La Biblia no es por naturaleza opresiva y el mensaje que da por medio de la historia de las mujeres en la tumba es de igualdad y dignidad, las mujeres ha sido discípulas llamadas por el mismo a Jesús a llevar su testimonio de salvación.

III. Marcos 5:21-43, retratando la historia de dos mujeres perdidas

Marcos 5:21-43 cuenta la historia de dos mujeres que, aun en condiciones distintas, demuestran conjuntamente la situación androcéntrica de su época. El Evangelista relata la vida de una mujer hemorroisa que se vio afectada como consecuencia del patriarcado de su época. De la misma manera, narra la historia de una niña al borde de la muerte, cuya situación da una lección de fe a su padre y permite mostrar las marcadas diferencias de su posición sociocultural en comparación con la de la mujer con flujo de sangre. En el análisis de este pasaje se implementará la hermenéutica *revisionista* explicada en el primer capítulo de este trabajo, la cual socavará la perspectiva androcéntrica que a menudo se manifiesta en la interpretación de este texto. Aun cuando en historias como las que se estudiarán a continuación se observen situaciones que reflejan el chovinismo y de cierta forma la misoginia, sí es posible retratar la dignidad de la mujer y utilizar el aporte de perícopas como esta para iluminar el camino de transformación de la tradición. Primeramente, se mostrará el androcentrismo reflejado en el pasaje y el impacto de este en la vida de las mujeres. Luego, a través de una situación análoga que enfrenta la mujer colombiana, se propondrá una manera en la cual el análisis realizado puede ser útil para la situación actual.

Hermenéutica revisionista y Marcos 5:21-43

La ubicación de Marcos 5:21-43 en el contexto de la narración del Evangelio es clave para comprender su sentido y relevancia. En Marcos 4:35-41 se muestra el poder de Jesús sobre tormentas de la naturaleza; luego, en Marcos 5:1-20 se resalta su poder sobre demonios; ahora, en Marcos 5:21-43 Jesús muestra su autoridad sobre la enfermedad y la

muerte.⁷⁷ Esta perícopa presenta la historia de sanidad de una mujer cuya condición de hemorroisa se consideraba impura, y una niña cuya enfermedad avanza hasta convertirla en cadáver, lo cual también representaba impureza (Lv 15:19-33; Nm 19-11-22). El narrador ha conectado ambas historias a través de una especie de sándwich literario, donde se inicia relatando el encuentro de Jairo con Jesús, se procede con el relato de la mujer con hemorragia menstrual y se culmina con el desenlace de la resurrección de la hija de Jairo.⁷⁸

En ambas narraciones se evidencian elementos significativos que crean continuidad y a su vez muestran un contraste entre ellas. En primer lugar, la niña portaba cierto estatus como hija de un líder de la sinagoga, lo que difiere del caso de la mujer; con base en la descripción que se hace de ella en la narración cabría suponer que se encontraba soltera y poseía un estatus incierto.⁷⁹ Dicha conclusión se puede considerar a partir de datos como el hecho de que se habla de su propio dinero, o el hecho de que ningún hombre busca interceder por ella como en el caso de Jairo con su hija.⁸⁰ Además, la condición de impura habría sido considerada como una causa legítima de divorcio en caso de que hubiese estado casada (*m. Guít.* 9). A partir de dicha evidencia, aunque no se puede afirmar con certidumbre que ella no tenía un hombre que la protegiera, parece la forma más natural de interpretar el texto. En segundo lugar, el hecho de que Jairo sea un hombre, líder de la sinagoga y líder de un hogar al ser padre y esposo, se contrapone al hecho de que la

⁷⁷ Ann G. Brock, "The Gospel of Mark", en *Searching the Scriptures*, eds. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Shelly Matthews y Ann G. Brock (New York: Crossroad, 1993), 481.

⁷⁸ Monika Fander, "Gospel of Mark: Women as True Disciples of Jesus", en *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, eds. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, trad. de Everette R. Kalin (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), 630.

⁷⁹ Mary Ann Tolbert, "Mark", en *The Women's Bible Commentary*, eds. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (Louisville, KY: John Knox, 1992), 267.

⁸⁰ Brock, "The Gospel of Mark", 181.

hemorroisa sea mujer, además esté sola, sin familia, y sin dinero. En tercer y último lugar, el nombre de la mujer no es mencionado, ella es anónima en la historia, lo cual la diferencia de Jairo y puede ser una evidencia más en el texto que ayuda a demostrar la discrepancia social entre ambos. Así, cada historia yuxtapuesta enfatiza el significado de la otra.

Marcos 5:21-24, la súplica de un hombre hacia Jesús. Luego de que Jesús regresó en la barca hacia el lado occidental del mar de Galilea, Jairo, un dirigente de la sinagoga, se acercó y cayendo ante sus pies le imploró que fuera a su casa impusiera las manos sobre su θυγάτριον, “hijita”, para que la salvara y viviera. Como hombre de importancia en la sociedad de Capernaum, su recién llegada al lugar donde se encontraba Jesús debió haber sido un hecho notorio, además, el acto de arrodillarse a sus pies indica no solo su desesperación, sino su reconocimiento a Jesús como maestro respetado en la ciudad.⁸¹ La niña se encontraba al borde de la muerte, pero Jairo estaba convencido de que el tacto de Jesús la salvaría.

En el contexto judío del primer siglo, la hija de Jairo por ser mujer y además menor de edad, no poseía ninguna posición social.⁸² Sin embargo, según se ha citado, el ser hija de un oficial de la sinagoga le permitía ciertos privilegios en comparación con la mujer con hemorragia. Al parecer, la influencia de las mujeres quedaba reducida a las esposas e hijas privilegiadas por los nobles y los altos funcionarios como Jairo (Hch 13:50; 17:4,12; 24:24; 25:23; 26:30).

⁸¹ R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 236.

⁸² Carolyn Osiek y David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Louisville, KY: John Knox, 1997), 57.

Marcos 5:25-27, la interrupción de una hemorroisa en el camino. Al encontrarse Jesús con Jairo, ambos se dirigían a la casa donde se encontraba la niña, en compañía de toda la multitud que además le estrujaba mientras caminaba, entre tanto, una mujer que sufría de un sangrado contante probablemente causado por una menorragia o quizás por fibromas, logra tocar el manto de Jesús.⁸³ Esta mujer con un trastorno menstrual que hoy en día es común y conocido, estaba sola (el texto no la relaciona con ningún pariente). Según la ley sacral judía, por su condición de hemorragia menstrual permanente, debía mantenerse expresamente alejada de la sociedad, pues se consideraba que todo lo que tocara se volvería impuro al instante.⁸⁴ Incluso en casos donde la mujer no sufría anormalidades que afectaran su periodo regular de menstruación, en la cultura judía este suceso era tildado de inmundo, por ende, debía cuidadosamente percatarse del inicio de su flujo para evitar afectar (o infectar) a los demás con su impureza (*m. Nid.* 1:1; 11Q19 48.11-15). Este estado impuro que la mujer atravesaba durante cierto tiempo de cada mes era considerado de forma tan seria que aun si la sangre no había salido de su cuerpo, solo por el hecho de estar contenida dentro de ella, ya la convertía en persona inmunda hasta el momento en que desapareciera (*m. Nid.* 5:1).

La mujer es introducida en la narrativa como, οἷσα ἐν ῥύσει αἵματος, “una mujer que estaba con flujo de sangre” (5:25), lo cual alude directamente al lenguaje de Levítico (Lv 15:25-30). En dicho texto se reafirma y muestra el trasfondo de la ley que recae sobre ella, y se expone claramente su estado de impura por causa de su menstruación continua.⁸⁵

⁸³ Harrington, “Evangelio de Marcos”, 33.

⁸⁴ Joel Marcus, *El Evangelio según Marcos: nueva traducción con introducción y comentario*, trad. de Xabier Pikaza, Biblioteca de Estudios bíblicos, vol. 138 (Salamanca: Sígueme, 2010), 243.

⁸⁵ Keener, *Comentario del contexto cultural*, 143.

La tradición judía posterior consideraba esta ley incluso con mayor seriedad que en Levítico; en la Mishná, por ejemplo, se evidencia que incluso la saliva de una mujer menstruante era concebida como un peligro de contagio para otros (*m. Toh. 5:8*). Lo anterior explica por qué muchos maestros decidieron evitar radicalmente cualquier tipo de contacto con las mujeres y no correr el riesgo de contaminarse incluso accidentalmente.⁸⁶

Marcos 5:28-34, la mujer como ejemplo de fe. En la sociedad androcéntrica mediterránea del siglo I en la que se desarrolló la mujer de Marcos 5, es destacable y significativa la valentía de ella para salir y exponerse a sí misma ante la multitud para encontrar a Jesús (5:27). Este acto descrito revela osadía, pues estaba violentando la ley religiosa que estipulaba los parámetros del comportamiento que como impura se le exigían. Los versículos 33 y 34 se destacan hasta este punto porque presentan la conjunción δὲ, en lugar de καί que ha sido utilizado a lo largo de todo el pasaje desde el verso 5:21 con excepción de γάρ en 5:28. Esta sintaxis “implica una secuencia en la que la acción de un actor es rápidamente reemplazada por la contra-acción del otro”,⁸⁷ la mujer aun cuando es la de la iniciativa en el contacto con Jesús (5:28), ahora está con temor y, al verse descubierta, se entrega como respuesta a lo sucedido (γέγονεν).⁸⁸

En contraste con Jairo al inicio de la historia, la voz de la hemorroisa no se escucha en la narrativa; sin embargo, la descripción que realiza Marcos de ella es construida con intensidad al igual que la súplica de Jairo (5:23): ella vino (ἦλθεν), y ella cayó ante Jesús

⁸⁶ Keener, *Comentario del contexto cultural*, 144.

⁸⁷ Christopher D. Marshall, “Faith and the Powerless”, en *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Society for New Testament Studies Monograph Series (New York: Cambridge, 1989), 107.

⁸⁸ Según la gramática griega de Wallace, γέγονεν es un perfecto consumativo, lo cual enfatiza la finalización de la acción pasada. Daniel Wallace, *Gramática griega: sintaxis del Nuevo Testamento*, trad. de Daniel S. Steffen, Biblioteca teológica vida 13 (Miami: Vida, 2011), 577.

(καὶ προσέπεσεν αὐτῷ), y ella le dijo toda la verdad (καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν).⁸⁹ La secuencia verbal también es bastante similar a 5:22-23 (ἔρχομαι, πίπτω, λέγω). Gracias a esta repetición al final del encuentro, se puede notar un énfasis en la inversión del estatus social que está teniendo lugar entre la mujer y Jairo,⁹⁰ dicha inversión se resalta cuando Jesús la llama hija, θυγάτηρ (5:34). Nadie más en los Evangelios es abordado como hija.⁹¹ Jesús, en vez de condenarla por su “acto desvergonzado”, le da la bienvenida, ella ahora es miembro de la verdadera familia (3:35).

A su vez, Jesús confirma que su fe la ha salvado (σέσωκέν), y la despide en paz (5:34). En esta parte del relato de la sanidad de la mujer, también se usa el verbo σώζω (5:28, 34), ratificándose la conexión con la sanidad de la hija de Jairo. Este término griego en el Nuevo Testamento puede significar, “salvar, libertar, rescatar, poner a salvo, resguardar, curar, sanar”,⁹² y en el pasaje se puede notar que es empleado por Jairo al pedir por su hija (5:23) y por la mujer al pedir cura para sí misma (5:28). La hemorroisa quería tocar a Jesús porque pensaba que si lograba hacerlo entonces σωθήσομαι, “sanaría” (5:28). Probablemente en su mente ella solo estaba pensando en términos de sanidad física, no obstante, es posible que al Jesús responderle, Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, “Hija, tu fe te ha salvado”, le está afirmando que la sanación que ella ha vivido es el comienzo de la reintegración social y religiosa y es parte de algo aún mas allá por razón de su fe. En definitiva, el acto de la mujer reveló valentía, pero acompañada de fe. En el texto, Marcos

⁸⁹ Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 271.

⁹⁰ Mercedes Navarro Puerto, *Marcos*, Guía de lectura del Nuevo Testamento, vol. 2 (Navarra: Verbo Divino, 2012), 188.

⁹¹ France, *The Gospel of Mark*, 238.

⁹² Alfred E. Tuggy, ed., *Léxico griego-español del Nuevo Testamento* (El Paso, TX: Mundo Hispano, 1996), 4982.

resalta el hecho de que la mujer creyó, al mostrar el contraste entre su actitud y la de Jairo. El mensaje hacia la audiencia es claro: esta mujer representa un modelo de fe para toda la comunidad, un hecho relevante en medio de la consigna de Marcos sobre la falta de fe de los discípulos (Mc 8:17-21; 9:19).

Marcos 5:35-43, el hombre confrontado. La fe de la mujer es un llamado para la fe que necesita Jairo. En este punto del texto se puede observar que πίστις aparece en el clímax de la historia de curación (5:34), y en el punto más crítico del relato de la angustia de Jairo, quien ahora podría optar en abandonar la esperanza.⁹³ La curación de la hemorroisa en cierta medida ha representado una tragedia, ya que no habían terminado de hablar ella y Jesús, cuando llega la noticia de que la pequeña enferma había fallecido (5:35).

Ante el anuncio de la muerte es interesante la reacción de Jesús, ὁ δὲ Ἰησοῦς παρακούσας τὸν λόγον (5:36). El participio παρακούσας puede significar “escuchar”, pero se entiende más comúnmente como “no prestar atención” a lo que se ha escuchado, ya sea con menos intencionalidad, en el sentido de “ignorar”, o más deliberadamente, en el sentido de “desobedecer” (si el verbo / participio es seguido de un sustantivo en genitivo).⁹⁴ Varios manuscritos consignan el verbo παρακούω como ἀκούσας, sin embargo, en los manuscritos más antiguos aparece παρακούσας, que a su vez representa la *lectio difficilior*. A pesar de que es completamente posible que el autor pretendiera que este participio fuese entendido en el sentido de “escuchar”, es más viable que en este caso su uso esté relacionado con la

⁹³ Lamar Williamson, *Mark: Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta: J. Knox, 1983), 110.

⁹⁴ W. Bauer et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3.^a ed. (Chicago: University of Chicago, 2000), 767.

actitud de Jesús de ignorar un mensaje de incredulidad, lo cual se encuentra también relacionado con el tema de la fe que se enfatiza en este versículo y domina sobre el resto de la perícopa. Finalmente, en el texto es interesante observar que Jesús, a través de dos imperativos presentes, “no temas, solo cree” (5:36), invita a Jairo a continuar confiando,⁹⁵ además la perícopa muestra que, más allá de invitarlo a creer, Jesús lo estaba confrontando con la incredulidad (Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε).

Cuando Jesús entró a la casa y vio a todos llorando, aclaró que la niña solo dormía. Así, junto a los padres y compañeros elegidos (5:37), se dirigió a donde estaba la hija de Jairo y tomándola de su mano le habló en Arameo, Ταλιθα κουμ, lo cual significa, “niña”, ἔγειρε, “levántate” (5:41). Este verbo es utilizado frecuentemente en el Nuevo Testamento como referencia a la resurrección, lo cual junto con el hecho de que los elegidos por Jesús para acompañarle donde la niña fueron Pedro, Jacobo y Juan el hermano de Jacobo (los mismos que más adelante serían invitados para acompañarlo en la transfiguración y en Getsemaní (9:29, 14:33) permite mostrar una conexión entre Marcos 5:21-43 y el sacrificio de Cristo.⁹⁶

La iniciativa del toque la tiene Jesús. Por supuesto tocar a la niña va contra la ley que tilda de impuro a quien toque un cuerpo muerto (Lv 11:39, 21:1-3, 21:11; Nm 6:6-12, 19:11). No obstante, Jesús continúa desafiando la concepción de impureza (Nm 19:11-19; 11Q19 49.1-21; Josefo, *Ant.* 4.81). Según el pensamiento de la época, todos aquellos que tocaran un cadáver, un hueso, una tumba o llegaran a estar en la misma tienda en la que se

⁹⁵ Estos imperativos acompañados de la negación, Μὴ reflejan una prohibición. Véase Wallace, *Gramática griega*, 487.

⁹⁶ Harrington, “Evangelio de Marcos”, 34.

encontraba el cuerpo de un difunto eran automáticamente impuros durante siete días. Además, estaban en la obligación de seguir instrucciones precisas de purificación como lavarse dos veces, lavar su ropa y ser rociados con el “agua de limpieza”, a su vez, aquellos que los rociaban también debían lavar sus vestiduras (Nm 19:11–22).⁹⁷ Sin embargo Jesús decidió resucitar a la hija de Jairo por medio de su toque, y esta inmediatamente se levantó, y comenzó a caminar. Su acción de levantarse y andar es descrita a través del verbo ἀνέστη, el cual forma parte del vocabulario de resurrección en el Nuevo Testamento (Mc 9:27; Lc 4:16, 8:55, 9:8; Hch 2:24).

