



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 8

**CBX 113 METODOLOGÍA DEL ESTUDIO
BÍBLICO**

Conti, Cristina. “Las invisibles de la Biblia”, “Jesús como clave hermenéutica”, “Hermenéutica de la sospecha”, “Exégesis y hermenéutica”. En *La Biblia desde otras orillas*, 31-61. Guatemala: Editorial Serviprensa, 2018.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

3

Las invisibles de la Biblia

Dios se revela en acontecimientos salvíficos, el mayor de los cuales es la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, quien es Dios hecho carne. La única Palabra de Dios es Jesucristo, el *Lógos* (Palabra) de Dios, como se especifica en Juan 1:1. Por lo tanto, no es apropiado decir que la Biblia es Palabra de Dios, porque según la propia Biblia, solo Cristo es la Palabra de Dios. La Biblia es el testimonio humano de la revelación de Dios. Este testimonio está expresado en los moldes culturales de los escritores. Uno de los temas determinados por esos moldes culturales es el de las mujeres en los escritos bíblicos.

En las sociedades antiguas, las mujeres eran apenas poco más que objetos, y eso necesariamente se refleja en los textos bíblicos. Esto ocurre porque los escribieron varones según la cultura y los intereses de su época y a través de los lentes con los que ellos veían el mundo. Cuando se ponían por escrito los acontecimientos de Dios, las mujeres casi no aparecían en los textos porque, para los escritores varones, ellas carecían de importancia.

Un ejemplo clarísimo es cuando Mateo dice que Jesús multiplicó panes y peces para alimentar una vez a cinco mil

“hombres” y otra vez a cuatro mil. En ambos relatos se usa el término griego *ándres* que significa varones, no *ánthro-poi* que significa seres humanos. Además se especifica: “sin contar las mujeres y los niños” (Mt 14:21 y 15:38). Eso implica que las mujeres y los niños no eran tomados en cuenta, no importaban; los únicos que importaban eran los varones. Con esa discriminación, también nos quitan la posibilidad de saber a cuántas personas alimentó realmente Jesús. ¿Fueron diez mil, fueron quince mil? Solo Dios lo sabe. Así, se ha invisibilizado también una buena parte de lo que Jesús hizo.

El texto y su lenguaje genérico

La forma más común de invisibilización de las mujeres se debe al uso del lenguaje genérico. En la mayoría de los idiomas, el lenguaje genérico usa las formas en masculino para los plurales. Se supone que, si hay mujeres entre las personas que integran esos plurales, ellas estarían incluidas en esas formas masculinas. Pero lo cierto es que esos pronombres, sustantivos y adjetivos masculinos invisibilizan a las mujeres. Es imposible saber si un plural masculino incluye mujeres o solo



varones. Vemos esa invisibilización en nuestros propios idiomas. Basta que haya un solo varón en un salón lleno de mujeres, para que ya se usen plurales masculinos, y se diga “nosotros”, “los presentes”, etc. Muy sabiamente, Elisabeth Schüssler Fiorenza dice que siempre que haya un plural masculino, se debe entender que se trata de varones y mujeres, a menos que se diga lo contrario.

Algunos ejemplos en el relato de Pentecostés, que ocurren también en casi toda la Biblia: (2:1) “todos unánimes juntos”; (2:3) “sobre cada uno de ellos”; (2:4) “todos”; (2:6) “los oía hablar”; (2:7) “todos estos”; (2:11) “los oímos hablar”; (2:15) “estos no están borrachos”; (2:32) “todos nosotros... testigos”; y el peor caso de todos, cuando Pedro inicia su discurso dirigiéndose solo a los hombres “Varones judíos” (2:14), aunque Pedro mismo veía que había mujeres presentes. En todos esos plurales hay también mujeres, invisibilizadas por el lenguaje genérico.

El texto y unos pocos ejemplos de lenguaje inclusivo

Actualmente nos parece que el lenguaje inclusivo es un invento de hace pocas décadas, pero la Biblia a veces trae este lenguaje. Por ejemplo, la cita de Joel en el discurso de Pedro en Pentecostés, es una cita literal del AT. El profeta Joel hablaba en nombre de Dios, y seguramente

quiso dejar en claro que los dones se repartirían por igual a varones y mujeres de todas las clases sociales. Por eso se especifica “hijos e hijas”, “siervos y siervas”. Estos últimos podrían ser no solo asalariados, sino también esclavos y esclavas. Vemos que, al contrario de lo que suelen hacer los seres humanos, Dios no hace acepción de personas.

Otro ejemplo de lenguaje inclusivo está en Santiago 2:15, “si un hermano o una hermana están desnudos y tienen necesidad...”. Santiago era consciente de que la pobreza golpea más a las mujeres que a los varones. Eso ocurre actualmente, incluso en países en los que el Estado tiene proyectos de justicia social. En la antigüedad, cuando las monarquías no se ocupaban de sus súbditos más vulnerables, las mujeres eran las más desprotegidas, especialmente cuando no tenían un varón que cuidara de ellas. Por eso, en toda la Biblia se insiste tanto en cuidar de “las viudas y los huérfanos”, porque eran las personas más desprotegidas de las sociedades antiguas.

El consejo final de Pedro en su discurso de Pentecostés (Hch 2:38-39) usa lenguaje neutro, lo que se puede considerar una forma de lenguaje inclusivo. En 2:39 dice: “para vosotros y vuestros hijos” (*téknois*). El sustantivo neutro *téknon* se aplica tanto a un hijo como a una hija, tal como el inglés *child*. El escritor usa otra forma neutra al hablar de quienes

creyeron y fueron bautizados (2:41): “y se añadieron aquel día como tres mil personas”, en griego *psyjái* (almas).

En Pentecostés había tanto mujeres como varones en el aposento alto. De modo que las mujeres también recibieron el Espíritu Santo, manifestado en ese don de lenguas que permitiría la difusión del evangelio a las poblaciones que hablaban otros idiomas. Así que también las mujeres participaron en la extensión del evangelio a través del mundo.

Mujeres protagonistas

Hay unos pocos relatos en la Biblia que tienen a mujeres como protagonistas, como la historia de las discípulas que descubrieron que Jesús había resucitado, o lo que hicieron Débora y Jael para liberar a su pueblo. Vemos que en realidad esa guerra relatada en el libro de Jueces no la ganaron los hombres sino que la ganaron dos mujeres: una de ellas, Débora, profetisa y jueza (i. e. gobernante), la otra, Jael, una ama de casa, o más exactamente, de tienda, es decir, carpa. Era una tradición tan fuerte que no pudieron evitar incluirla al relatar la historia de la época de los Jueces. Más aún, el cántico de Débora (Jueces 5) es una de las tradiciones más antiguas de toda de Biblia. Lo sabemos por el hebreo arcaico en que se expresa ese cántico, lo cual muestra que se transmitió oralmente durante siglos, antes de

ser incluido en el libro de Jueces. Ante una tradición tan arraigada, no podían transformar a Débora en un juez y profeta varón, porque todo el mundo conocía su nombre y sabía que había sido una jueza y profetisa mujer. Tampoco podían transformar a Jael en un varón porque, en tal caso, tendría que haber estado en la batalla, y porque no era nada lógico que el general Sísara fuera a buscar refugio a la carpa de un varón. Tenían que relatar una historia que todos sabían: quien mató a Sísara había sido una mujer, Jael; y quien guió la batalla, a expreso pedido del general Barak, había sido otra mujer, Débora.

Lo mismo sucede con la historia de las mujeres que testificaron sobre la resurrección. Se trataba de tradiciones tan conocidas que los escritores no pudieron omitirlas. Sin embargo, incluso en los evangelios hay otros relatos donde a las mujeres se les quita protagonismo e importancia, se las pone en un segundo plano... aun en alguno de los relatos de la tumba vacía, en los cuales María Magdalena y las otras mujeres eran las protagonistas indiscutidas. Incluso ese hecho se trató de ocultar en el credo de 1 Corintios 15, donde se muestra a un Jesús que solo se aparece ante varones. Pero la historia de la tumba vacía no se pudo acallar en los evangelios, que surgirían 20 años después, porque era algo que todos sabían en la iglesia de primer siglo.



Las mujeres en la Pascua de resurrección

Las apariciones de Jesús resucitado legitimaban liderazgos. Para los judíos, lo primero era lo más importante, como el valor de las primicias y de los primogénitos. Lo primero tiene valor teológico, es decir, la primera persona a la que Jesús se le presentara resucitado era el líder de la iglesia elegido por Él mismo. Por eso, el credo que transmite Pablo en 1 Corintios 15:3-8 legitima el liderazgo de Pedro.

Los credos son declaraciones doctrinales. También son una forma de legitimación y propaganda. En una cultura en la que las mujeres eran ciudadanas de segunda, y no podían ser testigos, no es extraño que ese credo anterior a los años 50, que fue cuando Pablo escribió esta epístola, presentara solo a varones como testigos de la resurrección. El testimonio de las mujeres va a aparecer recién en los evangelios, escritos en los años 70 en adelante. Los evangelios retoman una tradición que el credo había ocultado.

El texto transmitido por Pablo es un credo, con agregados que él le añadió después, para presentar más testigos e incluirse a sí mismo al final (vv. 6-8). Pero desde los versículos 3b al 5 es un credo. Lo sabemos por la forma poética en que está compuesto. La poesía antigua no tenía rima, se la reconoce por el ritmo y las repeticiones, además del uso de

metáforas o símbolos. Este credo está compuesto con base en la repetición de *katátasgraphás* (según las Escrituras) y al ritmo de sus estrofas. Los credos tienen la función de legitimar, garantizar, incluso evangelizar. Por el contrario, las historias tienen la función de informar, explicar, contar cómo fue algo. Son géneros literarios muy diferentes y, como tales, cada uno tiene sus propias claves de lectura.

La historia vertida por los evangelistas de la aparición del Resucitado a las mujeres es conocida como “la tradición de la tumba vacía”. Seguramente les llegó como una tradición oral, porque las cuatro versiones son ligeramente diferentes. Si hubiera sido una tradición escrita, se notaría por la similitud de vocabulario y estilo, lo cual no ocurre en las versiones de esta tradición en los cuatro evangelios. Es notable, además, que dos de los evangelios, Mateo y Juan, muestran una aparición directa a María Magdalena, sola o con otra mujer. Mateo y Juan son escritos distantes en el tiempo y en el contexto geográfico. Mateo fue escrito alrededor del año 80, cerca de Palestina. Juan es de alrededor del año 100 y de Asia Menor. Ellos tomaron tradiciones orales que se habían mantenido por alrededor de 50 años en la memoria de las comunidades cristianas. Por eso, en el final largo de Marcos, escrito en el siglo III, se dice directamente que Jesús “se apareció primero a María Magdalena”. La iglesia estaba consciente de eso.

La tradición de la tumba vacía, con las mujeres como protagonistas, se transmitió oralmente hasta que los evangelistas escribieron sus historias de Jesús, algo que previamente nunca se había hecho. El género evangelio es una creación del cristianismo. Es un género histórico, pero no se trata de la historia positivista a la que estamos acostumbrados desde el siglo XIX. Es una historia novelada, como era la costumbre en la antigüedad. Pero además, es historia teologizada, algo exclusivo del género evangelio.

Antes de que se escribieran los evangelios, se transmitían las enseñanzas de Jesús de persona a persona, se escribían cartas en que se trataba de sistematizar doctrinalmente esas enseñanzas, pero no se escribió ninguna historia de la vida de Jesús hasta después de la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70. Recién entonces, se escribió el primer evangelio, el de Marcos. Y en los evangelios tenía que mostrarse lo que todos sabían, que las mujeres habían encontrado la tumba vacía, que Cristo se les había aparecido, que María Magdalena había sido la primera. Las mujeres mismas pueden haber guardado muy cuidadosamente esa memoria, enseñándola a sus hijos e hijas para que no se perdiera. Las mujeres tenemos el poder de ser transmisoras de la cultura a las nuevas generaciones.

Si las discípulas no hubieran recibido esa primera aparición de Jesús resucitado,

jamás podrían haber tenido ningún tipo de liderazgo, porque ni se les habría ocurrido pedir semejante privilegio. En aquella cultura, no les habrían dado lugar ni a levantar la mano para hablar. Si las mujeres pudieron disfrutar de algún liderazgo, fue porque Jesús les había dado esa autoridad. Las huellas de ese liderazgo femenino se encuentran en la confesión cristológica de Marta en Juan 11:27, poco antes del milagro de la revivificación de Lázaro. También en la lista de mujeres que aparece en Lucas 8:1-3, que seguían a Jesús y lo servían de sus bienes. Y especialmente en varias instancias de los relatos de la Pasión.