Una interpretación revisionista que rechaza la idea de que la menstruación es inmunda. Cuando el Evangelista narra todo el relato de Marcos 5:21-43, muestra que Jesús supera la impureza de la mujer y erradica la vergüenza que ella siente a causa de la menstruación alterada. A lo largo del pasaje, Marcos no niega explícitamente que la menstruación conlleve a la impureza, de la misma manera en que el no niega que la lepra resulta en impureza (1:40-45) y que cualquier persona en contacto con un leproso (o en este caso, con una mujer menstruando) queda impuro. Sin embargo, al leer esta historia de sanidad de una hemorroisa, más allá de ver la liberación de una situación que dejó a una mujer impura durante más tiempo del mes de lo que habría sido considerado normal, el texto sí debe mover a rechazar la idea de que menstruación es impureza. Esto por supuesto difiere del propósito argumentativo de Marcos, pero se puede llegar a tal conclusión por la forma en cómo el Evangelista retrata a Jesús en relación con el tema de pureza e impureza a lo largo del resto del Evangelio.

⁹⁷ P. S. Johnston, “Vida, enfermedad y muerte”, en *Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco*, eds. T. Desmond Alexander y David W. Baker, trad. de Rubén Gómez Pons (Barcelona: Clie, 2016), 2179.

Por consiguiente, se puede observar que en pasajes como Marcos 7:14-27 donde Jesús declara todos los alimentos puros, no solo se debe notar la negación de que la impureza se deriva de la comida, sino que se debe interpretar el relato como una negación de que la impureza puede venir de cualquier fenómeno físico. Así, por ejemplo, la menstruación, la copulación sexual o el hecho de tocar el cuerpo de un muerto no deben ser considerados como fuentes de impureza. En definitiva, la hermenéutica revisionista nos anima a explorar la narrativa e interpretar el actual pasaje con base en una extrapolación de otra perícopa, lo que permite notar elementos como el actuar de la mujer hemorroisa encomendada por un acto de fe que la llevó a descuidar esas normas que regían la pureza ritual frente la menstruación en su época.

Consecuencias de una concepción equívoca de la menstruación en la actualidad

A partir de todo el análisis realizado, se puede afirmar que la menstruación no se debe entender como impureza. Sin embargo, en la actualidad a través de formas quizás menos explícitas, la mujer sigue experimentando rechazo por causa de su proceso natural y termina siendo excluida y marginada en la sociedad.

Una reacción ante la exclusión. Una de las reacciones ante esta situación de exclusión en la que se encuentra la mujer por causa de su sangrado mensual, se da por Gabrielle Dietrich, quien a través de un poema relaciona la sangre vivificadora de la menstruación y la sangre sacrificial de Jesús derramada en la cruz.

I am a Woman
and my blood
cries out:
Who are you
to deny life
to the life-givers?

Each one of you
has come from the womb
but none of you
can bear woman
when she is strong
and joyful and competent.
You want our tears
to clamour for protection.
Who are you
to protect us
from yourselves?
[...]
I am a Woman
and the blood
of my sacrifices
cries out to the sky
which you call heaven
I am sick of you priest
who have never bled
and yet say:
This is my body
given up for you
and my blood
shed for you
drink it.
Whose blood
has been shed
for life
since eternity?
I am sick of you priests
[...]
who adore the womb
as a source for life
and keep me shut out
because my blood
is polluting [...].⁹⁸

⁹⁸ Gabrielle Dietrich, "The Blood of a Woman", en *One Day I Shall Be Like a Banyan Tree: Poems in Two Languages* (Belgaum, India: Dileep S. Kamat, 1985), 31-35 (non vidi). Citado en C. H. Kyung, "Who is Jesus for Asian Women?" en *The Strength of Her Witness: Jesus Christ in the Global Voices of Women*, ed. E. A. Johnson (Maryknoll, NY: Orbis, 2016), 119.

A lo largo de todo su poema, Dietrich cuestiona la iglesia y la sociedad patriarcal, tildándolos de hipócritas porque adoran al útero como fuente de vida, pero niegan la vida a las mujeres cuando son ellas las que la propician, silenciándolas y vetando su participación. A través de su escrito ella expresa en mayor medida una imagen femenina de Jesús que una masculina, conectando la menstruación de las mujeres con el derramamiento de sangre de Cristo.⁹⁹ La autora critica a los que ofician la eucaristía recordando esa sangre divina derramada pero condenan a la mujer por su derramamiento menstrual, además afirma que al igual que Jesús, la sangre de las mujeres ha sido derramada, incluso desde el comienzo de la historia, pero en este caso como consecuencia del sufrimiento y subyugación patriarcal. Además, defiende que Jesús se ha unido a la mujer en ese sangrado que da vida.¹⁰⁰

Existe una vulnerabilidad problemática en la propuesta de Gabrielle Dietrich. Ella intenta relacionar la sangre de Jesús y la de las mujeres, llegando a exceder su argumento. Sin embargo, su crítica no debe ser descartada, ya que muestra la frustración ante la real situación de exclusión que viven las mujeres en sociedades androcéntricas. De hecho, la conexión entre la sangre de Cristo y la menstruación no es del todo equívoca. En el Evangelio de Marcos, la frase, *πολλὰ παθοῦσα*, “y ella había sufrido mucho” (5:26), solo aparece dos veces más, en versículos que hacen alusión al sufrimiento de Jesús (Mc 8:31, 9:12). Además, el sustantivo *μάστιξ* usado para describir la aflicción de la mujer (5:29, 34) es utilizado solo una vez más en forma de verbo, (*μαστιγώω*) al Jesús referirse a su propio

⁹⁹ Kyung, “Who is Jesus for Asian Women?”, 118.

¹⁰⁰ M. Sydney Park, “Inerrancy and Blood: Women and Christology in Leviticus 12 and 15, and Mark 4:21-43”, *Presbyterion* 45, n.º 1 (2019): 83-95.

sufrimiento por tercera y última vez.¹⁰¹ Por lo tanto, este paralelismo terminológico en Marcos evidencia una conexión entre el sufrimiento de Jesús y el de la mujer. Desde nuestra perspectiva como lectores modernos al ver el sacrificio de Dios en solidaridad con todos los que sufren podemos subrayar la pertinencia de dicho sacrificio y lo apremiante que es no pasar el dolor de la mujer por alto.

La iniciativa de Dios, de traer vida a la humanidad a través de la sangre de su hijo, nos extiende una invitación a concebir la sangre con propósito de vida sin contaminación alguna. Jesús levantó a la mujer y, a pesar de que el texto no hable explícitamente de la menstruación como impureza, se pueden ver los hechos de Jesús como desafíos que enfrentaron los estigmas de la ley patriarcal que en el caso de la mujer en Marcos 5, la tildaban con impureza por su menstruación, Cristo a través de su sacrificio demostró que no hay impureza, la sangre representa la vida y salvación.

El rechazo a la mujer a causa de su ciclo menstrual: problemática sutil pero letal. La indignación de personas como Gabrielle Dietrich es razonable ante la situación que enfrenta la mujer hoy. La sociedad ignora que el sangrado menstrual es un tema fisiológico que le ocurre a la mitad de la humanidad, todos los meses, por un promedio de 39 años y que, si algo le sucede a la mitad de la población el 20% del mes, entonces es algo profundamente social, cultural y político. Lastimosamente, el concepto de la mujer menstruante continúa siendo un tabú que afecta su desarrollo y vida en la sociedad, además, como consecuencia de ser un tema intocable, la vergüenza y culpa han llegado a ser interiorizadas.

¹⁰¹ Maria J. Selvidge, *Woman, Cult and Miracle Recital: A Redactional Critical Investigation on Mark 5.24-34* (London: Associated University, 1990), 47-70.

Una estudiosa que resalta el significado político de la menstruación es Eugenia Tarzibachi, a través de su escrito ella demuestra cómo las mujeres han sentido la necesidad de hablar en código, de enmascarar su menstruación “situándola como algo que viene de afuera, una ajenez que es propia, que invade o visita.”¹⁰² Aun cuando se conoce que el periodo menstrual es un hecho real del cuerpo sobre el que se sigue significando (desde la naturaleza) la condición de mujer, desde el saber popular esto es algo que debe ser ocultado con eficacia de la percepción ajena.¹⁰³

Eugenia Tarzibachi argumenta que la mención del sangrado ha subsistido en el espacio lingüístico a través del silencio y del misterio, de esta manera, ha sido ocultado a través de eufemismos creados según la imaginación de cada cultura, como por ejemplo “vino Andrés, el de cada mes” (curiosamente por medio de la figura de un varón), o “estoy en mis días”. A su vez, por medio de los productos de gestión menstrual que resultan en utilidad, se ha buscado una garantía para lograr ocultar en su totalidad el hecho de que la mujer está menstruando.¹⁰⁴ Estas dinámicas sociales han generado vergüenza, lo que ha desencadenado una idea de inferioridad y daño emocional en aquellas personas que nacieron como mujeres y menstrúan, ya que se ha enviado un mensaje que afirma que sus cuerpos son inadecuados en el ámbito social si se llega a notar su sangrado.

Tarzibachi también demuestra que ante esta problemática resulta interesante el alto porcentaje de desinformación en las niñas, a quienes no se les enseña adecuadamente o en completitud información sobre su cuerpo y el proceso natural de su sangrado, lo cual

¹⁰² Eugenia Tarzibachi, “Menstruar también es político”, *Bordes* 7, n.º 1 (2018): 35-45.

¹⁰³ Tarzibachi, “Menstruar también es político”, 36.

¹⁰⁴ Tarzibachi, “Menstruar también es político”, 36.

provoca que al recibir su menarca lo hagan con angustia. En la actualidad esta problemática ha llegado en muchos casos a ser una causa de desigualdad económica al convertirse en impedimento para acceder a la educación, ya que las niñas y adolescentes al carecer de los productos que se les requieren durante su tiempo como menstruantes no tienen otra alternativa que faltar a la escuela en esos días. Otras afectadas son las habitantes de calle, las mujeres privadas de su libertad y las mujeres adultas más pobres.¹⁰⁵

Como consecuencia de dicha construcción sociocultural, el cuerpo de la mujer ha sido ubicado en una ficción llamada feminidad, donde los ideales de esta son los que soportan la idea de ocultamiento de la sangre como éxito de la gestión menstrual.¹⁰⁶ A partir de la concepción equívoca de la menstruación, se han contrapuesto las características de la identidad masculina y de la identidad femenina y de este modo se han establecido para la mujer maneras permanentes de mantener su cuerpo y comportarse. Esta concepción arcaica de la feminidad ha terminado relacionándola con la delicadeza y la belleza, contrario por supuesto a la rudeza del ideal masculino. Como resultado la menstruación continúa siendo vista como un aspecto opuesto a ese rol femenino implantado por la sociedad.

Lastimosamente, las creencias y actitudes colectivas frente al ciclo menstrual que han intervenido en la experiencia de la mujer, también se han llegado a emplear como directrices para su conducta.¹⁰⁷ El fenómeno de marginación de la mujer por causa de su menstruación es una parte significativa y contundente del fenómeno más grande de la

¹⁰⁵ Tarzibachi, "Menstruar también es político", 38.

¹⁰⁶ Alicia Botello Hermosa y Rosa Casado Mejía, "Miedos y temores relacionados con la menstruación: estudio cualitativo desde la perspectiva de género", *Texto Contexto Enferm* 24, n.º 1 (2015): 17.

¹⁰⁷ Botello y Casado, "Miedos y temores", 18.

exclusión y limitación femenina. Como resultado, el rechazo que la mujer puede llegar a enfrentar por su sangrado mensual es solo una de las razones por la que esta es excluida. La mujer es educada desde su niñez con la creencia de que el ideal de su carácter es absolutamente opuesto al del hombre, lo que a su vez conlleva a que sea enseñada a no tener iniciativa y a no conducirse según su voluntad consciente, sino que, por el contrario, se someta y consienta según la voluntad de los demás (de los hombres). Por otra parte, los hombres son enseñados a ser los líderes del hogar y a fortalecer sus ideas para llegado el momento dirigir su casa de la mejor forma. Estas prácticas evidentes en la sociedad han permeado la iglesia, la cual, a través de sus enseñanzas, ha llegado a fomentar ese ideal femenino que sostiene la sociedad en general, donde se les atribuye a las mujeres características y roles propios femeninos como ternura, tendencia a la caridad, sumisión y apoyo al hombre quien es el llamado al protagonismo.

Una mirada revisionista que desmiente la idea de que la menstruación debe ser un problema. En los tiempos de Jesús el rechazo a la mujer por motivo de su menstruación solo era una muestra de la magnitud de su exclusión. Por medio del análisis revisionista del texto de Marcos 5:21-43 fue posible profundizar en la historia de manera crítica ante las diferencias sociales e históricas, con el fin de aportar a la reivindicación de la mujer. De esta forma, el revisionismo permite a partir del texto estudiado profundizar en una problemática que por más absurda o chocante que parezca, continúa siendo real y pertinente para la feminidad en Colombia.

En la historia de sanación de la mujer con hemorragia, Jesús le da libertad ante la vergüenza y expulsión de la sociedad, le devuelve la vida, y elimina lo que antes le impedía su plena participación (como por ejemplo su ida a lugares públicos como el templo). Este

mensaje de libertad integral que arroja el texto debe representar un impulso que motive hoy a la iglesia a trabajar en pro de estas situaciones poco abordadas. Tal como lo hizo Jesús, la iglesia debe llevar un mensaje de liberación a las mujeres que hoy viven avergonzadas, sumisas, acalladas y al margen por causa de su situación o por los mensajes negativos que la sociedad envía en formas sutiles pero claras. Es preciso reconocer que la menstruación no debe restringir el avance de la mujer en ningún sentido, por lo que la obra de Jesús debe ser imitada por sus seguidores.

El estudio de Marcos 5 demostró que desde esa época ya se consideraba peligro de contaminación el contacto con la sangre menstrual y se utilizaba dicha idea como parte de la justificación para la rigidez con la que se apartaba a la mujer de actividades económicas, políticas o religiosas. Así, la invitación es a que el mensaje de Jesús que como iglesia buscamos imitar pueda ser un ente de enseñanza y formación para las niñas y adolescentes que en proceso de crecimiento necesitan ser preparadas e instruidas sobre su menstruación y procesos fisiológicos naturales, para que al llegar a su adultez porten las herramientas necesarias para enfrentar y vincularse en la sociedad junto con los retos que esta presenta. Además, la iglesia debe ejemplificar el lugar que Jesús le concedió a la mujer en medio de las situaciones patriarcales que defendía la sociedad en general. A su vez, gracias a los recursos eclesiales que se reciben y destinan como apoyo social, la iglesia puede ayudar en la provisión de productos de gestión menstrual en pro de las poblaciones de mujeres vulnerables y a su vez enseñar que la menstruación no es en absoluto un motivo para marginar a la mujer o para interiorizar vergüenza, como tampoco debe ser un motivo para que esta quede sin protagonismo dentro y fuera de la iglesia.

Conclusión

A través del análisis revisionista de Marcos 5:21-43, se pudieron observar críticamente las muchas diferencias sociales e históricas que tuvieron mujeres como las anónimas en esta historia, una niña de doce años y una mujer sufrida por doce años. Utilizando las herramientas de esta opción hermenéutica se logró reconocer la bondad de la Biblia y a la vez el patriarcalismo abusivo que impide la vinculación social y la igualdad de la mujer. Como se dijo anteriormente, aun cuando en este texto el juicio contra tales prácticas androcéntricas no sea directo o explícito por parte de Jesús, a partir de una interpretación revisionista basada en el mismo pasaje y otros (como la purificación de los alimentos) se puede rescatar el hecho de que Jesús desafió las leyes de la pureza, lo que nos debe llevar a descartar la menstruación como estado impuro.

La mujer sanada de su hemorragia es un ejemplo de fe para toda la multitud que presencié su audacia y su desafiante actitud. Los textos como Marcos 5:21-43 deben representar un impulso para reconocer la problemática que aun hoy enfrentan las mujeres, y una invitación a luchar porque tales injusticias no queden en el pasado. La hermenéutica revisionista permite reinterpretar la Biblia de manera que cada historia pueda ser un medio para la transformación de la sociedad en el presente y en el futuro.

IV. Lucas 1:39-55, dos mujeres dadoras de vida

Lucas 1:39-55 relata cómo fue para María, una mujer del primer siglo, enterarse de que sería la madre de Dios en la tierra, y cómo fue para Elizabeth descubrir que sería la madre del antecesor del Mesías. Para la lectura de esta perícopa, se implementará la hermenéutica *sublimacionista* con el propósito de ver el rol de las dos mujeres en la narración como dadoras de vida y como instrumentos para un impacto universal. En este capítulo, primeramente, se realizará el estudio exegético de Lucas 1:39-55 para estudiar las respuestas de María y Elizabeth ante la noticia de su concepción, esto con el fin de resaltar el papel único que tuvieron y la relevancia de este para la misión que se les encomendó. Después, se hablará sobre el ambiente que la iglesia debe propiciar para que la mujer pueda explotar y formarse teniendo la certeza de su otredad femenina y de su valor en medio de la diferencia.

Hermenéutica sublimacionista y Lucas 1:39-55

Como se demostró en la explicación de la taxonomía propuesta por Osiek, la hermenéutica sublimacionista es utilizada para reconstruir y celebrar la imagen de la mujer a partir del texto bíblico. Así, el estudio de este pasaje de Lucas estará enfocado en el rol que ocupa la figura femenina como dadora y generadora de vida, como portavoz de los desfavorecidos y ejemplo de comprensión. A partir de estas virtudes femeninas resaltadas en Lucas 1:39-55 se buscará iluminar la lucha actual por la reivindicación de la mujer como sujeto político y social y se propondrá una forma en la que la iglesia puede aportar y continuar con el ejemplo de exaltación de la mujer propuesto por las Escrituras.

Lucas 1:39-41, el encuentro entre María y Elizabeth. Lucas 1:39-56 hace parte de la narración sobre la concepción, el nacimiento y la infancia de Jesús y de Juan el

bautista (Lc 1:5-2:52). Los versículos 39 y 40 muestran que luego de que María había escuchado al ángel Gabriel y había creído en su palabra, se dirigía a visitar a su pariente Elizabeth. Considerando que el viaje de María desde Nazaret hasta la tierra montañosa de Judea duraría probablemente de tres a cinco días (dependiendo de la ubicación exacta de Elizabeth) ella fue valiente ya que, además, los caminos podían estar llenos de bandidos que podían poner en riesgo su seguridad, pues viajaba sola.¹⁰⁸ El texto especifica que María se dirigió hacia la casa de Elizabeth “con prisa” o “con diligencia” (μετὰ σπουδῆς), lo que permite resaltar en la narrativa su obediencia y la relación entre su fe y el designio de Dios.

El verso 41 dice que cuando Elizabeth escuchó la llegada y el saludo de María la criatura en su vientre saltó y fue llena del Espíritu Santo. El verbo σκιρτάω sugiere un reconocimiento escatológico (Sal 113:4, 6; Mal 3:2 LXX) y a su vez alude a la lucha entre los hijos de Rebeca mientras estaban en el vientre al predecir destinos posteriores (Gn 25:22). Este texto de Lucas (1:41) también muestra que Juan es un profeta que cumple con lo que ya había dicho el ángel en 1:15, lleno del Espíritu Santo desde el vientre de su madre.¹⁰⁹

Lucas 1:42-45, una mujer afortunada y una bienaventurada. En el verso 42 se muestra el pronunciamiento de una profecía por parte de Elizabeth. Ella exclama a gran voz Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. Elizabeth sabe que María ha sido elegida por Dios y que el niño en su vientre tendrá un significado mucho mayor que el de Juan. El verbo εὐλογέω es un participio predicativo y expresa un hecho no

¹⁰⁸ Keener, *Comentario del contexto cultural*, 186.

¹⁰⁹ Luke T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina, vol. 3 (Collegeville, MN: Liturgical, 1991), 29.

un deseo; además, *Εὐλογημένη* y *εὐλογημένος* son pasivos divinos.¹¹⁰ Según la concepción antigua es el hijo el que le confería dignidad a una mujer, por tanto, la bendición tiene su fuente y finalidad en el fruto de María. Así, puede verse cómo el Evangelio de Lucas se abre con la bendición concedida a María y a Jesús y se cierra con la bendición del resucitado hacia sus discípulos (24:50).

El verso 43 inicia con una pregunta retórica donde Elizabeth declara que María es la madre de su Señor. *Κύριος* es un título designado primeramente para Dios (1:16, 9, 11, 15, 16, 17, 25). Respecto a Jesús, Lucas, más que con una connotación de saludo, lo usa como un título con el que las personas lo reconocían (2:11; 7:13; 10:1; 11:39; 12:42; 17:6; 18:6; 19:8, 31; 24:3, 34). En el caso del libro de Hechos el título de “Señor” se usa más apropiadamente como un título luego de la resurrección (Hch 1:21; 2:34-36; 4:26, 33; 8:16).¹¹¹ Los versos 43 y 44 demuestran la humildad de Elizabeth ante María que a su vez alude a la humildad de Juan ante Jesús en la escena bautismal de Mateo (Mt 3:13-15).¹¹² En el verso 45, Lucas —quien anteriormente había enfatizado en la incredulidad de Zacarías frente al anuncio del embarazo de su esposa (1:20)— ahora por medio de una bienaventuranza resalta el actuar lleno de fe de María ya descrito en el verso 38.

El actuar de María se destaca no solo en esta sección de la narrativa, sino a lo largo del capítulo 1 de Lucas. El verso 1:28 permite notar que Dios le promete a María estar con ella. La palabra utilizada en el saludo del ángel hacia María (*Χαῖρε*) era común, pero el rango y la posición dentro de la sociedad determinaba a quien se debía saludar y con cuales

¹¹⁰ François Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, trad. de Alfonso Ortiz García, Biblioteca de estudios bíblicos, vol. 85 (Salamanca: Sígueme, 1995), 127.

¹¹¹ Johnson, *The Gospel of Luke*, 41.

¹¹² Fred B. Craddock, *Luke, Interpretation* (Louisville, KY: John Knox, 1990), 29.

palabras.¹¹³ María era una mujer soltera y joven de doce o catorce años que no poseía ninguna posición social. Así que ni el saludo Χαῖρε, κεχαριτωμένη ni la promesa de que el Señor estaría con ella eran tradicionales, sin embargo, Dios había prometido estar con ella incluso antes de que estuviera con nosotros (Ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἴον, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ· ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός Mateo 1:23).

Lucas 1:28 también muestra que María a diferencia de Zacarías y Elizabeth es la primera que recibe el anuncio de su concepción; además, el ángel, al declarar que ella concebirá, no menciona a José. Por el contrario, José queda relegado a un segundo plano, y solo es mencionado como aquel con quien María está comprometida; es a María a quien el ángel dice que el niño recibirá el trono de David su padre.¹¹⁴ Ella sin ayuda de un hombre y solo por medio de la intervención directa de la רִיחַ הַקֹּדֶשׁ¹¹⁵ engendrará al salvador del mundo y lo nombrará Jesús (1:31). La historia de María está vinculada con la de Elizabeth, su prima que concebirá contra todo pronóstico en la vejez; ambas demostrarán que ninguna palabra de Dios será imposible (1:36-37).

Lucas 1:46-55, la voz de una elegida. Esta sección se destaca en la narración por ser el himno que María eleva hacia Dios; el cántico es conocido como el *Magnificat*, llamado así por la palabra inicial que se encuentra desde la versión en latín.¹¹⁶ Este himno puede dividirse en dos partes: 1:46-50 y 1:51-55. La primera parte se centra en María y la

¹¹³ Keener, *Comentario del contexto cultural*, 186.

¹¹⁴ Loretta Dornisch, "A Woman Reads the Gospel of Luke: Introduction and Luke 1: The Infancy Narratives", *Biblical Research* 42, n.º 1 (1997): 7-22.

¹¹⁵ La palabra hebrea רִיחַ es un sustantivo cuyo género es femenino. En la Biblia hebrea es usada para designar al Espíritu Santo y puede traducir como viento, aliento o hálito. Véase Luis Alonso Schókel, "רִיחַ", en *Diccionario bíblico hebreo-español*, eds. Víctor Moría y Vicente Collado (Madrid: Trotta, 1999), 692.

¹¹⁶ Craddock, *Luke*, 29.

segunda parte a partir de la experiencia de María habla de la relación de Dios con toda la humanidad.¹¹⁷ En su canción, María alaba a Dios y reconoce que el hijo en su vientre traerá la salvación demostrando el cumplimiento a las antiguas profecías. El himno que canta María es un salmo personal de adoración, paralelo a las tradiciones consignadas en el Antiguo Testamento donde las personas cantaban como respuesta al obrar de Dios (Ex 15:1-21; Jue 5:1-31; 1 S 21-10; 1 Cr 16:7-36).¹¹⁸

46 Καὶ εἶπεν Μαριάμ· Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον,
47 καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου·
48 ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ, ἰδοὺ γὰρ
ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί·
49 ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός,
καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
50 καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.
51 Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν
ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν·
52 καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν
ταπεινούς,
53 πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν
καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.
54 ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ,

¹¹⁷ Karris, “Evangelio de Lucas”, 142.

¹¹⁸ David E. Garland, *Luke, Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament*, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011), 87.

μνησθῆναι ἐλέους,

55 καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν τῷ Ἀβραὰμ

καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.

Las dos primeras líneas del himno conforman un paralelismo sinónimo que refleja un sentimiento de celebración evidenciado a través del término ἠγαλλίασεν en el verso 47, cuyo significado quiere decir alegría como en 1:14 y en 1:44. Los versos 48a y 49^a son también sinónimos porque presentan una descripción del mismo evento, pero también se puede observar en ellos un contraste entre ταπεινῶσιν y μεγάλα, lo humilde y lo grande.¹¹⁹

María se concibe a sí misma como humilde; el término δούλη (sierva) expresa la designación de María en 1:38 y no se refiere solo a una actitud de humillación sino que refleja una condición objetiva enumerada a lo largo del cántico. María ocupó una posición de pobreza y desventaja en la sociedad.¹²⁰

En el versículo 49 María expresa que grandes son las cosas que ha hecho el poderoso a través de ella, ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός, καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ. El término μοι es un pronombre dativo instrumental, por lo que su traducción es “por mí” o “a través de mí”.¹²¹ Este significado del pronombre permite ver que Lucas quería mostrar el impacto del obrar de Dios a través de María en la sociedad en la que ella se encontraba y la relevancia de dicho impacto para las siguientes generaciones (1:50), es decir, que lo que Dios ha hecho en María ahora contiene un alcance universal.¹²² María ha sido elegida como

¹¹⁹ Robert C. Tannehill, “The Magnificat as Poem”, *Journal of Biblical Literature* 93, n.º 2 (1974): 263-275.

¹²⁰ Johnson, *The Gospel of Luke*, 42.

¹²¹ Johnson, *The Gospel of Luke*, 42.

¹²² Karris, “Evangelio de Lucas”, 142.

instrumento, su voz pide cambios que derroquen a los poderosos y brinden alimento a los pobres (1:51-53).

En este himno, María predica como profeta de los pobres. Ella es una mujer humilde que ha sufrido, pero ha sido vindicada y ahora representa la esperanza de los que esperan por justicia.¹²³ Ella usa su voz para proclamar la grandeza de Dios y su justicia a favor de los humillados. El Magnificat termina con los versos 54 y 55 donde María recuerda las promesas y fidelidad de Dios para Israel a través de su pacto con Abraham (Dt 7:7-8).

Características femeninas a partir de una hermenéutica sublimacionista

Una lectura sublimacionista de Lucas 1:39-55 permite notar las virtudes de María y Elizabeth como manifestaciones ejemplares de su feminidad. El texto describe que Elizabeth fue una mujer llena de *compasión* y *comprensión* que aceptó el llamado, no solo de su hijo, sino de su pariente María y del hijo que esta también cargaba en su vientre. Elizabeth fue un apoyo para María, quien a su vez aceptó su misión y no solo se limitó a concebir a Jesús, sino que fue una profetisa que por medio de su canto levantó la voz celebrando lo que Dios ya estaba empezando a realizar por medio del niño en su vientre. María proclamó que Dios exaltaría a los humildes y a los hambrientos y que humillaría a los orgullosos y poderosos. Ella en la anunciación se convirtió en la primera discípula de Jesús que escucha y acepta las buenas nuevas de la identidad de Cristo como el Mesías y el Hijo de Dios.¹²⁴ De esta manera, un acercamiento sublimacionista al texto de Lucas permite

¹²³ Jane Schaberg, "Luke", en *The Women's Bible Commentary*, eds. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (/Louisville, KY: John Knox, 1992), 285.

¹²⁴ N. A. Sell, "The Magnificat as a Model for Ministry: Proclaiming Justice, Shifting Paradigms, Transforming Lives", *Liturgical Ministry* 10, n.º 1 (2001): 31-40.

ver que la mujer se destaca no solo por su cualidad única de *dar vida, sino por su comprensión o compasión* respecto al prójimo. La mujer no tiene por qué encajar en la figura masculina, la hermenéutica sublimacionista invita a concebir a la mujer como distinta y con derecho a serlo y a vivir bajo el marco de esa diferencia.

El análisis sublimacionista de Lucas 1:39-55 permite elevar la imagen de la mujer a través de María, que al concebir a Jesús colaboró para que llegara la vida a toda la humanidad. Esta es una virtud, una posibilidad que solo fue otorgada a la mujer y que la hace única. Curiosamente no siempre se ha reconocido la imagen de la mujer como dadora de vida. Aristóteles fue un filósofo griego que representa una de las mayores figuras intelectuales de la historia occidental. Según él, la hembra es un hombre incompleto ya que carece de la capacidad de confeccionar nutrientes en forma de semen. A diferencia del macho que aporta a la generación la forma, o principio del movimiento, la hembra solo proporciona el cuerpo. Aristóteles considera al macho activo, causante del movimiento, y a la hembra, pasiva, solo puesta en movimiento por el hombre (Aristóteles, *Gen. an.* 737a24). El filósofo también argumenta que además de la inferioridad biológica, la mujer debe estar sujeta al hombre por su inferioridad psicológica y moral.

El pensamiento de Aristóteles solo refleja la idea de superioridad biológica que se tenía del hombre y que se asociaba a su posesión del falo y a la producción de semen. Dicha idea dio lugar a la creencia de que el varón poseía el elemento generador de la vida y la mujer era un mero recipiente, “una caja del semen creador”.¹²⁵ Una lectura feminista sublimacionista de textos como el de Lucas 1:39-55 permite no solo reconocer la alteridad

¹²⁵ María Dolors Molas Font et al., *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, vol. 97 (Madrid: Instituto de la Mujer, 2006), 54.

de lo femenino sino también rescatar la unicidad de la mujer y librarla de ideas erróneas como esta que impiden su desenvolvimiento y protagonismo en capacidades innatas como lo es el poder dar vida.

En el texto estudiado de Lucas se pudo observar la agencia de María. Ella no ocupó un papel de pasividad, sino que, por el contrario, fue un agente activo en la historia que aceptó la misión que se le encomendó directamente y que decidió viajar sola, ella evidenció proactividad al decidir ir donde su pariente Elizabeth. María no solo fue un agente activo al tener a su hijo sin la ayuda de ningún hombre, sino por medio del obrar de Dios directamente en ella. El Evangelio de Lucas muestra que María es un ejemplo de protagonismo y actividad en la valentía que tuvo al desenvolverse, lo cual tal como afirmó Osiek en su taxonomía permite la glorificación y exaltación del eterno femenino en el simbolismo bíblico.¹²⁶

Una iglesia que exalte a la mujer

La iglesia debe ser un ejemplo para las niñas, jóvenes y adultas en proceso de formación. Las mujeres precisan encontrar en el ámbito eclesial un lugar que reafirme su identidad, su imagen y símbolo único y distintivo ante los hombres. En el texto de Lucas se pudo notar cómo Elizabeth y María representan a la mujer como símbolo de dadora de vida y llena de comprensión (o compasión) por el prójimo. La perícopa mostró que María sin temor enfrentó su misión y levantó su voz a favor de otros, es decir, su labor de dar vida no le limitó a ser madre, sino que al ser portavoz de los humildes y menesterosos fue usada por Dios. Gracias a historias como la estudiada se puede ver que, en medio de las cualidades

¹²⁶ Osiek, "The Feminist and the Bible", 964.

propias de la mujer, esta desempeña un papel igual de importante al del hombre ante Dios. La iglesia en vez de distorsionar esta verdad debe reafirmarla a través de lo que enseñe. El género femenino no debe intentar encajar en las expectativas o los modelos establecidos por el género masculino, sino que debe entender que sus características son únicas y distintas a las de los hombres y por tanto las diferencias no deben ser motivo para el establecimiento de jerarquías entre ambos. Por ello la educación eclesial debe permitirle a la mujer ser quien es y explotar las cualidades únicas que posee.

El entorno eclesial se convierte en un ambiente hostil para el crecimiento y el desarrollo de la mujer cuando ideas como, “A las mujeres no se les puede entender sino amar”, continúan infiltradas en los espacios eclesiales cotidianos. Esta idea social construida por el patriarcado suscita el hecho de que las niñas en vez de encontrarse en un lugar donde puedan desenvolverse con libertad, se desarrollen con una culpa interiorizada. Dicha culpa puede ser generada por el hecho de ser diferentes y por ser catalogadas como, “demasiado complejas para ser entendidas”, llegando a crecer con el sentimiento de insuficiencia o de extrañeza con ellas mismas. Esta idea misógina es contraproducente con el empoderamiento femenino, donde se busca que la mujer se apropie de quien es, se conozca y se ame concibiéndose sin la necesidad de encajar o agradar al hombre y con la necesidad de servir a Dios con lo que es y con la libertad que él le da de conocerse y apropiarse de sí misma.