Durante la Pasión y resurrección de Jesucristo, las mujeres fueron las únicas que siempre estuvieron presentes, al contrario de los varones, que estaban escondidos. En los relatos de la Pasión, encontramos varias listas de mujeres. A veces aparece María Magdalena sola, a veces con otras mujeres. En todas las listas de mujeres, María Magdalena siempre está en primer lugar, con la única excepción de la lista de Juan 19:25, donde la madre de Jesús aparece en primer lugar, porque va a ser la protagonista del "Mujer, he ahí tu hijo" del versículo siguiente. En todas las demás listas, de las que estuvieron cerca de la cruz, de las que fueron hasta el sepulcro, de las que volvieron a ungirlo y de las que lo vieron resucitado, la que está invariablemente en primer lugar es María Magdalena. Y lo primero en una lista



siempre es lo más importante. De esas repetidas menciones en primer lugar, podemos deducir que María Magdalena era la principal del grupo de mujeres y que, si había un liderazgo femenino en la iglesia del primer siglo, era ejercido seguramente por ella. El liderazgo de María Magdalena, y la rivalidad de los seguidores de Pedro, está muy claro en los evangelios gnósticos.

En los cuatro evangelios canónicos, las primeras testigos de la resurrección siempre son mujeres. En cambio, los varones no creen en el testimonio de ellas y siguen escondidos, es como si la resurrección les hubiera pasado por encima hasta que Jesús se les aparece en el aposento alto. Pero las mujeres creen incluso sin haberlo visto, al principio solo por la palabra de los ángeles. Así que Jesús se les aparece en primer lugar a ellas, las eligió para ser las primeras testigos de su resurrección, sabiendo lo que eso implicaba: las estaba convirtiendo en las líderes principales del movimiento de Jesús y luego de la iglesia naciente.

Las mujeres en Pentecostés

Los primeros versículos del relato de Hechos, alcanzan para notar cómo las mujeres quedan invisibilizadas. El resto del pasaje sigue la misma línea:

¹ Cuando llegó el día de Pentecostés estaban todos unánimes juntos. ² De repente vino del cielo un estruendo

como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban; ³ y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. ⁴ Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablaran. (RV 95)

¿Cuántas veces hemos leído estos versículos y los que siguen, pensando que quienes recibieron el Espíritu Santo en Pentecostés eran todos varones? Los pronombres y los adjetivos están todos en el género masculino. Sin embargo, basta con ir unos versículos más atrás para saber quiénes se reunían en el aposento alto.

(1:14) “Todos estos perseveraban unánimes en oración y ruego, con las mujeres, y con María, la madre de Jesús, y con sus hermanos.”

La expresión *êsanproskarterúntes* (lit. “estaban perseverando”, que RV traduce como “perseveraban”) está en el tiempo imperfecto del griego, lo cual indica una acción continua –que se extiende o que se repite– en el pasado. Eso significa que este grupo de varones y mujeres perseveraban juntos en la oración día tras día, incluido el día de Pentecostés.

Había mujeres en el aposento alto, y no eran invisibles. Lucas nos da el nombre de una sola de ellas, María la madre de Jesús, pero seguramente entre “las mujeres”

que habla este texto estaban también aquellas que seguían a Jesús y lo “ayudaban con sus bienes” (Lc 8:1-3), entre ellas, María Magdalena. Tal vez también se reunían allí algunas de las “otras mujeres” que no son mencionadas por sus nombres ni en Lucas 8, ni en los relatos de resurrección. Por Marcos 6:3, sabemos que Jesús no solo tenía hermanos, sino también hermanas. Así que probablemente, además de “sus hermanos”, también las hermanas de Jesús se encontraban junto a su madre en el aposento alto. Seguramente también estaba allí María, la esposa de Cleofas, ya que es difícil que ambos se volvieran a Emaús después de la ascensión de Jesús y antes de Pentecostés.

Puesto que el grupo que recibió el Espíritu Santo en Pentecostés incluía mujeres, a las mujeres también se les dijo “a quienes les perdonéis los pecados les serán perdonados y a quienes se los retengáis les serán retenidos”. De hecho, la comunidad entera como tal –no individualmente– recibió el Espíritu Santo y tiene este poder de perdonar y retener pecados. Por intermedio de los varones y mujeres que estaban presentes en Pentecostés, todo el resto de la comunidad cristiana va a tener este poder. En realidad, se trata de declarar el perdón dado por Dios, como lo indica el pasivo divino que se usa al decir “Tus pecados son perdonados”: quien perdona es Dios. Ningún ser humano puede perdonar excepto, a nivel personal, a otro que le

ofendió. Eso es todo. La voz pasiva que se usa al decir “tus pecados son perdonados” es un pasivo divino, que indica que es Dios quien perdona los pecados. El ser humano declara que los pecados están perdonados, porque, al cumplirse los requerimientos de arrepentimiento, confesión y perdón, es evidente que en el cielo ya los pecados han sido perdonados. Lo que hace el ser humano es declarar ese perdón, no es que la iglesia o los discípulos tengan el poder de perdonar o retener los pecados; Dios es quien lo hace. Los cristianos proclaman ese perdón en el nombre de Dios.

Otros ejemplos de invisibilización de las mujeres

En el evangelio de Lucas (2:21-38) encontramos un interesante paralelismo de género con dos ancianos, un varón y una mujer, ambos profetas. Simeón y Ana testifican en el templo cuando María y José vienen a circuncidar a Jesús. Casualmente, o no tanto, lo que dice Simeón está en un precioso himno (vv. 29-32). Sin embargo, no aparece el testimonio de Ana, solo se dice que ella “daba gracias a Dios y hablaba del niño a todos los que esperaban la redención en Jerusalén” (v. 38b).