El peligro de la aplicación sublimacionista. En medio de la utilidad de la hermenéutica sublimacionista, se debe admitir el riesgo que hay en su aplicación. Gracias a esta perspectiva hermenéutica pueden sobresalir características distintivas que permiten elevar a la mujer de su posición sumisa; sin embargo, en la sociedad, los atributos como dar

vida y ser comprensiva pueden llegar a etiquetar a la mujer hasta el punto de encasillarla dentro de los rasgos que se esperan de ella. Por ello, es preciso reconocer que el peligro de la hermenéutica sublimacionista es que esta puede reforzar un esencialismo de la feminidad. Es decir, cuando se realizan imposiciones normativas que la mujer debe cumplir en su interacción social bajo la idea de que hay ciertos comportamientos que son esencialmente femeninos, la libertad de esta para desenvolverse se ve deteriorada por las etiquetas que la subyugan. Estas ideas estereotípicas femeninas no surgieron de la nada, hay diversas razones sociales y biológicas que permiten explicar el origen de ciertos comportamientos distintivos en los hombres y en las mujeres, pero estas han llegado a ser usadas para oprimir a la mujer y excusar dicha dinámica patriarcal.

Los rasgos biológicos particulares que puede tener un ser humano no tienen por qué limitar la descripción de lo que es feminidad, ya que la mujer y el hombre son más que meramente biología. Es cierto que se pueden llegar a presentar rasgos específicos en un sexo más que en el otro y que por tanto hay ciertas tendencias de rasgos tanto en mujeres como en hombres, pero esta realidad se puede reconocer sin caer en el esencialismo. Por el contrario, si se insiste en la práctica patriarcal del esencialismo, se podría llegar a negar que la mujer puede poseer los rasgos que popularmente se conciben como opuestos a las tendencias consideradas comúnmente femeninas, al igual que en el caso del hombre.

Un ejemplo de lo anterior es el rasgo de compasión que se puede rescatar de María y Elizabeth a partir de la lectura de Lucas 1:39-55. Es cierto que las mujeres son compasivas y quizás esta característica tiende a ser más visible que en el caso de los hombres. Sin embargo, un ejemplo que desmiente la compasión como característica esencialmente femenina es el de Jesús y la forma en que es presentado como altamente

misericordioso y compasivo en los Evangelios (Mt 6:14; 9:35-38; 15:32-38; 20:29-34; Mc 1:40-42; 6:34; Lc 7:11-15; Jn 11:38-44). O, por otro lado, consideremos Jade, una mujer que aparece en Jueces 4:17-21; ella se destaca en la historia precisamente por su *falta* de compasión y aun así es elogiada. De tal manera que se puede notar que las cualidades resaltadas por un enfoque sublimacionista no se deben ver como universal y exclusivamente femeninas y no tienen por qué regir las dinámicas relacionales entre los hombres y mujeres.

Sublimación y sororidad: más allá del quietismo. Como mencioné anteriormente, una mirada sublimacionista a Lucas 1:39-56 resalta a las mujeres de la historia como dadoras de vida y comprensivas o compasivas. Dichos rasgos han sido esencialmente visibles en actividades maternas, las cuales suelen limitarse a la esfera doméstica y no a la política. Por esta razón, una vulnerabilidad del acercamiento sublimacionista podría ser su tendencia a romantizar a la mujer de manera que también la aleje del mundo real, público y político. Sin embargo, como contraparte de esta tendencia señalada por Osiek,¹²⁷ la lectura sublimacionista del Magnificat muestra a María directamente en su capacidad de dar la vida, pero como una figura robustamente política y no limitada a lo doméstico.

Por otra parte, el atributo de comprensión o compasión tampoco se limita al área doméstica o personal de la mujer, la mirada sublimacionista también permite observar en Lucas 1:39-55 el apoyo que fue Elizabeth para María, lo que a su vez representa una invitación a evaluar la forma en la que las mujeres están manejando sus relaciones unas con otras en la actualidad. Elizabeth bendijo a María en la misión que le había sido

¹²⁷ Osiek, "The Feminist and the Bible", 965.

encomendada y creyó que verdaderamente ella había sido llamada, lo que demuestra que ciertamente a las mujeres no solo les corresponde reconocer “su otredad” respecto a los hombres, sino que precisan unirse y evidenciar sororidad entre ellas, por lo tanto, la iglesia debe ser un espacio que refleje y fomente esa unión desde el liderazgo. Es lamentable que las mujeres comúnmente tengan más solidaridad de clase con los varones que ofician de jefes, compañeros, parejas, maridos, etcétera, que con las propias mujeres con las que, muchas veces se llega a compartir la opresión específica del patriarcado.¹²⁸

El término sororidad puede definirse como la hermandad entre mujeres, como aquel espacio existencial que les permite vincularse, moverse y sostenerse unas a otras.

La expresión viene del latín *soror, sororis*, hermana, e -idad, relativo a, calidad de. Enuncia los principios ético-políticos de equivalencia y relación paritaria entre mujeres. Al propiciar la confianza, el apoyo mutuo, el reconocimiento recíproco de la sabiduría y la autoridad.¹²⁹

La falta de sororidad queda evidenciada en las dinámicas cotidianas, a través de la complicidad con esos micromachismos al parecer inofensivos, pero altamente destructivos. No hay sororidad cuando se es consciente de que un hombre está rozando con el acoso o maltrato (físico o verbal) a una mujer, pero por la amistad o por evitar causar malestar no se le confronta. No hay sororidad cuando se conoce que una mujer está siendo víctima de microagresiones pero no se le ofrece ayuda. No hay sororidad cuando se le critica a otra mujer por su aspecto físico o por no cumplir con los estándares de belleza esperados, o cuando se le critica por ser bella y se piensa que por tal razón no es lo suficientemente

¹²⁸ Julieta Evangelina Cano, “La otredad femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias feministas”, *Asparkia: investigación feminista* 29, n.º 1 (2006): 49-62.

¹²⁹ Lucía Riba, “Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal”, *Franciscanum: Revista de las Ciencias del Espíritu* 58, n.º 165 (2016): 225-262.

inteligente, capaz y amigable, sino por el contrario, se le señala como creída y superficial. No hay sororidad cuando se le juzga por seguir soltera o por preferir no tener hijos, cuando se piensa que ser amiga de hombres es mejor porque son menos chismosos y más nobles que las mujeres que solo saben ser malas entre sí mismas. No hay sororidad cuando se opta por reírse de un chiste evidentemente patriarcal y misógino o cuando se decide quedarse callada y no corregir el comportamiento de quienes lo dicen.

La sororidad va más allá de apoyarnos entre mujeres, también se trata de enfrentar a aquellos que continúan ejerciendo estas dinámicas opresivas, sin importar que sean amigos, hermanos, conocidos o parejas; la sororidad demanda que hablemos y actuemos en defensa de otras mujeres que como nosotras enfrentan estas situaciones letales. A pesar de ser la sororidad un concepto moderno, la historia de María y Elizabeth sí debe representar una invitación a que las relaciones entre las mujeres puedan fortalecerse ya que esa es la única opción efectiva para luchar con el patriarcado. Cambiar el ambiente hostil en el que a menudo las mujeres se ven involucradas puede lograrse solo si las mujeres propician ese cambio en unidad y no competitividad.

Conclusión

La historia de María y su escogencia como la madre del salvador del mundo demuestra que es digna de imitación no solo por ser la primera de los discípulos de Cristo, sino por el mensaje que profesó a través del Magníficat. La voz de María trascendió el género y el estado económico. Es por ello que Lucas 1:39-55 se puede usar como un ejemplo de cómo se interpreta y se predica sobre la imagen bíblica de la mujer y cómo se anima a las mujeres en la iglesia hoy a explotar, trabajar y vivir con libertad las cualidades que la representan. La invitación de la hermenéutica sublimacionista no solo es un

incentivo a reconocer que como mujeres nos destacan características singulares que nos hacen únicas respecto a los hombres, sino que es un motivo de abrazar a las demás mujeres y en unidad levantarnos, reconociendo que el feminismo siempre será colectivo.

V. Romanos 16:1-16, las mujeres como autoridad en el ministerio

Romanos 16:1-16 pertenece a la sección concluyente del libro de Romanos. En este pasaje, Pablo envía saludos a una lista de personas donde menciona a hombres, pero también a un total de nueve mujeres honrándolas por su trabajo como servidoras y, a menudo, líderes en la comunidad de fe. Para el estudio de este pasaje se implementará una hermenéutica feminista liberacionista con el fin de mostrar que el significado de la salvación es en realidad la liberación de la humanidad. No puede haber liberación si existe el patriarcado, puesto que tanto la mujer como el hombre deben concebirse el uno al otro como compañeros iguales delegados por Dios en una misma misión: cumplir la gran comisión.

En el primer capítulo se explicó que, tal como lo afirma Elisabeth Schüssler Fiorenza, la redención de Dios se proclama hoy por medio de la reivindicación de la mujer y su liberación en las dimensiones políticas, económicas, sociales y teológicas.¹³⁰ Así pues, en este capítulo, se comenzará realizando un análisis exegético de Romanos 16:1-16 para indagar la forma en la que este pasaje puede aportar a la liberación de la mujer de las prácticas lacerantes del androcentrismo colombiano. Consecutivamente se mostrarán las dinámicas de exclusión de la mujer y las formas en cómo la iglesia puede corregirlas y crear espacios que demuestren que tanto hombres como mujeres han sido llamados por Dios sin distinción.

¹³⁰ Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, 65-66.

Hermenéutica liberacionista y Romanos 16:1-16

Una lectura liberacionista de Romanos 16:1-16 resalta la misión en común que entendían todos los individuos por igual: proclamar el plan redentor de Dios, todas y todos trabajando como socios e iguales ante la misión divina. Dentro de este texto de Pablo se refleja algo de la realización y liberación de la mujer en la iglesia. El estudio feminista liberacionista observa detalles como la mención de Febe en la lista de individuos nombrados por Pablo. Esta mujer fue diacona de una congregación y además benefactora, patrona de muchos, incluyendo del apóstol (Ro 16:2). Es gracias a la hermenéutica liberacionista que estos detalles pueden ser identificados y usados como ejemplo de que el texto no hace distinción entre el trabajo de mujeres y hombres (en términos de especie o en cantidad). Al contrario, subraya que todos los individuos enumerados parecen estar involucrados en tareas del ministerio entendiendo el llamado igualitario que han recibido ante Dios como partícipes de su misión.

Romanos 16:1-2, la patrona de Pablo. Esta sección hace parte de la conclusión del libro de Romanos e inicia la descripción de los saludos que Pablo envía a una extensa lista de personas que trabajaban con él. Primeramente, elogia a Febe, quien posiblemente fue la portadora de la carta. Ella no se menciona en ninguna otra parte del Nuevo Testamento, pero según lo que dice Pablo en este texto era una miembro prominente en la iglesia de Cencrea (Hch 18:18), ya que estaba activamente involucrada con el ministerio (Ro 16:1-2). Pablo describe a Febe como hermana, lo que reafirma que se trata de una creyente, ya que ἀδελφὴν es un término altamente aplicado a los primeros cristianos (1 Cor 5:15; 9:5; Flm 2; Sant 2:15). Además, el hecho de que haya sido presentada a través del título de “nuestra hermana” posiblemente la caracteriza como compañera de trabajo de Pablo (lo que de

manera similar se observa en Colosenses 4:7 cuando el autor recomienda a un hombre llamado Tíquico como “nuestro querido hermano”.¹³¹ El texto dice que Febe era además diaconiza de la congregación (καὶ διάκονον), es decir, que ocupaba un lugar de liderazgo significativo, el adverbio καὶ pone aún mayor énfasis en esta función diaconal de la mujer.¹³²

En el verso 2, al hablar de Febe, Pablo pide a sus destinatarios que la reciban en el Señor de una manera digna de los santos (ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων), es decir que Pablo pedía que se acogiera a Febe en la comunidad de forma hospitalaria, ya que se trataba de una persona perteneciente a ellos (12:13). El apóstol además explica que esta diaconiza ha favorecido a muchos, incluyendo a él mismo. Pablo reconoce el servicio que Febe le ha prestado a él y a otros cristianos y la llama literalmente προστάτις, que significa, “patrona”. El hecho de que esta mujer fuese una patrocinadora indica que era una persona de cierta riqueza y poder que utilizaba sus bienes para apoyar a la iglesia y a los misioneros (como Pablo).¹³³ Los cristianos como Febe actuaron como patrocinadores o benefactores de cristianos individuales y de toda la iglesia, en sus tratos con el gobierno o los tribunales. Ella representó a toda la comunidad, además, a través de su red de relaciones con las demás personas bien ubicadas e influyentes en el ámbito público, fue una benefactora, una mujer de autoridad que facilitó la vida social de los creyentes en la sociedad grecorromana.¹³⁴

¹³¹ Cf. A. Lemaire, “The Ministries in the New Testament”, *Biblical Theology Bulletin* 3, n.º 16 (1973): 133-166.

¹³² Romano Penna, *Carta a los Romanos: introducción, versión y comentario*, trad. de José Pedro Tosaus Abadía (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2013), 1141.

¹³³ Penna, *Carta a los Romanos*, 1141.

¹³⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History”, *Word & World* 6, n.º 4 (1986): 420-433.

Febe era una mujer cuyo poder económico la convertía en independiente y exenta de obediencia a la autoridad del varón.¹³⁵ El término προστάτις permite ver que aun el mismo apóstol estaba bajo su protección y patronaje, es decir que él estaba ubicado en una esfera social inferior. Aunque como apóstol tenía una autoridad superior a la de ella en el ámbito religioso, este no descarta la autoridad social que Febe tiene como la patrocinadora del apóstol. El término προστάτις tiene un sentido técnico-legal del sistema de mecenazgo grecorromano; conforme con la naturaleza de sus obligaciones ante su patrona, Pablo le pidió a la comunidad en Roma que le pagara a Febe de acuerdo con la ley de intercambio del patrocinio grecorromano toda la asistencia y los favores que esta había brindado a él y a los otros cristianos como sus clientes. Como patrocinadora, Febe era una mujer que tenía autoridad sobre la comunidad, incluyendo sobre Pablo, por tanto, debía ser recibida de acuerdo a ello.¹³⁶

Romanos 16:3-7, mujeres trabajadoras. En esta sección del texto, el verbo imperativo Ἀσπάσασθε aparece 16 veces. Dentro de la nutrida lista de nombres a los que el autor quiere saludar, se pueden notar siete nombres de mujeres (Prisca, María, Junia, Trifena, Trifosa, Pérside, Julia) a las que se añaden otras dos anónimas (16:13, 15). Un hecho interesante es que al contar cuántas son las personas alabadas por su compromiso con la comunidad, las mujeres superan a los hombres, siendo mencionadas siete (Prisca, María, Junia, Trifena, Trifosa, Pérside, la madre de Rufo) en contraste con cinco hombres

¹³⁵ Mónica Durán Mañas, “La mujer en las Epístolas de San Pablo”, en *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía*, eds. Mercedes López Salvá, Ignacio Sanz Extremeño y Pablo de Paz Amérigo (Madrid: Clásicos Dykinson, 2016), 164.

¹³⁶ S. C. Mott, “The Power of Giving and Receiving: Reciprocity in Hellenistic Benevolence”, en *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* 60, ed. G. E. Hawthorne (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 66- 133.

nombrados (Aquila, Andrónico, Urbano, Apeles y Rufo).¹³⁷ Datos como estos, en conjunto con una mirada liberacionista al presente texto, permiten notar que, cuando Pablo utiliza un listado de mujeres y hombres simultáneamente y elogia ambos géneros sin distinción, en realidad está mostrando que ante Dios todos los seres humanos están en igualdad de condiciones sirviendo y obedeciendo la gran comisión.

Los versos 3-5 constituyen un conjunto unitario, dado que realizan una descripción en torno a Prisca y Aquila. Es a ellos a quienes está dedicado el saludo con mayor extensión dentro de la lista. Prisca y Aquila eran un matrimonio judeocristiano que vivía en Roma y en su casa albergaron a un grupo comunitario. El Nuevo Testamento nombra típicamente a Prisca antes de Aquila (Hch 18:18, 26; 2 Tim 4:19), a excepción de 1 Corintios 16:19 y Hechos 18:2, mostrando probablemente que la mujer haya sido más importante en la labor misionera, mientras que su esposo ejercía su trabajo como tejedor (Hch 18:3).¹³⁸ Pablo le pide a la comunidad romana que exprese gratitud hacia Prisca (y Aquila) no solo por su labor de servicio sino por arriesgar su vida para salvar la vida del apóstol (16:5).

Pablo continúa con sus saludos y menciona a María, mostrando gratitud por su trabajo duro en favor de la comunidad (16:6), es decir por su labor misionera.¹³⁹ Luego, en el verso 7, Pablo menciona a Junia y Andrónico, un matrimonio cristiano como Prisca y Aquila. Pablo no solo menciona que ellos eran sus parientes, sino que señala que ellos fueron sus compañeros de prisión (1 Cor 4:9; 2 Cor 6:4; 11:23). Además, los califica como

¹³⁷ Penna, *Carta a los Romanos*, 1150.

¹³⁸ Beverly Roberts Gaventa, "Romans", en *The Women's Bible Commentary*, eds. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (Louisville, KY: John Knox, 1992), 320.

¹³⁹ El verbo κοπιᾶω en este verso se entiende como un término más técnico en el lenguaje misional en el cristianismo primitivo (16:12; 1 Cor 15:10; Gal 4:11). Véase Ulrich Wilckens, *La carta a los Romanos: Romanos 6-16*, trad. de Manuel Olasagasti Gaztelumendi, vol. 2 (Salamanca: Sígueme, 1992), 481.

eminentes entre los apóstoles (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις) que hubo antes que él, lo cual muestra que Junia junto con su esposo forman parte de una generación anterior de creyentes.

Quizás lo más significativo de este pasaje es que resalta que una mujer, Junia, formara parte de los denominados apóstoles; esto significa que pertenece al círculo de aquellas y aquellos comisionados al igual que el grupo de los doce (1 Cor 9:5–6; 15:7; Ga 2:9; Hch 14:4, 14). Pablo señala en 1 Corintios 9:5 el derecho de los apóstoles a llevar consigo una mujer como acompañante durante sus viajes misionales; sin embargo, Romanos 16:7 nos revela que estas mujeres no siempre eran estrictamente acompañantes, sino que también (por lo menos en un caso) habían sido elegidas para la actividad apostólica. El hecho de que Junia fuese un apóstol significaba que era una socia de Pablo, ya que era autoridad en la iglesia al mismo nivel que el de él, es decir: el nivel de autoridad preeminente en la comunidad cristiana. En 1 Corintios Pablo dice:

En la iglesia Dios ha puesto, en primer lugar, apóstoles; en segundo lugar, profetas; en tercer lugar, maestros; luego los que hacen milagros; después los que tienen dones para sanar enfermos, los que ayudan a otros, los que administran y los que hablan en diversas lenguas (1 Co 12:28 8, LBLA).

Pablo reconoce la posición que ocupa Junia. Dado que ella se había convertido en cristiana antes que Pablo, algunos han sugerido que trabajó junto con el apóstol y con Bernabé en Antioquía y además perteneció al grupo de apóstoles en Jerusalén que junto con Santiago y los doce recibieron una visión del Jesús resucitado (1 Cor 15:7).¹⁴⁰ En la discusión con sus rivales en Corinto y Galacia, Pablo enfatiza que es un verdadero apóstol

¹⁴⁰ Schüssler Fiorenza, “Missionaries, Apostles, Coworkers”, 430.

porque ha recibido una aparición de resurrección y ha demostrado ser un destacado misionero para los gentiles. Se puede inferir entonces que Junia junto con Andrónico cumplían con dichos criterios o exigencias para el apostolado: ellos sobresalían en el círculo de los apóstoles y además, al igual que Pablo, habían sufrido en prisión en pos de su labor (Rom 16:7).¹⁴¹

Romanos 16:8-16, mujeres y hombres con una misma misión. En los versos 8 al 16 Pablo continúa con su lista de saludos donde se destaca la composición social de la iglesia romana. Muchos de los nombres son griegos o judíos, pero esto era normal ya que aproximadamente el 80 por ciento de los habitantes de la Roma imperial eran descendientes de esclavos libertos o procedentes del oriente.¹⁴² Desde que se dificultó hacer una distinción clara entre los esclavos y las personas liberadas sobre la base de los nombres, ya no es posible decir algo sobre la situación económica real y la movilidad social de los que son mencionados en estos versos. Sin embargo se ha que las familias de Aristóbulo y Narciso (16:10-11) probablemente eran esclavos liberados, es decir, estaban obligados legalmente a sus antiguos amos, ellos tenían obligaciones económicas ante sus anteriores amos y no tenían derecho a un cargo público o a casarse con miembros de la aristocracia.¹⁴³ Por otro lado, Junia (mencionada en el verso 7), Amplias, Estaquis, Herodión, Trifosa, Pérsida, Rufo, Asíncrito, Hermes, Patrobas, Filólogo, Julia, Nereo junto a su hermana y Olimpás, aún podrían ser esclavos o podrían ser antiguos esclavos, ya que todas las personas

¹⁴¹ S. Schneiders, "The Apostleship of Women in John's Gospel", *Catholic Charismatic* 16, n.º 20 (1977): 135-140.

¹⁴² Keener, *Comentario del contexto cultural*, 446.

¹⁴³ S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken, 1975), 97-191.

liberadas llevaban con su nombre cierto estigma de su origen servil.¹⁴⁴ El lente de la hermenéutica liberacionista permite notar que la lista en Romanos 16 está compuesta por dos tipos de personas que eran oprimidas: los esclavos (actuales o liberados) y las mujeres.¹⁴⁵ A ambos grupos les fue permitido ejercer roles de liderazgo en las iglesias y en este texto están siendo honrados por el apóstol mediante su saludo.

Finalmente, a través del saludo de Pablo a las distintas personas en la comunidad de Roma, se puede notar que no hay indicio alguno de que las nueve mujeres trabajaron en formas que diferían en cuanto a tipo o cantidad del trabajo de los hombres. El texto no da ninguna razón para dudar de que todos los mencionados por Pablo están comprometidos de igual forma en las tareas del ministerio.¹⁴⁶ Así, es adecuado que el pasaje culmine con una invitación (16:16) a la comunidad a saludarse los unos a los otros con un beso santo (φιλήματι ἁγίῳ). Este beso (sin connotación romántica alguna) era una costumbre del mundo grecorromano (Eurípides, *Andr.* 416-417; Lucian, *Asin.* 17), sin embargo, en la tradición grecorromana o judía no hay indicios de que existiera una conexión entre la santidad y un beso como el llamado que Pablo les hace a sus destinatarios aquí.¹⁴⁷ Parece que en la comunidad cristiana antigua el beso santo era un signo de afecto familiar y unidad en Cristo que expresó la cohesión de las personas sin distinción antes del culto.¹⁴⁸

Un llamado a afirmar a la mujer y su autoridad en la iglesia

¹⁴⁴ Schüssler Fiorenza, "Missionaries, Apostles, Coworkers", 430.

¹⁴⁵ Keener, *Comentario del contexto cultural*, 446.

¹⁴⁶ Gaventa, "Romans", 320.

¹⁴⁷ C. Marvin Pate, *Romans*, Teach the Text Commentary Series, eds. Mark L. Strauss y John H. Walton (Grand Rapids, MI: Baker, 2013), 312.

¹⁴⁸ Brendan Byrne, *Romans*, Sacra Pagina, vol. 6, ed. Daniel J. Harrington (Collegeville, MN: Liturgical, 1996), 452.

Al estudiar Romanos 16:1-16 se observa la importancia de que Pablo mencione a mujeres en su lista de saludos. Como se ha discutido en capítulos anteriores, aunque en la antigüedad (a veces al igual que hoy), las mujeres se caracterizaban por su relación con los hombres, es decir, por su posición familiar al ser hijas, esposas o viudas, el caso de Febe sobresale. Ella aun cuando es la primera mujer mencionada por Pablo, no es definida por su papel de género y su estado patriarcal, sino por las funciones sociales y eclesiales que desempeñaba.¹⁴⁹ Febe fue llamada “nuestra hermana”, ministra o líder de la iglesia y benefactora o patrona de muchos e incluso del mismo Pablo (16:1-2).

Este texto de Romanos representa un desafío para la actualidad. El movimiento misionero cristiano temprano fue difundido por misioneras y misioneros itinerantes y organizado en iglesias locales similares a otras asociaciones privadas y cultos religiosos.¹⁵⁰ Romanos 16:1-6 muestra que, mientras una mujer como Junia se destacaba por su apostolado, una mujer como Febe era la diaconisa de una comunidad local y una mujer como Prisca se dedicaba a viajes misioneros y fundaba iglesias en casas donde quiera que fuera. Esta realidad del texto donde se pueden ver a distintas mujeres que trabajan de distintas formas y a la par de los hombres conlleva a cuestionarse ¿cuál es el papel que las mujeres están desempeñando en la iglesia hoy?

El lente de la hermenéutica liberacionista permite analizar el desarrollo de los orígenes cristianos como lucha de liberación de las mujeres cristianas en la sociedad patriarcal del mundo greco-romano. De modo que aclara que las mujeres deben tener

¹⁴⁹ Schüssler Fiorenza, “Missionaries, Apostles, Coworkers”, 425.

¹⁵⁰ Marvin, *Romans*, 312.

igualdad de condiciones laborales que los hombres. Ambos son compañeros elegidos por Dios para usar sus dones (sin jerarquización entre ambos) en la gran comisión. Es conocido que en la sociedad actual generalmente las mujeres tienen mayor dificultad para trabajar y ejercer liderazgo, en nuestras sociedades existen históricamente muchas más ocupaciones masculinizadas que ocupaciones feminizadas, por lo que las mujeres tienen menos opciones para elegir. Las trabajadoras se concentran de manera importante en sectores como la educación y la sanidad, habiéndose prácticamente estancado sus porcentajes de acceso a los demás sectores.¹⁵¹

Muchos empleadores o seleccionadores de personal tienden a descartar a quienes consideran que no encajan con la ocupación de acuerdo con determinados estereotipos sociales y a contratar a personas similares demográficamente a sí mismos y a la plantilla existente por distintas razones: los prejuicios de género; la consideración de que los puestos de trabajo están sexuados; la concepción de que de esta manera el grupo de trabajo no perderá cohesión, etc. Todo esto perjudica de manera importante a las mujeres, les expone a la posibilidad de optar a determinados empleos en igualdad de condiciones.¹⁵²

La problemática es evidente: múltiples ocupaciones están claramente sexuadas a favor de los hombres (albañil, mecánico, piloto, etc.), ya que requieren de aptitudes que se presuponen en estos y no en las mujeres. De acuerdo con la construcción social de género y del trabajo, como se ha dicho anteriormente, a las mujeres se les atribuye una determinada naturaleza que es proclive al desarrollo de las ocupaciones existentes en el mercado de trabajo que son una prolongación de las tareas domésticas y la crianza de los hijos.

¹⁵¹ María del Mar Maira Vidal, “Mujeres en mundos de hombres: la segregación por género y las barreras en el acceso y el mantenimiento de la ocupación de mecánica/o en el subsector de reparación de vehículos a motor”, *Revista del Ministerio de Empleo y Seguridad Social* 116, n.º 11 (2015): 105-134.

¹⁵² María del Mar Maira Vidal, “Mujeres en mundos de hombres: ¿existe igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres en el ámbito laboral?”, *Ágora: inteligencia colectiva para la sostenibilidad*, <https://www.agorarsc.org/las-mujeres-en-mundos-de-hombres-existe-igualdad-de-oportunidades-entre-mujeres-y-hombres-en-el-ambito-laboral/>, 01 de octubre de 2016.

en nuestras sociedades, la visión estereotipada de género atribuye a las mujeres determinadas competencias, como son el cuidado, el buen trato con las personas, la meticulosidad y la limpieza; y a los varones la fuerza física o el manejo de herramientas, maquinaria y tecnología.¹⁵³

El “techo de cristal” en la iglesia. La realidad es que, además del difícil acceso que tienen las mujeres al mercado laboral, la diferencia de sueldos sigue siendo desventajosa en comparación con los hombres. La lucha por ingresar al mercado salarial ha traído como resultado en algunos casos su mejoramiento del estatus social con respecto a los roles productivo y reproductivo con los que muchas veces se les limita. Sin embargo, este mercado también ha traído obstáculos al escalonamiento femenino, ya que ha limitado el acceso de las mujeres a cargos directivos, estratégicos o de influencia, como si hubiese una barrera invisible conocida como *efecto techo de cristal*.¹⁵⁴

Las mujeres no solo deben enfrentar obstáculos mayores que los hombres si desean obtener un puesto de trabajo superior, sino que terminan ganando menos cuando compiten en iguales cargos y tienen la misma preparación, sumado a que deben dedicar mucho más tiempo a labores del hogar.¹⁵⁵ Según un estudio del DANE, las mujeres invierten más del doble del tiempo que los hombres al trabajo doméstico no remunerado incluso cuando están insertas en el mercado laboral. Además, según el estudio, las mujeres destinan 25,7 horas semanales a las labores del hogar, mientras que los hombres apenas llegan a las 10,9 horas a la semana. Esta diferencia se hace más evidente con la diferencia en la remuneración

¹⁵³ Claudia Narocki, “Mujeres en mundos de hombres: la segregación ocupacional a través del estudio de casos”, en *Centro de Investigaciones Sociológicas*, vol.303, ed. Marta Ibáñez (Madrid: CIS, 2017), 3-12.

¹⁵⁴ Carols Amira Meza Martínez, “Discriminación laboral por género una mirada desde el efecto techo de cristal”, *Equidad y Desarrollo*, n.º 32 (2018): 11-31.

¹⁵⁵ Redacción El Tiempo, “Mujeres dedican el doble de tiempo que los hombres a labores del hogar”, *El Tiempo*, 02 de agosto de 2019, <https://www.eltiempo.com/politica/gobierno/brecha-salarial-entre-hombres-y-mujeres-en-colombia-396766>.

entre hombres y mujeres. Según estadísticas, la brecha salarial por género en Colombia es del 30% y solo hasta 2073, es decir dentro de 54 años, se espera lograr el equilibrio en los pagos hacia hombres y mujeres.¹⁵⁶

Lastimosamente, dicha realidad no está alejada del entorno eclesial, donde una mujer soltera generalmente recibe mayor dificultad para aspirar a un puesto de pastora en contraste con un hombre soltero. Además, incluso cuando la mujer está casada y ejerce como pastora, en numerosas ocasiones recibe un salario inferior en comparación al del hombre, o aun nulo, incluso cuando desempeña las mismas responsabilidades y además recibe toda la carga del trabajo doméstico.

¿Qué tiene que ver la desigualdad laboral actual con el estudio de Romanos 16:1-16? Gracias a la hermenéutica liberacionista utilizada para analizar el pasaje, se demuestra que el trato igualitario que le dio el apóstol Pablo a las mujeres y hombres creyentes afirma que todas las personas poseen valor y dignidad por sí mismas y no por comparación a otras. Esta verdad contrasta con las relaciones asimétricas de marginación y dominación que se establecen entre los seres humanos dentro de la sociedad en general.

La iglesia hoy debe buscar generar oportunidades igualitarias para el trabajo eclesial de mujeres y hombres. Es lamentable que en ocasiones las mujeres en el ámbito eclesial han llegado a internalizar y asimilar su rol limitado e impuesto, por lo que su voluntad de autodescubrimiento y de exploración de nuevos caminos se ha visto truncada. Las mujeres han llegado a tal punto de creer que su más alta aspiración es ser deseadas,¹⁵⁷ mientras que

¹⁵⁶ Redacción El Tiempo, “Mujeres dedican el doble de tiempo”, 2019.

¹⁵⁷ Véase, por ejemplo, John & Staci Eldredge, *Cautivante: revelando el misterio del alma de una mujer*, trad. de Omayra Ortiz (Nashville, TN: Caribe, 2005), 1-26.

los hombres viven convencidos de que gracias a su desempeño y al liderazgo que supuestamente deben tener según la Biblia, el papel de la mujer es ser su premio por el duro trabajo que realizan. A pesar de ello, la iglesia sigue defendiendo que el centro de la sociedad es la familia y por lo tanto en el modelo bíblico de familia funcional la mujer queda expresamente identificada como madre y esposa. Mientras que el marido es el proveedor del hogar, a ella le corresponden las labores domésticas. Esta situación restringe dramáticamente la posibilidad de realización personal y culpabiliza a todas aquellas que no son felices viviendo solamente para los demás.

Las mujeres continúan siendo ninguneadas bajo una estructura eclesial que con sutileza reduce su labor a las labores del hogar o al ministerio infantil con obediencia, respeto, abnegación y sacrificio, mientras que su marido tiene más oportunidad de desarrollar labores eclesiales como pastoreado o liderazgo en mayor variedad de ministerios. En los casos donde la mujer logra hacer más que dichas labores, y se esfuerza por encontrar su voz y sus propias oportunidades, el hombre sigue sin compartir la responsabilidad del hogar, dejando todo el peso en ella bajo la premisa de que dicho trabajo no hace parte de su rol. Todo esto se debe a la división sexual del trabajo, la cual no solo diferencia las tareas que hacen hombres o mujeres, también confiere o quita prestigio a esas tareas.

Ante toda la situación descrita, la iglesia está llamada a dejar de masculinizar o feminizar los ministerios eclesiales. Como se ha visto, las consecuencias de tal dinámica han sido nefastas para la sociedad en general creando brechas salariales injustas y marginando a la mujer, ante ello, los creyentes han sido llamados a contrarrestar tales prácticas. La iglesia debe permitir una libre escogencia que le brinde a la mujer el poder

optar por algún ministerio según sus propias características, gustos y dones y no según su género. Además, desde el liderazgo se debe propiciar un espacio donde intencionalmente se busque verbalizar y ayudar a visibilizar la labor femenina en la iglesia. Las mujeres no solo deben ser elogiadas por las buenas maestras de niños o madres que puedan ser, sino por su labor de liderazgo en otras áreas y ministerios, tal como se ve en el saludo de Pablo en Romanos 16. Por último, la iglesia debe permitir que las mujeres puedan ser mentoras también de hombres, pues esta es una forma de contrarrestar el que se continúen socavando las ideas y el liderazgo de ellas, y mientras tanto los hombres aprenderán a escucharlas y respetarlas como iguales y hermanas libres y llamadas sin distinción por Dios.