También tenemos otro caso de invisibilización en la historia de la mujer que cumple un acto profético al ungir a Jesús para su muerte (Mc 14:3-9; Mt 26:6-13). En ambos evangelios, vemos que Jesús dice que este



acto se recordará “en memoria de ella”. Pero no se da su nombre, ni en el evangelio de Marcos ni en el de Mateo, el segundo evangelio que se escribió alrededor del año 80. Y el evangelio de Lucas, escrito años después, no trae esa historia. ¿Qué tipo de memoria de ella se podría hacer si no sabemos ni su nombre? ¿Y por qué ni Marcos ni Mateo la nombran? Vemos hasta qué punto puede llegar la represión del papel de la mujer, en que a pesar de que el texto cita palabras de Jesús, diciendo que el ungimiento se recordará en memoria de ella, su nombre no aparece. Recién a fines del primer siglo, nos enteramos por el evangelio de Juan de que quien ungió a Jesús para su muerte era María de Betania, la hermana de Marta y Lázaro (Jn 12:1-8). Gracias a Juan, podemos hacer memoria de ella usando su nombre.

Cuando en el NT se habla de los discípulos en general, tengamos en cuenta que había discípulos y discípulas. Entre “los discípulos” están ocultas también las mujeres. Así que sin duda, entre los 70 discípulos que Jesús envió a predicar de casa en casa, también había mujeres (Lc 10:1-12). Iban probablemente en parejas, y podían ser dos mujeres, o un hombre y una mujer, o dos hombres. Pero ciertamente había mujeres entre esos 70 que fueron a misionar de casa en casa.

Con respecto a la presencia de mujeres en la última cena, ocurre otro tanto. Las

Constituciones Apostólicas (un escrito del siglo III) dice que las diaconisas no están autorizadas a celebrar la eucaristía, porque en la última cena Jesús les dijo a las mujeres que se retiraran, antes de celebrar la eucaristía solo con los varones. Recurramos nuevamente a la sospecha. Por ese escrito, sabemos que había mujeres en la última cena. Si ese documento, escrito tres siglos después, cuenta algo tan insólito como que Jesús les dijo a las mujeres que salieran antes de compartir el pan y el vino con sus discípulos varones, indudablemente todo el mundo sabía que hubo mujeres en la última cena. El problema es que nos dejamos llevar por lo que vemos en las pinturas que representan ese evento, sin tomar conciencia de que son solamente obras de la imaginación de los pintores, no fotografías de ese momento. Casi todas las pinturas nos presentan una última cena de Jesús con los doce apóstoles y absolutamente nadie más, ni siquiera se ven las personas que servían. Pero no tiene sentido pensar que Jesús iba a celebrar el *Pésaj* solo con los doce. La forma como él actuaba excluye esa posibilidad. Jesús viajaba con una compañía mixta de varones y mujeres, más aún, de mujeres que lo servían de sus bienes (Lc 8:1-3). Ese grupo itinerante de Jesús vivía del dinero de esas mujeres ricas y lo suficientemente independientes como para seguir a Jesús y viajar con el grupo. Eran mujeres como María Magdalena, quien probablemente

era viuda, pues disponía de bienes y se le nombraba, como a los varones, solo por su lugar de origen, Magdala. O como Juana, quien a pesar de ser una mujer casada y de la aristocracia herodiana, gozaba de cierta independencia como para viajar con el Maestro y mantener al grupo con los bienes de su familia. Puesto que Jesús viajaba con discípulos y discípulas es obvio que había también mujeres en la última cena. Y lo podemos saber a ciencia cierta por las Constituciones apostólicas.

Aquila y Priscila eran una pareja de maestros. Pero no se les nombraba como Aquila y Priscila, sino como Priscila y Aquila. Eso muestra que ella era más importante que el marido. En toda la literatura antigua, incluida la Biblia, siempre que hay una lista de dos o más elementos, lo que se nombra primero es lo más importante. Así que Priscila era más conocida como maestra que su esposo Aquila, al punto de que Crisóstomo, en el siglo IV, solamente nombra a Priscila como maestra de Apolos. Cuando Crisóstomo cita Hechos 18:24-26 que dice que a Apolos, quien venía de Alejandría, lo tomaron Priscila y Aquila y le enseñaron las cosas del Señor, solamente aparece Priscila como quien le enseñó. Crisóstomo no era un defensor de la mujer ni mucho menos, por tanto, el texto que él estaba usando seguramente no mencionaba a Aquila. El nombre del esposo se debe haber agregado después,

como para no decir que una mujer sola le estaba enseñando a un hombre que venía de otro país. O que una mujer sola, y no el esposo también, era la única maestra en esa iglesia. El testimonio de Crisóstomo, que solamente nombra a Priscila, es muy significativo. Es un dato a tener en cuenta, cuando después nos dicen que la mujer no puede enseñar a varones. Priscila le enseñaba teología a un hombre que venía nada menos que de Alejandría, uno de los centros culturales más importantes del Mediterráneo.

Entre los saludos que cierran la epístola a los Romanos, en 16:7, Pablo dice: "Saludad a Andrónico y a Junia, mis parientes y compañeros de prisiones. Ellos son muy estimados entre los apóstoles, y además creyeron en Cristo antes que yo." Se trata de una pareja de apóstoles, lo que actualmente conocemos como misioneros. Andrónico y su esposa Junia eran apóstoles que iban a fundar iglesias. En el caso de Junia, la invisibilización llegó al límite del fraude, en el afán de no admitir que una mujer pudiera ser apóstol, no vacilaron en inventarle un nombre masculino, Junias, que sencillamente no existe. Mucho se ha discutido sobre ese nombre, pero actualmente todos los biblistas coinciden en que la compañera de Andrónico era una mujer, seguramente su esposa, y que su nombre era Junia.

Un caso tremendo de invisibilización lo encontramos en la aparición de Jesús

ante los de Emaús (Lc 24:13-35). Siempre se ha pensado que eran dos varones, pero no eran dos varones sino una pareja. Podemos incluso conocer ambos nombres; se trataba de Cleofas y su esposa María. Lucas solo dice que “uno de ellos” se llamaba Cleofas. Sospechosamente, no nombra a su acompañante. Pero podemos saber el nombre de su compañera por un dato que aporta el evangelio de Juan (19:25) al nombrar, entre las mujeres que estaban junto a la cruz, a “María, mujer de Clopás”. En griego, Cleofas (con *eo*) es el mismo nombre que Clopás (con *o* larga), ya que además la *fi* y la *pi* son intercambiables. La Reina-Valera 95 reconoce este hecho y trae Cleofas en ambos textos. Así, en el relato de Emaús encontramos a otra mujer invisibilizada. Sería bueno hacer el ejercicio de volver a leer el pasaje de Emaús imaginando a una pareja y no a dos hombres, como hemos hecho siempre. Es una buena forma de hacer justicia a María, la esposa de Cleofas.