Conclusión

Una lectura liberacionista de Romanos 16:1-16 muestra que Pablo creyó que las mujeres estaban igualmente calificadas que los hombres para trabajar en la comunidad eclesial. En la lista de saludos del apóstol se pudo observar la variedad de mujeres: una era independiente financieramente y por lo tanto patrona de muchos; otras estaban casadas, pero con un trabajo definido que les permitió destacarse; otra fue llamada apóstol por su labor; otra fue valiente al punto de proteger la vida de hombres como Pablo y sin temor terminar en la cárcel por causa del evangelio. La realidad es que el mensaje de la Biblia es un mensaje de liberación para las mujeres y los hombres, y la iglesia ha sido llamada a ejemplificar esta verdad.

VI. 1 Pedro 3:1-7, la mujer como el sexo débil

El penúltimo capítulo de este estudio se dedicará a analizar el altamente controvertido texto de 1 Pedro 3:1-7, el cual hace parte de una forma de instrucción para los miembros de la familia en sus diversos deberes. En esta ocasión, Pedro aconseja a todas las mujeres cristianas, pero su preocupación principal estaba con aquellas casadas con inconversos. Pedro las exhorta y les muestra una lista de deberes que ellas deben cumplir para velar por el bienestar del esposo y el de ellas mismas. Para el estudio de este pasaje se implementará una hermenéutica feminista de *rechazo* con el propósito de eliminar cualquier idea de opresión y subyugación de la mujer que pueda ser excusada en el texto. Para aplicar esta hermenéutica de manera responsable, en primer lugar, se realizará una exégesis contextual del pasaje, para estudiar el contexto sociocultural en el que se encontraba Pedro cuando lo escribió. Consecuentemente se propondrá que se debe rechazar la pertinencia de cuatro aspectos del texto para el día de hoy y finalmente, se hablarán de situaciones similares que viven las mujeres hoy y que pueden ser contrarrestadas gracias al tipo de acercamiento planteado en este capítulo,

Hermenéutica de rechazo y 1 Pedro 3:1-7

La lente de rechazo en este pasaje de Pedro permite cuestionar el poder que ejercía el hombre sobre la mujer y además desafiar las ideas de concebir a esta como objeto de consumo para él. Gracias a la hermenéutica del rechazo es posible evidenciar los componentes machistas de la tradición judeocristiana y erradicar en completitud cualquier aplicación que se quiera hacer de estos en la sociedad contemporánea. Esta opción hermenéutica le muestra a la iglesia su posición de agente e influyente para que en la sociedad el cambio a favor de la mujer pueda darse en su totalidad. 1 Pedro 3:1-7 es un

ejemplo de un pasaje que evidencia la realidad opresiva que acechaba a las mujeres en la época. El siguiente análisis comenzará con una exploración de las dinámicas sociales que dieron luz a las orientaciones pragmáticas y pastorales de las epístolas. No obstante, la hermenéutica de rechazo nos permite ir más allá de meramente explicar esas realidades, y aun descartar la supuesta normatividad contemporánea de esas tradiciones, utilizando la ocasión de estudiarlas como impulso para un cambio hoy.

1 Pedro 3:1-2, mujeres que guardan silencio. 1 Pedro 2:18-3:7, el contexto literario de nuestro pasaje de estudio, es un “código familiar”, es decir, una forma de instrucción utilizada por paganos, judíos y también cristianos para guiar a los miembros de las familias en sus distintos deberes.¹⁵⁸ La sección previa de nuestro pasaje, 1 Pedro 2:18-25, exhorta a los esclavos a someterse a sus amos, en preparación para la exhortación paralela que las esposas de deben someter a sus esposos (3:1), mientras se les amonestan a los esposos a ser considerados con sus parejas, honrándolas como el “sexo más débil.” (3:7).¹⁵⁹ El formato de 1 Pedro 3:1-7 es paralelo al segmento anterior (2:18-25): los dos textos indican que los abordados deben sujetarse a aquellos que poseen autoridad (2:18; 3:1), su conducta debe buscar agradar a Dios con temor (2:18-19; 3:2) y deben ser ejemplo a través de su comportamiento intachable (2:21-25; 3:5-6). A diferencia de la sección anterior, este pasaje muestra la posibilidad de que las mujeres puedan “convertir” a sus esposos incrédulos.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Sharyn Dowd, “1 Peter”, en *The Women’s Bible Commentary*, eds. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (Louisville, KY: John Knox, 1992), 371.

¹⁵⁹ Kathleen E. Corley, “1 Peter”, en *Searching the Scriptures*, eds. Elizabeth Schüssler Fiorenza, Shelly Matthews y Ann G. Brock (New York: Crossroad, 1993), 351.

¹⁶⁰ PHEME PERKINS, *First and Second Peter, James, and Jude*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville, KY: John Knox, 1995), 55.

1 Pedro 3:1-7 se dirige a todas las mujeres, pero en especial a aquellas casadas con hombres no cristianos, ya que estas se encontraban expuestas al maltrato y opresión a causa de su fe.¹⁶¹ Como se dijo anteriormente, la advertencia hacia las esposas con la que inicia Pedro este pasaje es paralela a la advertencia a los esclavos y se basa en un código helenístico que aborda los deberes de varios miembros de la familia grecorromana (tal como Pablo hace en Col 3:18-4:1; Ef 5:21-6:9).¹⁶² Dicho código debe ser comprendido “dentro del contexto de un topos clásico que describe los deberes de gobernador y gobernado tanto en la ciudad como en el hogar.”¹⁶³ Como la ciudad se componía de los hogares, cualquier interrupción de la estructura establecida para la autoridad de la casa a su vez amenazaba la estabilidad del estado.

A pesar de que dicho código era norma de la sociedad en general, Pedro invita a las mujeres de la comunidad de fe a someterse a este para que de esta manera la iglesia cuidara su testimonio.¹⁶⁴ Así, él continúa apoyando la sumisión a la autoridad para contrarrestar las acusaciones de que el evangelio era subversivo.¹⁶⁵ Al igual que el judaísmo y otras religiones distintas a la romana, el cristianismo se esparció más rápidamente entre las esposas que entre los esposos, ya que ellos tenían más que perder socialmente hablando al convertirse a una religión más bien minoritaria que popular.¹⁶⁶ Sin embargo, en la sociedad grecorromana se esperaba que las esposas obedecieran al marido, lo que incluía un respeto

¹⁶¹ Eugene Green, *1 Pedro y 2 Pedro*, Comentario Bíblico Hispanoamericano (Miami: Caribe, 1993), 180.

¹⁶² David Balch, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Society of Biblical Literature Monograph Series, vol. 26 (California: Scholars, 1981), 10-15.

¹⁶³ Corley, “1 Peter”, 351.

¹⁶⁴ Keener, *Comentario del contexto cultural*, 709.

¹⁶⁵ Green, *1 Pedro y 2 Pedro*, 161-162.

¹⁶⁶ Keener, *Comentario del contexto cultural*, 709.

y sumisión a la religión de este.¹⁶⁷ Por tal razón, a través de su consejo hacia las mujeres Pedro busca reducir las tensiones maritales y las respuestas hostiles hacia el cristianismo. Ellas debían actuar más y hablar menos, ya que el silencio era un comportamiento considerado como una gran virtud en la mujer, al igual que el ser reverente y casta (3:1-2).¹⁶⁸

1 Pedro 3:3-4, mujeres que deben guardar su modestia. Pedro continúa su consejo a las mujeres y procede a invitarlas no solo a someterse a su marido sino a evangelizarlo (en el caso de las casadas con inconversos). En el verso 3 el autor expone una crítica a la preocupación de las mujeres con la belleza externa. El exhorta a sus lectoras a que sus peinados no sean ostentosos o sus vestidos y joyas sean lujosas. Las mujeres antiguamente usaban su cabello trenzado en elaboradas formas y las mujeres pudientes trataban de mantenerse al día con las últimas y más costosas modas.¹⁶⁹ Varios epitafios sobre las tumbas de mujeres muestran que la ocupación de muchas era peluqueras; las estatuas y los relieves del tiempo evidencian que era alta la preocupación que tenía una mujer por arreglar su cabello.¹⁷⁰ Dicho lujo junto con el uso de perlas, joyería de oro y esmeralda estaban solo al alcance de las mujeres ricas, no de las pobres ni de las esclavas, por lo que estos llamativos adornos eran repetidamente condenados en la literatura (cf. 1 Tim 2:9-10). Como resultado, Pedro hace un llamado a que las mujeres sean poseedoras de un espíritu manso y tranquilo (3:4), virtudes que los antiguos consideraban esenciales para

¹⁶⁷ Dowd, "1 Peter", 372.

¹⁶⁸ Green, *1 Pedro y 2 Pedro*, 181-182.

¹⁶⁹ Corley, "1 Peter", 352.

¹⁷⁰ Green, *1 Pedro y 2 Pedro*, 183.

la mujer. Los moralistas recomendaban esas actitudes en vez de los vestidos ostentosos que solo buscaban según ellos, la atención de los hombres.¹⁷¹

1 Pedro 3:5-7, la mujer como el sexo más débil. En el verso 5, Pedro invita a las mujeres a adornarse, pero con la obediencia a sus maridos, en vez de utilizar vestidos ostentosos o joyería. Las críticas hacia el ornato de la mujer eran evidentes tanto en la literatura judía como en la grecorromana; a veces estas palabras de condenación relacionaban el peinado, joyería y la ropa con la falta de castidad femenina (*1 Enoc* 8:1-2; *T. Reu* 5.5; Juvenal *Sat.* 6.457-470).¹⁷²

Posteriormente el autor procede a citar a Sara como mujer ejemplar que debe ser seguida por las demás, ya que ella obedeció a su esposo Abraham e incluso lo llamó su “señor” (cf. Gn 18:12). Así, el único adorno que se esperaba de la mujer era su obediencia y sumisión al marido. La mujer que toma ese llamado a participar en la belleza de la subordinación ante su conyugue, se convierte en una hija de Sara (3:6), quien proclamó ese evangelio de subordinación en su vida con Abraham.¹⁷³

Aunque la preocupación principal de Pedro en este texto es dirigirse a las esposas, especialmente a aquellas convertidas con esposos no conversos, en el versículo 7 se observa que este menciona a los esposos convertidos también. Pedro brinda instrucciones de comportamiento a los cónyuges, aunque estos no se encontraran en situaciones vulnerables como sus esposas y los esclavos (3:7). El autor les dice que como maridos es su deber mostrar honor o respeto a su esposa porque, como mujer, esta es un vaso más frágil

¹⁷¹ Corley, “1 Peter”, 353.

¹⁷² Green, *1 Pedro y 2 Pedro*, 183.

¹⁷³ Douglas Harink, *1 and 2 Peter*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids, MI: Brazos, 2009), 88.

(ἀσθενεστέρῳ σκεύει). Con esta explicación, Pedro manifiesta las suposiciones de su época sobre la debilidad de la mujer, pero no tanto en el sentido físico (cómo tal vez se imagina el día de hoy). Muchos filósofos, moralistas y maestros judíos se quejaban de la debilidad moral e intelectual de las mujeres. El tradicional sistema legal romano también daba por hecho esta debilidad y consideraba a las mujeres incapaces de tomar buenas decisiones por sí mismas.¹⁷⁴ Pedro parece compartir las suposiciones de su época sobre la supuesta debilidad moral e intelectual de las mujeres.

La necesidad de rechazar la misoginia incrustada en la historia y en la actualidad

Los consejos de Pedro a las mujeres en 3:1-7 son entendibles y aun prudentes dentro del marco contextual del mundo antiguo y en mi exégesis anterior procuré explicar el pasaje dentro de su contexto histórico, sin dejar que mis convicciones teológicas y ubicación moderna sesguen mi análisis inicial. Sin embargo, en el resto de este capítulo argumentaré que la idea de traer a la actualidad lo que funcionaba en dicho mundo, junto con las suposiciones culturales de la época, es equívoco y además dañino. La hermenéutica del rechazo le permite al lector moderno cuestionarse sobre el código de comportamiento que se observa en 1 Pedro 3:1-7 y la relación entre el comportamiento cristiano y los valores culturales. Así como la esclavitud ya no es una institución social aceptada en el siglo 21, los patrones de dominación y subordinación de la mujer no pueden seguir siendo considerados válidos. Por tal razón yo rechazo la idea de que un texto formado para ayudar a las mujeres a navegar un mundo antiguo chovinista y patriarcal debe seguir rigiendo nuestro comportamiento hoy. Por causa de consentir estos comportamientos

¹⁷⁴ Harink, *1 and 2 Peter*, 88.

discriminatorios para con la mujer, la iglesia ha terminado reimplantando el mismo patriarcalismo del primer siglo. Mientras que el resto del mundo va avanzando en el rechazo de tales prácticas misóginas, la iglesia las reincorpora, implícitamente validando patrones de moralidad del mundo antiguo simplemente porque se reflejan en el texto bíblico.

Un análisis a la mirada masculina lacerante. A partir de 1 Pedro 3:1-7 se observa que la mujer de la época debía obedecer a ciertos patrones que la hicieran ser concebida de una forma aceptable para la sociedad. Pedro, a través de su discurso, evidencia conocimiento de esa tensión que la mujer vivía y los deberes que de ella se esperaban. Pedro refleja que la mujer no solo era juzgada en su forma de vestir, sino también por ser considerada el sexo frágil, débil en todo el sentido de la palabra. Así, no solo le correspondía ser modesta, sino que precisaba ser tratada con consideración por parte de los hombres, el sexo que estaba para protegerla.

En la época contemporánea, la mujer también ha llegado a ser condenada y encasillada por causa de la forma en como el hombre la concibe y lastimosamente tales ideas han llegado a la iglesia a través de las enseñanzas dominicales. Así, se ha pregonado que los adornos que la mujer pueda adquirir a través de peinados, joyas, ropa, etc., no son más que anhelos pecaminosos llenos de vanidad, tras de los cuales se busca captar y satisfacer la mirada masculina. Para contrarrestar tal práctica, se le ha exhortado a la mujer a la calma espiritual, que es el verdadero cosmético de la esposa que ha sido puesta ante el Señor Jesús como su bella.¹⁷⁵ Dicha calma espiritual se ha relacionado con aquella mujer

¹⁷⁵ Harink, *1 and 2 Peter*, 88.

que no habla “por prudencia”, que se controla a sí misma y no expresa lo que piensa, que evita en lo máximo llamar la atención y por ello intenta con discreción pasar desapercibida.

The Male Gaze. La problemática que ha representado esa “mirada masculina” de juicio hacia la mujer no es algo que se haya limitado a la época antigua. La mujer ha sido condenada a través de la historia no solo por “intentar llamar la atención a través de sus adornos físicos” sino que ha sido encasillada para ser lo que los hombres piensan que está bien que sea.¹⁷⁶ El mundo condena a las mujeres si son bellas. Si no cumplen expectativas estéticas. Si son profundas e inteligentes. Si hablan fuerte. Si son certeras. Las mujeres son criticadas porque son mujeres. Con el tema de la belleza y el performance corporal existe una ambivalencia. En algunos contextos es una especie de deber ser bella según los códigos del lugar, pero en esos mismos terrenos, la belleza es vista como ausencia de sustancia, como frivolidad o como un rol de objeto especular hecho para el deseo, pero donde no se admite individualidad.¹⁷⁷ Es decir, se espera que una mujer sea bella pero simultáneamente se sospecha de ella por serlo.

Un término clave al analizar la forma en que la mujer ha sido vista y percibida a través de la historia es “The Male Gaze”, dicho concepto fue acuñado por la académica y cineasta Laura Mulvey en su famoso ensayo de 1975, conocido como “Visual Pleasure and Narrative Cinema”.¹⁷⁸ Al adoptar el lenguaje del psicoanálisis, Mulvey argumentó que *The Male Gaze* explica cómo las películas tradicionales de Hollywood responden a un impulso

¹⁷⁶ D. Ponterotto, “Resisting the Male Gaze: Feminist Responses to the “Normalization” of the Female Body in Western Culture”, *Journal of International Women's Studies* 17, n.º 1 (2016): 133-151.

¹⁷⁷ Ponterotto, “Resisting the Male Gaze”, 135.

¹⁷⁸ Laura Mulvey, “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, en *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism* 2, eds. Robyn R. Warhol y Diane Price (New Jersey: Rutgers University, 1997), 438.

profundamente arraigado conocido como *escopofilia*: el placer sexual que implica mirar. Mulvey relató que las películas más populares se filman de manera que satisfagan la escopofilia masculina. Dicho término invoca la política sexual de esa mirada y sugiere una forma de observar sexualizada que empodera a los hombres y objetiva a las mujeres.

Mulvey describe que, en ese sistema, los hombres (el director del film, los hombres de la audiencia) veían a la mujer como un objeto plácido para desear, con la única función de la complacencia varonil. La autora expone que los hombres miran a las mujeres mientras ellas se ven a sí mismas, siendo a la vez objeto visual para esa mirada ajena. *The Male Gaze* no solo se refiere a su versión más literal, sino que se trata de todo un sistema del mirar, de una estructura visual donde entran temas como el poder, la igualdad y la libertad.¹⁷⁹ Como consecuencia a esa intensa mirada masculina, las mujeres fueron interiorizando esa forma de verse también a sí mismas. Empezaron a querer ser vistas muchas veces por esa mirada varonil, descuidando que esa forma en que los hombres son enseñados a mirar a lo femenino lastima y llega al extremo de convertirse en fuente de definición.

Por medio de lo que se ha mostrado hasta ahora, se puede afirmar que la mujer no solo se ha visto forzada a “evitar llamar la atención” para no perder su espiritualidad, sino que a través del tiempo el simple hecho de ser mujer y ser o no bella se ha convertido en un problema. Dicha tradición visual en la cual se fabricó a las mujeres como objeto pasivo, hecho para agrandar a esa mirada masculina intensa y activa, ha hecho que la belleza sea un terreno complejo y altamente espinoso en la experiencia de ser mujer. Ha sido cárcel y deleite, ha sido obligación y elección también, ha sido imposición y en ciertas instancias,

¹⁷⁹ Mulvey, “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, 440.

un conjunto de características que una mujer posee y que coincide con los ideales del momento.

Curiosamente, lo que es aceptado por muchas como una idealización halagadora de su propio sexo es una forma de hacerlas sentir inferiores a lo que realmente son o en lo que se convierten al crecer. El ideal de belleza es una forma de auto-opresión. La forma en que las mujeres son enseñadas a estar involucradas con la belleza incentiva al narcisismo y refuerza la dependencia y la inmadurez porque en últimas, se ha entendido como algo femenino el cuidado a la apariencia.¹⁸⁰ 1 Pedro 3:1-7 es evidencia de una larga historia cultural de mujeres que son condenadas por causa de ideas masculinas erróneas.

El rechazo de cuatro expresiones de misoginia “fundamentadas” en 1 Pedro 3:1-7. Lo que se observa en 1 Pedro 3:1-7 no es ajeno a la cotidianidad eclesial. Pero, gracias a la hermenéutica del rechazo es posible eliminar ideas provenientes del pasaje. En primer lugar, el llamado a que la mujer deba guardar silencio, acallarse y controlar sus ideas (3:1-2) debe ser descartado. Quizás en el contexto de 1 Pedro, en el primer siglo en Asia Menor, su exhortación era prudente o necesaria dadas las exigencias y dinámicas sociales de la época. Pero no vivimos en Asia Menor del primer siglo, así que la mujer tiene voz y tiene todo el derecho a usarla. La iglesia en muchos momentos fue partícipe de mantener ese silencio femenino, sin embargo, hoy la mujer puede vivir su historia, interpretarla y materializarla para el mundo externo, y la iglesia debe propiciar esto, en vez de poner trabas al proceso.

¹⁸⁰ Karina Bidaseca, “Lo bello y lo efímero como configuraciones de emancipación: una retrospectiva de la obra de la artista cubana Ana Mendieta”, *Revista Internacional de Pensamiento Político* 9, n.º 1 (2014): 131-138.

En segundo lugar, debe ser rechazada la idea de que la mujer deba preocuparse excesivamente por su modestia como consecuencia del miedo a despertar la lascivia en el corazón del hombre, ya que esta tendencia suele eximir a los hombres de la responsabilidad para sus propias acciones, mientras refuerza la tendencia de reducir la identidad y el poder de las mujeres a su belleza y sexualidad. Términos como el de *Male Gaze* solo son una muestra de esa mirada masculina que llega para culpabilizar a la mujer, para incomodarla y distorsionar su identidad. Sin embargo, dentro de la iglesia ha habido prácticas igualmente letales disfrazadas de piedad, como lo es *The Billy Graham Rule*, la cual consiste en una costumbre entre diversos hombres cristianos de evitar pasar tiempo a solas con mujeres con las que no están casados. Esta práctica lleva el nombre de Billy Graham, quien fue uno de sus primeros defensores y es adoptada como una muestra de integridad y un medio para evitar la tentación sexual o malentendidos.¹⁸¹ No obstante, a pesar de la alta aceptación que ha tenido esta regla por parte de la iglesia, pienso que debe ser rechazada porque refleja misoginia interiorizada contra la mujer.

Prácticas como *The Billy Graham Rule* excluyen a las mujeres de esferas de influencia, de mentoreo y patrocinio de parte de los líderes eclesiales claves; además, privan a la iglesia y a los hombres de los talentos, sabiduría y amistad de mujeres. Dichas prácticas continúan colocando el peso de la culpa sobre la mujer y haciéndole creer que ella es responsable de la falta de dominio propio del hombre. A través de la historia se ha evidenciado el daño de esa mirada masculina que no solo ha juzgado, encasillado y

¹⁸¹ Billy Graham, "What's 'the Billy Graham Rule?'," *Billy Graham Evangelistic Association*, <https://billygraham.org/story/the-modesto-manifesto-a-declaration-of-biblical-integrity/>, julio 23 de 2019.

señalado a la mujer, sino que la ha convertido en un objeto para su propio placer y sigue tildándola de culpable por ello.

En tercer lugar, se debe rechazar la idea de que el esposo es amo de la mujer. Tal vez aquella práctica era prudente en el marco de la familia patriarcal del primer siglo; tal vez en aquella época faltarle el respeto que se consideraba que el paterfamilias merecía resultaría dañina tanto para la salvación de la familia como para la seguridad de la mujer. Pero hoy existen los marcos legales, culturales e ideológicos adecuados para señalar aquellas prácticas greco-romanas antiguas para lo que eran: herramientas de redoblar el poder masculino y mantener oprimidas a las mujeres. Por ello considero que esto es una falta de respeto para la mujer y que definitivamente está siendo contraproducente para la iglesia y para lo que Dios quiere hacer en ella. Utilizar el ejemplo de Sara para excusar el que la mujer sea súbdita de su esposo es irresponsable.

Por último, rechazo la idea de que la mujer es el sexo débil, el vaso frágil (3:7), una idea que ha rondado y penetrado en la enseñanza eclesial, que ha causado que la mujer no se empodere y se desarrolle con temor, sintiéndose con posibilidades inferiores a las del hombre. La mujer debe tener claro que es capaz de todo lo que se proponga, que no ha sido creada con desventaja en comparación con el hombre. Tanto mujeres como hombres tienen la responsabilidad de respetarse mutuamente y honrarse, pero concibiéndose como dos sexos igualitariamente poderosos y capaces.

Justificación bíblica del rechazo

Con nada de lo dicho en este capítulo pretendo desechar la autoridad de la Biblia a favor de valores seculares. El rechazo de los cuatro componentes resaltados en este análisis de 1 Pedro 3:1-7 es posible gracias al respaldo de otros textos bíblicos. Textos que

evidencian que la mujer no tiene por qué guardar silencio (Ex 15:20; Jue 4; Jn 20:17-18; Hch 2:17-18; 1 Cor 11:4-5), que muestran a mujeres siendo incluidas en círculos masculinos y no limitadas por el prejuicio equívoco de que son ellas la causa de tentación para el hombre (Josué 2; 1 Cor 16:19; Rm 16:3-4), que permiten rechazar la idea de que matrimonio equivale a subyugación de la mujer (Lc 1:16-38; Rm 16:7) y eliminar cualquier concepción de inferioridad moral o intelectual femenina (Jue 13:22-24; 2 R 22:11-20). La hermenéutica del rechazo al ser usada correctamente no tiene por qué ir en contra de la Biblia, sino que a través de su lente hermenéutico es posible rechazar la apropiación moderna de componentes presentes en pasajes como el de 1 Pedro que dependen de un contexto patriarcal y misógino. En pasajes bíblicos tratados anteriormente se pudieron constatar valores en la Biblia que exaltan a la mujer en vez de subyugarla y que, por tanto, invitan a una aplicación cuidadosa de los valores encontrados en el resto del relato bíblico.

Conclusión

Este estudio hermenéutico de 1 Pedro 3:1-7 desafió la manera en la que se mira, se encasilla y juzga a la mujer hoy. A partir de la propuesta de *rechazo* se negaron aquellas ideas derivadas de la tradición religiosa y cultural que surgían del texto y evidenciaban opresión a la mujer. Además, se profundizó en el texto y se retrató esa situación de silencio que vivía la mujer para de tal manera criticar y aportar al proceso de transformación hoy. No solo esa mirada masculina (*The Male Gaze*) se vio desafiada a lo largo de la lectura de 1 Pedro, sino que por medio de la hermenéutica del rechazo se invitó a la iglesia a no seguir respaldando las ideas del sometimiento, silenciamiento y cosificación de la mujer.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo investigativo, se ha argüido no solo que es posible ser feminista y ser cristiana, sino que, gracias a la aplicación de la hermenéutica feminista en la lectura bíblica, el patriarcado debe ser derrotado. Por ello, a través de este escrito se extendió la invitación a la iglesia a concientizarse y apropiarse de la problemática que enfrenta la mujer cristiana colombiana como consecuencia del androcentrismo.

En el primer capítulo se mostró la taxonomía hermenéutica feminista propuesta por Carolyn Osiek y compuesta por la hermenéutica lealista, revisionista, sublimacionista, liberacionista y de rechazo. Consecutivamente se procedió a analizar y considerar los pro y contras de cada una.

En el segundo capítulo se demostró la forma en que la interpretación lealista puede ser aplicada, a través del estudio del pasaje de Mateo 28:1-10. Por medio de la crítica de la redacción, se comparó el texto de Mateo con el de Marcos 16:1-8. Con ello se expuso cómo el lente lealista permitió destacar la forma en la que el autor de Mateo estaba defendiendo y levantando a la mujer como ejemplo. Además, al estudiar la problemática que enfrentaban las mujeres para ser escuchadas, se pudo hablar sobre el llamado que hace este texto a la iglesia frente a problemáticas como respecto al tema de *Mansplaining*. El acercamiento lealista permitió a partir del pasaje confrontar la actitud masculina dentro y fuera de la iglesia que no escucha ni respeta la voz femenina. Además, se resaltó que la hermenéutica lealista, al defender que la Biblia es el estándar de todas las relaciones humanas, defiende también el trato digno e igualitario de la mujer.

Respecto a la hermenéutica revisionista, en el capítulo tres a través del acercamiento a Marcos 5:21-43 se demostró que la historia de mujeres como la hemorroisa y la hija de Jairo pueden servir hoy como luz para ayudar a transformar las historias de las mujeres modernas. A partir de esta lectura del pasaje de Marcos, la mirada revisionista permitió aplicar la historia de la mujer y su hemorragia de sangre a las injusticias que rodean la percepción actual de la menstruación como impura. Como consecuencia de dicha construcción sociocultural, se sustentó que el cuerpo de la mujer ha sido encasillado en la falsa idea de feminidad, donde los ideales son los que soportan la práctica de ocultamiento de la sangre como éxito de la gestión menstrual. A partir de la concepción equívoca de la menstruación, se habló de las divisiones entre lo que se considera masculino y femenino y la excusa a partir de ello para controlar no solo la forma en que la mujer debe mantener su cuerpo, sino la forma en que debe comportarse.

Gracias a la revisión de la historia, se afirmó que es posible observar las situaciones chovinistas como las evidenciadas y, a partir de estas iluminar el camino de transformación. A través de esta hermenéutica es posible rescatar a la mujer de la tradición patriarcal y cambiar las situaciones que esta enfrenta hoy. A su vez, se pudo observar que la hermenéutica revisionista da a conocer a la mujer a través de la historia y, aunque reconoce que la tradición bíblica ha sido moldeada a través de la historia por el androcentrismo, este no se encuentra intrínseco en las Escrituras. Por tanto, la iglesia no puede excusarse en dichas historias para oprimir a la mujer, sino, por el contrario, debe tomar como base historias como la de Marcos 5 para contrarrestar el rechazo y la marginación de las mujeres.

En el cuarto capítulo se habló sobre la hermenéutica sublimacionista a través de la lectura de Lucas 1:39-55. Se demostró que la Biblia como palabra de Dios levanta a la

mujer, así como en el caso de María y Elizabeth, y ejemplifica lo que esta puede simbolizar en términos positivos. El análisis de la perícopa permitió señalar las virtudes de dar compasión, comprensión y vida. Se explicó cómo la hermenéutica sublimacionista glorifica a lo femenino y hace un llamado a la iglesia de hoy a hacer lo mismo, a propiciar espacios que fortalezcan el desarrollo de la mujer y la relación entre ellas. Uno de los principales retos de esta mirada sublimacionista fue dirigido hacia las mujeres y la sororidad que deben reflejar en su relación entre unas a otras. La historia de Elizabeth y María permite resaltar la relación entre ambas y a partir de ello ilumina la forma en que las mujeres se conciben las unas a las otras hoy.

Como consecuencia de esa aversión inconsciente a lo femenino, las mujeres han interiorizado una mirada misógina hacia las demás. Han llegado a rechazar la sensualidad de otras mujeres, a cuestionar la belleza como un síntoma de tontería, a juzgar determinadas formas, a desconfiar o sentir inquietud por la mujer que se enuncia en su labrado conocimiento o como voz de cuestionamiento. Ante esto, la lectura sublimacionista de Lucas 1:39-55 invita a las mujeres a corregir esa forma patriarcal de percibir a las demás y, por el contrario, a abrazar, apoyar, admirar y amar las demás como hermanas. Esta sección se culminó con la premisa de que la mujer al igual que el hombre es un ser con características propias y no está en la obligación de encajar o ser igual a lo que se espera del género masculino. Por ello, tanto mujeres como hombres deben vivir y servir con libertad haciendo uso de los dones y virtudes que cada uno posee.

En el quinto capítulo se estudió Romanos 16:1-16 y se implementó la hermenéutica liberacionista. A través de esta sección final de la carta paulina, se expuso que el plan de redención divino incluye la liberación tanto de hombres como mujeres, por tanto, él los ha

llamado en igualdad de condiciones y les ha dado el derecho a ambos de desenvolverse y servirle. Romanos 16:1-16 ejemplificó esa igualdad y hasta superioridad que tenían varias mujeres en las iglesias primitivas en los cargos que ocupaban con respecto al hombre. El texto mostró a Junia y a Prisca, una mujer apóstol y una mujer misionera que habían llegado a arriesgar sus vidas a causa del evangelio. La mujer cristiana, en medio de esa sociedad grecorromana patriarcal, se desenvolvió y lideró con libertad concibiéndose a sí misma y a los hombres como sus compañeros igualmente llamados a trabajar en la gran comisión.

La lectura liberacionista también destacó al apóstol Pablo como ejemplo de un hombre que se sometió a una mujer como Febe reconociendo su autoridad por encima de él, lo que permitió tocar el tema de desigualdad laboral que enfrentan las mujeres dentro y fuera de la iglesia hoy. Gracias a esta mirada liberacionista se contrarrestaron realidades femeninas injustas como el *efecto techo de cristal*, el difícil acceso y el trabajo no remunerado exhortado así a la iglesia a seguir el ejemplo de Romanos 16 y a obedecer el llamado de igualdad que hace parte del plan divino.

Finalmente, en el capítulo seis, se culminó con el análisis de 1 Pedro 3:1-7. Por medio de la hermenéutica del rechazo se censuraron las ideas del silenciamiento a la mujer, del ver a la mujer como la culpable de despertar lascivia en el hombre, de concebir a la mujer como inferior al esposo y de ver lo femenino como el sexo débil. Se demostró que, aunque lo dicho por Pedro era contextualmente adecuado y prudente para su época, no es algo avalado por la Biblia para cualquier contexto histórico-cultural y que debe rechazarse rotundamente cualquier excusa en este u otro texto marcado por ideas patriarcales para humillar a la mujer hoy. Si bien se reconoce que la hermenéutica del rechazo puede llegar a

ser utilizada de forma extremista que niega la autoridad de las Escrituras, esto no quiere decir que la hermenéutica como tal deba ser descalificada. Gracias a esta hermenéutica, al estudiar 1 Pedro 3:1-7 pude rechazar ideas que provenían del texto, pero con base a otros textos bíblicos que he estado resaltando a lo largo de este escrito. A la luz de los pasajes vistos y estudiados con el resto de los lentes hermenéuticos, pude rechazar componentes de la carta de Pedro, para así recalcar que la imagen bíblica de la mujer está alejada de las perspectivas culturales androcéntricas.

Luego del recorrido por las distintas hermenéuticas feministas bíblicas, la mirada cristiana de la mujer debe ser transformada. No hay espacio ya para seguir propagando el machismo ni oprimiendo a la mujer. Las liberaciones femeninas han permitido cuestionar la mirada misógina y redefinirla, y la iglesia debe comenzar a ser ese agente de cambio a favor de la mujer. A través de este trabajo hermenéutico se pudo reconocer que la violencia y el poder del patriarcado se encuentran enquistadas en las estructuras históricas, a veces en formas sutiles. Por ello, para culminar esta reflexión, propongo una nueva mirada feminista cristiana de la mujer, una que no imponga códigos de comportamiento que dividan a lo masculino y lo femenino, sino que permita individualidades más posibles, más complejas, multidimensionales y libres. Propongo una mirada que acepte el hecho de que tanto mujeres como hombres pueden ser fuertes, llenos de asertividad discursiva y claridad mental, incluso conectados con lo emocional, empáticos, emotivos y con sentido de “suavidad”, donde no se tilde a la mujer de arrogante, manipuladora, controladora, exasperante, doméstica, pasiva, subordinada, restringida, impura, ornamental, sino como un ser humano igualmente creado, libre y capaz que el hombre.