Otro caso para la sospecha lo tenemos en la confesión cristológica: “Tu eres el Cristo”. En el evangelio de Mateo, es Pedro quien lo dice, pero en el evangelio de Juan, quien lo dice es una mujer, Marta, hermana de Lázaro y de María de Betania. Se supone que la iglesia está fundada en la confesión de Pedro, pero se olvidan de la confesión de Marta, porque no les conviene que la iglesia esté fundada sobre la confesión cristológica

de una mujer. Todo es una cuestión de poder. Por eso, quien recibiera la primera aparición de Cristo resucitado era como si Jesús lo nombrara líder natural de la iglesia. Sabemos por los evangelios que la primera que recibió la aparición de Jesús resucitado fue María Magdalena, sola o en compañía de otras mujeres. En el caso de la confesión cristológica –tal como en el credo de 1 Corintios 15– la iglesia prefirió basarse en la confesión de un varón, Pedro, y no en la de una mujer, Marta.

Invisibilización en los medios de comunicación

Viene al caso una anécdota de algo secular. ¿Recuerdan el vuelo 93 que se estrelló en Pennsylvania el 11 de septiembre? Fueron las azafatas, las primeras que descubrieron que los terroristas estaban por secuestrar el avión, pero eso no quedó para la posteridad. Los que dijeron “Let’s roll” fueron varones, porque se dieron ánimo como si se tratara de un partido de rugby. Así, avanzaron sobre los terroristas y salvaron a la zona de Washington que iba a ser el blanco, estrellando el avión contra un campo en Pennsylvania.

Algo similar sucedió con un hombre que abordó un avión con una bomba en el zapato. La que lo descubrió fue una mujer, una azafata latinoamericana. Doblemente discriminada en la sociedad norteamericana, por ser mujer y

además hispana. Así que esta mujer no apareció en ninguno de los noticieros. En su país natal le hicieron homenajes y así se supo en otras partes del mundo, pero en la historia oficial de cómo encontraron a este hombre con la bomba en el zapato, aparecen solo los varones que supuestamente lo “descubrieron”. Esta mujer que lo descubrió era de un grupo étnico que está totalmente marginado y despreciado en EEUU, incluso más discriminado que los afroamericanos. Entramos en la categoría racial de hispanos todos los que somos de América Latina, tengamos el color y la ascendencia que tengamos, es decir, todo el que venga del sur del Río Grande es un hispano y por ende despreciable.

Ese tipo de tratamiento discriminatorio de los grupos minoritarios no solo ocurre con las mujeres, sino que también en la actualidad con muchos otros grupos: étnicos, sociales, de diversidad sexual, discapacitados, en suma, con los que las clases dominantes consideran “diferentes”. La lucha de las mujeres no solamente por nosotras sino que también por todos esos grupos marginados, porque estamos todos en el mismo bote. Al ser marginadas, somos parte de este bote y hermanas de la gente de los otros grupos marginados. No es necesario que seamos pobres, o de una minoría étnica, o discapacitadas, o de la diversidad sexual, o de la clase obrera.

Para solidarizarnos con otros grupos marginados y luchar por sus derechos, no es necesario pertenecer a esos grupos. No importa que no seamos afrodescendientes, porque ellos son discriminados y tenemos que hacer nuestra esa lucha también. Cuando surgen los neonazis con su antisemitismo furioso, tenemos que levantar la voz de protesta y denunciar eso, porque hoy persiguen a los judíos y mañana a nosotras. Hay que luchar por un mundo sin discriminaciones de ningún tipo, porque la nuestra es tal vez la discriminación más visible, puesto que somos más de la mitad de la humanidad, pero hay otros grupos que también son discriminados.

La lucha de las personas oprimidas por las elites dominantes –que son siempre blancos de clase media o clase media-alta y preferentemente del hemisferio norte– es una lucha sola. Las mujeres estamos en el mismo bote con todos los otros grupos discriminados, y es nuestro deber, al mismo tiempo que llevamos adelante nuestra lucha, solidarizarnos con estos grupos para construir un mundo donde no haya discriminación, no solo para nosotras sino para nadie. Para luchar por lo que es justo, solo se necesita ser cristianas y seguir a Cristo.



Conclusión

Jesús visibilizó a las mujeres durante su ministerio y al elegir las nada menos que como testigos de su resurrección, el suceso cumbre de la revelación. Puesto que Jesús hizo visibles a las mujeres en medio de una cultura que las ocultaba, para ser fieles a Jesús, tenemos que hacer visibles a las mujeres en los textos bíblicos, que provienen de aquella cultura.

A las mujeres, nosotras mismas tenemos que hacerlas visibles. En general no aparecen en los relatos, y si aparecen, es en forma muy lateral y casi siempre en relación con algún varón, como lo imponía la cultura de la época. Si aparecen, es porque no se

podieron encubrir cosas que ya se sabían, como lo de Débora, o lo de las mujeres como primeras testigos de la resurrección. En general se ha tendido a invisibilizar a las mujeres, sencillamente porque la sociedad también las invisibilizaba.

Usando la sospecha, tenemos que sacar a la luz todo eso y decir: había mujeres en la última cena; había mujeres en el aposento alto; había mujeres en Pentecostés; entre los 70 había mujeres también; los discípulos eran discípulos y discípulas. No podemos seguir dejando que las mujeres queden ocultas, y que muchos varones piensen que eran solo ellos los que recibían las revelaciones, porque no es así. Y debemos mostrarlo por fidelidad a Jesús.

4

Jesús como clave hermenéutica

En teología y estudios bíblicos, Jesús es la clave hermenéutica por excelencia. Jesús es Dios encarnado como humano, así que todo lo que él enseñó venía obviamente de Dios. Jesús vino al mundo, entre otras cosas, a mostrarnos cómo es Dios y cuál es su voluntad para el mundo y para nosotros. También vino a corregir errores del pasado, como vemos, por ejemplo, en el Sermón del Monte o del Llano según Lucas.

Puesto que Jesús es Dios hecho carne, todo lo que no concuerde con lo que Jesús enseñó, aunque esté en la Biblia no viene de Dios. Tampoco se puede decir que la Biblia sea, o contenga, la Palabra de Dios. Según la misma Biblia, la única Palabra de Dios es Jesucristo, el Logos de Dios (Juan 1:1). La Biblia es el testimonio de la revelación de Dios; no es la revelación misma, y menos aún la Palabra de Dios. Es más, la Biblia misma no dice en ningún lado que sea la Palabra de Dios. Solo el Logos, el Hijo encarnado como humano, es la Palabra de Dios.

Por tanto, la clave hermenéutica para interpretar todo —la vida, el mundo e incluso la Biblia— es Jesucristo, Dios hecho humano. Jesús es el filtro por el cual hemos de pasar todo. Lo que contradiga

o no armonice con Jesucristo es palabra humana, obra de los que escribieron los libros de la Biblia, y como tal, no es normativa para los hijos e hijas de Dios. Lo único normativo es lo que Jesús hizo y dijo. Y Jesús es nuestro modelo para la vida, el modelo de fe y práctica que tenemos que seguir. No es cristiano quien cree serlo, sino solo quien sigue a Cristo.

Las mujeres en las iglesias cristianas

En la mayoría de las iglesias no se sigue mucho a Cristo, menos aún en el tema de los derechos de las mujeres. Las instituciones eclesiales han sido enclaves tradicionalmente patriarcales, al menos desde el siglo IV, no casualmente desde que el emperador Constantino institucionalizó el cristianismo como la religión oficial del imperio. Cuando eso ocurrió, la iglesia institución se organizó según el modelo jerárquico del imperio, con estamentos de varones que dirigían todo en forma crecientemente verticalista. Los poderosos se repartieron los cargos más altos como si se tratara de una organización netamente política, y de política imperial además. Eso dejó afuera de los lugares clave a



todas las personas sin poder, entre ellas a las mujeres, que no solo eran la mitad de la población, sino mucho más de la mitad de la membresía de las iglesias.

Desde el siglo III se venía perfilando la represión de las mujeres, quienes habían ejercido ministerios desde el primer siglo. Eso puede observarse en las obras de muchos teólogos de la época y también en las interpolaciones que se añadieron a algunos textos con la finalidad de terminar con los ministerios de las mujeres. Pueden ver algo de eso en mis artículos sobre 1 Corintios 14:34-35 y 1 Timoteo 2:9-15, cuyos datos están en la bibliografía.

A pesar de que las mujeres siempre han sido la mayor parte de los miembros de todas las iglesias, incluso hasta hoy, su situación ha progresado mucho menos que en la sociedad circundante. Las iglesias siempre resultan ser algo así como el vagón de cola del tren de la historia. Solo se deciden a hacer cambios mucho después de que la sociedad secular los ha efectuado. Con honrosas excepciones, la mayoría de las iglesias ha perdido su don profético, esa capacidad de ver y denunciar las injusticias, tal como lo hacían los profetas bíblicos. Los seguidores de Cristo debían ser sal y luz para el resto del mundo, sin embargo, han terminado siendo una fuerza retrógrada que resiste constantemente los progresos que hace la sociedad en materia de derechos para cualquier grupo vulnerable, no solo para las mujeres.

El problema es que las iglesias suelen medir los cambios sociales con el parámetro de sus dogmas, doctrinas y tradiciones, como si estas fueran revelaciones dadas por Dios. Pero las doctrinas, dogmas y tradiciones son elaboraciones humanas, no revelaciones divinas. La revelación de Dios se da en los acontecimientos y el acontecimiento cumbre de la revelación es Dios mismo encarnado en Jesús de Nazaret. Jesús nos muestra cómo es Dios y cuál es su voluntad. Ninguna tradición, ni dogma –y tampoco ninguna Escritura interpretada a través de las tradiciones– puede estar por encima de lo que Jesús hizo y dijo. Lo único realmente normativo para los cristianos son las enseñanzas de Jesús de Nazaret.

Jesús promovió a todas las personas débiles y despreciadas por la sociedad de su tiempo: los pobres, los enfermos, los marginados, los publicanos y las ramera, los huérfanos y las viudas, los niños y las mujeres. A todos ellos los impulsó a que alcanzaran su plena humanidad. Esa es la voluntad de Dios, que todos los seres humanos puedan ser plenamente humanos... y también plenamente hermanos.

Las mujeres en el judaísmo del primer siglo

La práctica y las enseñanzas de Jesús siempre fueron profundamente contraculturales. Jesús rompió todos los esquemas de la cultura de su época y lugar.

Para tener una idea de la medida en que fue contracultural la práctica de Jesús, debemos conocer la situación de las mujeres judías de su época.

En la cultura judía del primer siglo la opresión de la mujer llegaba a límites difíciles de creer para nosotras hoy. La mujer era una ciudadana de segunda clase, menos que una persona (Jewett, p. 96). Estaba casi confinada al espacio privado de la casa, porque se consideraba que el espacio público era dominio masculino. Si salía, debía estar acompañada por alguien de confianza. Ningún varón que no fuera de la familia la podía acompañar, ni saludar, ni hablar con ella en público. Los rabinos recomendaban que ni siquiera el esposo conversara con ella cuando iban por la calle, porque hacerlo era para él una especie de deshonra (Jeremías, pp. 371-372). Ningún varón podía hablar personalmente con una mujer casada, sino que debía hacerlo por medio del esposo, es decir, hacerle la pregunta al esposo para que este, a su vez, le preguntara a ella. En tal contexto, podemos imaginar el escándalo que debe haber sido que algunas mujeres acompañaran en sus viajes a Jesús y sus discípulos varones (Lc 8:1-3). Seguramente debió ser más escandaloso aún en el caso de Juana, una mujer casada y de clase alta. Se le describe como “mujer de Cusa, un administrador de Herodes”. Por eso fue también que, en el episodio de la

samaritana, los discípulos “se sorprendían de que hablara con una mujer” (Jn 4:27). Ni siquiera parecen haberse percatado de que se trataba de una samaritana, que fuera una mujer ya era suficiente escándalo.