Animo a las mujeres de la iglesia a verse entre sí no a través de esa misoginia estructural infiltrada con que se enseña a juzgar y moralizar a las demás mujeres, sino como compañeras de lucha, llamadas a amarse, a verse como iguales, enfrentando la desigualdad y violencia del patriarcado. La iglesia debe ver a la mujer como una voz amplia y variable, ruidosa y vehemente, escogida por Dios para ser escuchada con respeto. La iglesia debe inspirarse al ver a la mujer y envalentonarse a buscar la igualdad política, social, económica y cultural entre los sexos. Eso es feminismo cristiano.

Bibliografía

- Alonso Schókel, Luis. “רַיָּהוּת”. En *Diccionario bíblico hebreo-español*, eds. Víctor Moría y Vicente Collado, 690-695. Madrid: Trotta, 1999.
- Balch, David. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Society of Biblical Literature Monograph Series, vol. 26. California: Scholars, 1981.
- Bauer, W et al. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3.^a ed. Chicago: University of Chicago, 2000.
- Bidaseca, Karina. “Lo bello y lo efímero como configuraciones de emancipación: una retrospectiva de la obra de la artista cubana Ana Mendieta”. *Revista Internacional de Pensamiento Político* 9, n.º 1 (2014): 131-138.
- Boersma, Bette. *The Second Eve: Understanding Biblical Equality*. Grandville, MI: Junia, 2006.
- Botello Hermosa, Alicia y Rosa Casado Mejía. “Miedos y temores relacionados con la menstruación: estudio cualitativo desde la perspectiva de género”. *Texto & Contexto Enfermagem* 24, n.º 1 (2015): 10-27.
- Bovon, François. *El Evangelio según San Lucas*. Trad. de Alfonso Ortiz García. Biblioteca de estudios bíblicos, vol. 85. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Brock, Ann G. “The Gospel of Mark”. En *Searching the Scriptures*, eds. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Shelly Matthews y Ann G. Brock. New York: Crossroad, 1993.
- Brown, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento I: Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Trad. de Antonio Piñero. Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales, vol. 7. Madrid: Trotta, 2002.

Byrne, Brendan. *Romans*, Sacra Pagina, vol. 6, ed. Daniel J. Harrington. Collegeville, MN: Liturgical, 1996.

Cano, Julieta Evangelina. "La otredad femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias feministas". *Asparkía: investigación feminista* 29, n.º 1 (2006): 49-62.

Corley, Kathleen E. "Women and the Crucifixion and Burial of Jesus", *Forum NS* 1, n.º 1 (1998): 96-190.

_____ "1 Peter". En *Searching the Scriptures*, eds. Elizabeth Schüssler Fiorenza, Shelly Matthews y Ann G. Brock, 350-358. New York: Crossroad, 1993.

Cosgrove, Charles H. *Appealing to Scripture in Moral Debate: Five Hermeneutical Rules*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.

Craddock, Fred B. *Luke*, Interpretation. Louisville, KY: John Knox, 1990.

Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon, 1973.

_____ *Outercourse: The Be-Dazzling Voyage*, 2.^a ed. The Women's Press: London, 1993.

_____ *The Church and the Second Sex*. New York: Harper & Row, 1975.

Dewey, Joanna. "The Gospel of Matthew". En *Searching the Scriptures*, eds. Elizabeth Schüssler Fiorenza, Shelly Matthews y Ann G. Brock, 660-675. New York: Crossroad, 1993.

Dornisch, Loretta. "A Woman Reads the Gospel of Luke: Introduction and Luke 1: The Infancy Narratives". *Biblical Research* 42, n.º 1 (1997): 7-22.

Dowd, Sharyn. "1 Peter". En *The Women's Bible Commentary*, eds. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 370-372. Louisville, KY: John Knox, 1992.

- Durán Mañas, Mónica. “La mujer en las Epístolas de San Pablo”. En *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía*, eds. Mercedes López Salvá, Ignacio Sanz Extremeño y Pablo de Paz Amérigo, 160-180. Madrid: Clásicos Dykinson, 2016.
- Eldredge, John & Staci. *Cautivante: revelando el misterio del alma de una mujer*. Trad. de Omayra Ortiz. Nashville, TN: Caribe, 2005.
- Fander, Monika. “Gospel of Mark: Women as True Disciples of Jesus”. En *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, eds. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, 630-638. Trad. de Everette R. Kalin. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012.
- Foh, Susan T. *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1979.
- France, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Garland, David E. *Luke: Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament*, vol. 3. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011.
- Gaventa, Beverly Roberts. “Romans”. En *The Women’s Bible Commentary*, eds. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 315-325. Louisville, KY: John Knox, 1992.
- Goodacre, Mark S. *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze*. New York: T&T Clark international, 2001.
- Graham, Billy. “What’s ‘the Billy Graham Rule?’”. *Billy Graham Evangelistic Association*. <https://billygraham.org/story/the-modesto-manifesto-a-declaration-of-biblical-integrity/>. Julio 23 de 2019.

- Gray, Mary C. *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption and Christianity*. London: SPCK, 1989.
- Green, Eugene. *1 Pedro y 2 Pedro*, Comentario Bíblico Hispanoamericano. Miami: Caribe, 1993.
- Gundry, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.
- Harink, Douglas. *1 and 2 Peter*, Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids, MI: Brazos, 2009.
- Harrington, Daniel J. “Evangelio de Marcos” en *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, eds. Raymond E Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, 10-25. Trad. de José Pérez Escobari, vol. 2. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2004.
- Huguet, M. A. “Hacia una comprensión de la teología feminista”. *Simposio internacional de teología de la universidad de Navarra* 38, n.º 18 (1998): 105-123.
- Johnson, Luke T. *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina, vol. 3. Collegeville, MN: Liturgical, 1991.
- Johnston, P. S. “Vida, enfermedad y muerte”. En *Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco*, eds. T. Desmond Alexander y David W. Baker, 2179- 2184. Trad. de Rubén Gómez Pons. Barcelona: Clie, 2016.
- Karris, Robert J. “Evangelio de Lucas”. En *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, eds. Raymond E Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, 195-220. Trad. de José Pérez Escobari, vol. 2. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2004.
- Keener, Craig S. *Comentario del contexto cultural de la Biblia: Nuevo Testamento*. Trad. de Nelda Bedford de Gaydou et al. El Paso, TX: Mundo Hispano, 2003.

_____ *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson, 1992.

_____ *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2009.

Köstenberger, Margaret Elizabeth. "A Critique of Feminist and Egalitarian Hermeneutics and Exegesis: With Special Focus on Jesus' Approach to Women". Tesis doctoral, University of South Africa, 2006.

Kyung, C. H. "Who is Jesus for Asian Women?". En *The Strength of Her Witness: Jesus Christ in the Global Voices of Women*, ed. E. A. Johnson, 118-123. Maryknoll, NY: Orbis, 2016.

Lemaire, A. "The Ministries in the New Testament". *Biblical Theology Bulletin* 3, n.º 16 (1973): 133-166.

Longstaff, Thomas R.W. "What Are Those Women Doing at the Tomb of Jesus?" Perspectives on Matthew 28.1". En *A Feminist Companion to Matthew*, ed. Amy-Jill Levine, 190-210. *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings*. Sheffield: Sheffield Academic, 2001.

Lucrecia Vacca y Florencia Coppolecchiauna, "Crítica feminista al derecho a partir de la noción de biopoder de Foucault", *Páginas de Filosofía* 13, n.º 16 (2012): 60-75.

Luz, Ulrich. *El evangelio según San Mateo: Mt 18-25*, vol. 3. Trad. de Manuel Olasagastu Gaztelumendi. Biblioteca de estudios bíblicos, vol. 111. Salamanca: Sígueme, 2003.

Malina, Bruce J. *El Mundo del Nuevo Testamento: Perspectiva desde la Antropología Cultural*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1995.

- Marcus, Joel. *El Evangelio según Marcos: nueva traducción con introducción y comentario*. Trad. de Xabier Pikaza. Biblioteca de Estudios bíblicos, vol. 138. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Marshall, Christopher D. "Faith and the Powerless". En *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, 75-133. Society for New Testament Studies Monograph Series. New York: Cambridge, 1989.
- Martinho Toldy, Teresa. "A Violência e o Poder Da(s) Palavra (s): a Religião Cristã e as Mulheres". *Revista Crítica de Ciências Sociais* 89 (2010): 83-171.
- Marvin Pate, C. *Romans*, Teach the Text Commentary Series, eds. Mark L. Strauss y John H. Walton, 310-317. Grand Rapids, MI: Baker, 2013.
- Meiselman, Moshe. *Jewish Woman in Jewish Law*. New York: Ktav, 1978.
- Meza Martínez, Carols Amira. "Discriminación laboral por género una mirada desde el efecto techo de cristal". *Equidad y Desarrollo*, n.º 32 (2018): 11-31.
- Mitch, Curtis y Edward Sri. *The Gospel of Matthew*, Catholic Commentary on Sacred Scripture 5. Grand Rapids, MI: Baker, 2010.
- Molas Font, María Dolors, et al. *La violencia de género en la antigüedad*. Instituto de la Mujer 97. Madrid: Instituto de la Mujer, 2006.
- Mott, S. C. "The Power of Giving and Receiving: Reciprocity in Hellenistic Benevolence". En *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* 60, ed. G. E. Hawthorne, 66-133. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.
- Mulvey, Laura. "Visual Pleasure and Narrative Cinema". En *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism* 2, eds. Robyn R. Warhol y Diane Price, 436-450. New Jersey: Rutgers University, 1997.

Narocki, Claudia. "Mujeres en mundos de hombres: la segregación ocupacional a través del estudio de casos". En *Centro de Investigaciones Sociológicas*, vol.303, ed. Marta Ibáñez, 3-12. Madrid: CIS, 2017.

Navarro Puerto, Mercedes. *Marcos*, Guía de lectura del Nuevo Testamento, vol. 2. Navarra: Verbo Divino, 2012.

Neyrey, Jerome H. "Social-Scientific Criticism". En *The Blackwell Companion to the New Testament*, ed. David E. Aune, 180-200. Harrisburg, PA: Trinity, 1996.

Osiek, Carolyn y David L. Balch. *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville, KY: John Knox, 1997.

Osiek, C. "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives". *Hervormde Theologische Studies* 53, n.º 4 (1997): 956-968.

_____ "The Women at the Tomb: What are They Doing There?". En *A Feminist Companion to Matthew*, eds. Amy-Jill Levine y M. Blickenstaff, 200-220. *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings*. Sheffield: Sheffield Academic, 2001.

Penna, Romano. *Carta a los Romanos: introducción, versión y comentario*. Trad. de José Pedro Tosaus Abadía. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2013.

Perkins, Pheme. *First and Second Peter, James, and Jude*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: John Knox, 1995.

Pomeroy, S. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken, 1975.

Ponterotto, D. "Resisting the Male Gaze: Feminist Responses to the "Normatization" of the Female Body in Western Culture". *Journal of International Women's Studies* 17, n.º 1 (2016): 133-151.

Pulley, Kathy J. "Women in the Church in Recent Discussion". *Essays on Women in Earliest Christianity* 1, n.º 1 (1993): 7-15.

Redacción El Tiempo. "Mujeres dedican el doble de tiempo que los hombres a labores del hogar". *El Tiempo*. 02 de agosto de 2019.

<https://www.eltiempo.com/politica/gobierno/brecha-salarial-entre-hombres-y-mujeres-en-colombia-396766>.

Riba, Lucía. "Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal". *Franciscanum: Revista de las Ciencias del Espíritu* 58, n.º 165 (2016): 225-262.

Risso Ramos, Ana Mary. "Ellos hablan, ellas deben callar: Mansplaining, los hombres que explican". *Observatorio venezolano de los derechos humanos de las mujeres* (blog), 02 de diciembre de 2019.

<http://observatorioddhnmujeres.org/articulos/elloshablan.htm>.

Rocco Tedesco, Diana. "Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino". *Theologica Xaveriana* 62, n.º 173 (2012): 169-197.

Ruether, Rosemary R. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Boston: Beacon, 1995.

_____. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983.

- Russell, Letty M. *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology*. Philadelphia: Westminster, 1974.
- Scanzoni, Letha, y Nancy Hardesty. *All We're Meant to Be: A Biblical Approach to Women's Liberation*. 3.^a ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans:1992. 54-59.
- Schaberg, Jane. "Luke". En *The Women's Bible Commentary*, eds. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 363-380. Louisville, KY: John Knox, 1992.
- Schneiders, S. "The Apostleship of Women in John's Gospel", *Catholic Charismatic* 16, n.º 20 (1977): 135-140.
- Scholz, Susanne. "The Christian Right's Discourse on Gender and the Bible". *Journal of Feminist Studies in Religion* 21, n.º 1 (2005): 81-100.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. "Between Movement and Academy: Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century". En *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1-17. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.
- _____ *En memoria de ella: una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*. Trad. de María Tabuyo. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- _____ "Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History". *Word & World* 6, n.º 4 (1986): 420-433.
- Sell, N. A. "The Magnificat as a Model for Ministry: Proclaiming Justice, Shifting Paradigms, Transforming Lives". *Liturgical Ministry* 10, n.º 1 (2001): 31-40.
- Selvidge, Maria J. *Woman. Cult and Miracle Recital: A Redactional Critical Investigation on Mark 5.24-34*. London: Associated University, 1990.

- Shin, In-Cheol y Andries G. van Aarde, "Matthew's and Paul's Inclusive Tendencies: A Comparison", *HTS Theological Studies* 61, n.º 4 (2005): 1-9.
- Shin, In-Cheol. "Women's Stories Implying Aspects of Anti-Judaism with Christological Depiction in Matthew". *HTS Theological Studies* 70, n.º 1 (2014):1-9.
- Sloane, Andrew. *Tamar's Tears: Evangelical Engagements with Feminist Old Testament Hermeneutics*. Eugene, OR: Pickwick, 2012.
- Solnit, Rebecca. *Los hombres me explican cosas*. Trad. de Paula Martín Ponz. Madrid: Capitán Swing, 2016.
- Swidler, Leonard J. *Biblical Affirmations of Woman*. Philadelphia: Westminster, 1979.
- Sydney Park, M. "Inerrancy and Blood: Women and Christology in Leviticus 12 and 15, and Mark 4:21-43". *Presbyterion* 45, n.º 1 (2019): 83-95.
- Tannehill, Robert C. "The Magnificat as Poem". *Journal of Biblical Literature* 93, n.º 2 (1974): 263-275.
- Tarzibachi, Eugenia. "Menstruar también es político". *Bordes* 7, n.º 1 (2018): 35-45.
- Tavard, George H. *Woman in Christian Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1973.
- Tolbert, Mary Ann. "Mark". En *The Women's Bible Commentary*, eds. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 265-268. Louisville, KY: John Knox, 1992.
- Trible, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. London: SCM, 2002.
- Tuggy, Alfred E. ed., *Léxico griego-español del Nuevo Testamento*. El Paso, TX: Mundo Hispano, 1996.

Vidal, María del Mar Maira. “Mujeres en mundos de hombres: ¿existe igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres en el ámbito laboral?”. *Ágora: inteligencia colectiva para la sostenibilidad*. <https://www.agorarsc.org/las-mujeres-en-mundos-de-hombres-existe-igualdad-de-oportunidades-entre-mujeres-y-hombres-en-el-ambito-laboral/>, 01 de octubre de 2016.

_____ “Mujeres en mundos de hombres: la segregación por género y las barreras en el acceso y el mantenimiento de la ocupación de mecánica/o en el subsector de reparación de vehículos a motor”. *Revista del Ministerio de Empleo y Seguridad Social* 116, n.º 11 (2015): 105-134.

Wallace, Daniel. *Gramática griega: sintaxis del Nuevo Testamento*. Trad. de Daniel S. Steffen. Biblioteca teológica vida 13. Miami: Vida, 2011.

Ware, Graham. “Recovering from Biblical Manhood and Womanhood, Pt. 2: John Piper’s Vision”. *Centre Street Baptist Church* (blog). Último acceso 2 de septiembre de 2019, <https://centrestreetbaptistchurch.com/2015/09/03/recovering-from-biblical-manhood-and-womanhood-pt-2-john-pipers-vision/>.

Wilckens, Ulrich. *La carta a los Romanos: Romanos 6-16*. Trad. de Manuel Olasagasti Gaztelumendi, vol. 2. Salamanca: Sígueme, 1992.

Williamson, Lamar. *Mark: Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta: J. Knox, 1983.

Wozna, Antonina María. “Rasgos de la teología feminista en la narrativa de Mary Daly”. *Carthaginensia* 32, n.º 62 (2016): 365-405.