En materia religiosa, las mujeres estaban notablemente marginadas. A pesar de lo que dice Deuteronomio 31:12, se les mantenía apartadas en el Templo y en la sinagoga. Solo podían entrar al patio interior del Templo, reservado a los varones judíos, cuando tenían que ofrecer un sacrificio. En todas las demás ocasiones debían quedarse en el atrio de las mujeres o en el de los gentiles. Pero si estaban menstruando, o dentro de los cuarenta días después de dar a luz un varón (plazo que se extendía al doble, ochenta días, si habían dado a luz una niña), ni siquiera podían entrar en el patio de los gentiles. En la sinagoga estaban separadas de los varones por una reja, o se sentaban en una tribuna, que incluso tenía su propia entrada (Jeremías, pp. 385-386).

Los rabinos fariseos decían que la mujer no fue creada a imagen de Dios, contradiciendo lo que dice explícitamente Génesis 1:26-28. Dicho sea de paso, el apóstol Pablo se adhiere a la opinión de los rabinos en 1 Corintios 11:7. Jesús, sin embargo, había reprobado la tradición de los fariseos, cuando aún estaba en su forma oral (Mc 7:1-13; Mt 15:1-9). Es sorprendente



que sus seguidores hayan seguido tan atados a la tradición rabínica, especialmente con respecto al tema de la mujer.

A las mujeres no se les permitía aprender la Torá o ley de Moisés. El Rabí Eliezer decía: “Es mejor quemar la Ley santa que entregarla a una mujer” y “Quien enseña a su hija la Torá, es como si le enseñara la fornicación”, supuestamente porque haría mal uso de lo aprendido (citado por Boff, p. 112 y Jeremías, p. 384). Si un hombre quería profundizar en el estudio de la Torá, debía separarse de su esposa por un tiempo, porque ella era considerada incapaz de tales empresas y podría distraerlo (Jewett, pp. 96-100). Luego de excluirlas de toda instrucción religiosa, los rabinos todavía acusaban a las mujeres de ser supersticiosas e ignorantes.

Jesús y las mujeres

En ninguna parte de los evangelios vamos a encontrar a Jesús tratando a las mujeres como si fueran inferiores en algún aspecto. Tampoco les pidió jamás que se sujetaran a los varones, ni siquiera a sus propios esposos. Jesús siempre trató a las mujeres como a verdaderos seres humanos. Desafió todas las convenciones de su tiempo al tener mujeres discípulas, que además lo mantenían económicamente (Lc 8:1-3; 24:6-8); al hablar públicamente de teología con mujeres (Mt 15:21-28 par; Jn 4:7-42;

11:20-27); al tocar y sanar a una mujer considerada impura por su flujo de sangre (Mc 5:24-34 par); al dejarse tocar por una pecadora notoria, compararla favorablemente con un respetado fariseo y luego perdonarla, sin que se viera que ella pedía perdón (Lc 7:36-50); al sanar a una mujer encorvada y llamarla “hija de Abraham”, un título reservado a los varones (Lc 13:10-17); al permitir que María de Betania aprendiera teología a sus pies como una discípula más, en lugar de estar en la cocina como les correspondía a las mujeres (Lc 10:38-42). Jesús era un hombre liberado y liberador.

El servicio fue el modelo de Jesús para el ministerio cristiano (Mc 9:35; Mt 20:25-28; 23:8-11; Jn 13:1-15), algo que las mujeres podían entender mejor que los varones. Si estas enseñanzas de Jesús se hubieran respetado, las iglesias no se habrían convertido en instituciones jerárquicas y las mujeres no serían discriminadas dentro de ellas (Radford-Ruether, pp. 81-82).

En algunas enseñanzas de Jesús encontramos sorprendentes paralelismos que son casi una forma de lenguaje inclusivo. Por medio de esos relatos paralelos, Jesús dejaba en claro que él veía a varones y mujeres como iguales. Las parábolas del grano de mostaza y de la levadura muestran respectivamente a Dios como un hombre que siembra y como una mujer que

amasa pan (Lc 13:18-21). En otro par de parábolas, Dios está representado como un pastor que busca su oveja perdida y como una ama de casa que busca su moneda perdida (Lc 15:4-10). Al hablar de su segunda venida, Jesús pone en paralelo a dos varones que trabajan en el campo con dos mujeres que muelen trigo (Mt 24:40-41). Más sorprendente aún que estos paralelos es algo que hace notar Ofelia Ortega: la valoración que en ellos se hace del trabajo de la mujer, poniéndolo a la par del trabajo del varón (Ortega, p. 88). Esto es verdaderamente contracultural porque los trabajos propios de las mujeres estaban tan subvalorados en la sociedad judía como en la nuestra.

Tal vez lo más notable de todo lo que Jesús hizo con respecto a las mujeres sea haberlas constituido en las primeras testigos de su resurrección. En la sociedad judía, las mujeres no podían ser testigos. La razón que se aducía para esta prohibición era que Sara había mentido (Gn 18:15). Como se consideraba que solo los varones eran hijos de Abraham, las mujeres eran vistas como hijas de Sara, como si solo ella las hubiera engendrado. Por extensión, todas las mujeres eran consideradas mentirosas (Jeremías, p. 386), sin embargo, Jesús eligió a mujeres como testigos del acontecimiento fundante de la fe cristiana. El Resucitado les concedió tal honor (junto con la autoridad apostólica que ese honor implicaba) porque

las mujeres siempre estuvieron a su lado, sirviéndole durante su ministerio, solidarizándose con su sufrimiento cerca de la cruz, fijándose dónde lo sepultaban, volviendo al sepulcro para cumplir fielmente con el ritual de embalsamar el cuerpo. A pesar de que la tradición judía consideraba a las mujeres como cobardes, esas discípulas nunca abandonaron a Jesús, ni lo negaron, ni se escondieron, como los discípulos varones. Ellas amaban a Jesús y estaban dispuestas a arriesgar la vida por él. Es que Jesús les había mostrado que Dios no hace diferencias de valor entre varones y mujeres, les había dado la dignidad que la sociedad les negaba, las había hecho plenamente humanas.

Pero eso no es todo. Es bien sabida la importancia de “lo primero” en la cultura judía: los primogénitos y las primicias como apartados para Dios, el hecho de que Cristo fuera el primero en todo (Col 1:15-20). Eso también aplica a los primeros testigos. Ser la primera persona en ver a Jesús resucitado implicaba ser la persona elegida para ser la cabeza de la iglesia naciente. Y Jesús eligió a las mujeres.

La iglesia, sin embargo, prefirió basar su mensaje en el testimonio de varones. Así encontramos que el credo de resurrección que circulaba a mediados del primer siglo, tomado por Pablo en 1 Corintios 15:1-7, omite a las mujeres como testigos de la resurrección. Pero la tradición



que se conoce como la tumba vacía, que presenta el testimonio solo de mujeres, apareció en los evangelios escritos décadas después. Esa tradición era reconocida como verdadera y no podía ser pasada por alto. Pero eso iba tan en contra de las costumbres de la época, que la iglesia hizo todo lo que pudo para acabar con el liderazgo de las mujeres. Para fines del siglo III ya habían logrado reducir a las mujeres nuevamente a la sujeción.

Las cristianas actuales no pretendemos ser las líderes supremas de la iglesia. De todos modos, ya no se puede hablar de iglesia en singular, sino de iglesias en plural. En muchas iglesias protestantes hay mujeres ordenadas al pastorado y algunas de ellas incluso son líderes, profesoras o teólogas escuchadas y respetadas. Sin embargo, en la mayoría de las iglesias las mujeres ni siquiera pueden ejercer los dones que Dios les ha dado, y menos aún acceder al llamado de Dios cuando implica algún liderazgo. Ese derecho a servir libremente a Dios es algo que las cristianas estamos demandando. Somos conscientes de que, como dijo Mary Ann Tolbert, los cambios que se necesitan son tan enormes que solo se lograrán por un lento proceso de erosión, por pequeños cambios, no por grandes revoluciones (Tolbert, p. 120).

En realidad, las mujeres cristianas no estamos reclamando lo que a nosotras se nos

ocurre, ni el lugar que ocupan otros, ni que las iglesias conservadoras nos concedan por fin lo que la sociedad secular ya nos ha dado. Estamos reclamando nuestros derechos como seres humanos, tanto en la sociedad como en las iglesias. Estamos reclamando lo que Jesús mismo nos dio.

Bibliografía

- Leonardo Boff, *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Madrid: Sal Terrae, 1980.
- Cristina Conti, "Infidel es esta palabra. 1 Timoteo 2,9-15": *RIBLA* 37 (2000) 41-56.
- , "En silencio y en su lugar. 1 Corintios 14,34-35": *Alternativas* 16-17 (2000) 59-88.
- Joachim Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid: Cristiandad, 1980.
- Paul K. Jewett, *El hombre como varón y hembra*, Miami: Caribe, 1975.
- Ofelia Ortega, "Mujer y teología (una perspectiva latinoamericana)" *Encuentro y Diálogo A.S.I.T.* 8 (1991).
- Rosemary Radford Ruether, *Mujer nueva, tierra nueva. La liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado*, Buenos Aires: La Aurora, 1977.
- Mary Ann Tolbert, "Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics" *Semeia* 28 (1983).

5

Hermenéutica de la sospecha

En 1965, el filósofo Paul Ricoeur fue el primero en hablar de “la sospecha” como método de análisis (Ricoeur, *Freud*, p. 32). También reconoció a quienes consideraba los antecesores de ese método y, por tanto, “los maestros de la sospecha”: Nietzsche, Marx y Freud. Los llamó así, porque los tres, desde sus propias disciplinas cuestionaron la idea de sujeto, propia de la modernidad, desenmascarando su falsa conciencia. Los tres maestros de la sospecha buscaron superar esa falsa conciencia por medio de la hermenéutica, una interpretación de la realidad que lleve a una toma de conciencia. Dice Ricoeur, “Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica” (Ricoeur, *H. y psicoanálisis*, p. 60).

El colonialismo cultural y la sospecha

Las teologías feminista, latinoamericana, de la negritud, de la liberación, etc., están consideradas como teologías de genitivo o contextuales, no teologías propiamente dichas. Se considera Teología

solo a la europea o la de EEUU. La producción teológica de esos lugares tiene la pretensión de ser *objetiva*. No se le identifica como teología alemana, o inglesa, o norteamericana, sino teología a secas. Y lo mismo vale para todas las otras disciplinas del conocimiento. Los países centrales pretenden tener el monopolio del conocimiento.

La producción del conocimiento está monopolizada por cinco países: Alemania, Gran Bretaña, Francia, Rusia y EEUU. Solo el 12% de la población mundial se arroga el derecho de representar a la humanidad en su conjunto (Grosfoguel). En el seminario nos hacían una broma: “La buena teología se produce en Alemania, se traduce y se simplifica en Gran Bretaña y se arruina por completo en los EEUU”.

La elección de los temas a investigar, la aproximación a dichos temas, la interpretación de los datos y de los resultados, todo se hace bajo un criterio de universalizar los valores de una cultura construida por varones y que defiende el dominio masculino. Las maneras de nombrar, definir y clasificar tienen la función ideológica de explicar la realidad de acuerdo a los intereses del poder. Dentro



de ese sistema, al impedir o dificultar el acceso de las mujeres a la producción cultural, se consiguió que la vida y las mujeres fueran definidas por los varones según sus intereses (Nuria Varela).

La filosofía de la sospecha es una forma de acercarse al conocimiento y a las verdades bien establecidas. Las tradiciones y saberes heredados estaban ideados para perpetuar la dominación patriarcal. Por eso, el feminismo procedió a deconstruirlos. La sospecha es un acercamiento que desconfía de los saberes que son parte de lo que se conoce como sentido común (Nuria Varela).

Feminismo y posmodernidad

La posmodernidad y el feminismo rechazan el pensamiento “binario”, ese que interpreta al mundo basándose en oposiciones. Jacques Derrida lo llama “la metafísica de lo binario”. Descomponer todo en dos elementos enfrentados es una práctica profundamente ideológica y discriminatoria, porque uno de los dos elementos estará siempre subordinado al otro (Zubiarurre Wagner, p. 85).

La posmodernidad pone en evidencia lo artificial de los grandes relatos que pretenden ser totalizadores. En cambio, recurre a la diversidad, la multiplicidad de experiencias y los pequeños relatos. Se buscan nuevos paradigmas que no se fundamenten en tradiciones. Lo que

siempre ha sido visto como verdades universales, en realidad son verdades parciales, mediadas por el intérprete y condicionadas por la historia, la cultura y la época. La posmodernidad puede ser liberadora para las mujeres.

Si admitimos que los demás pueden tener sus propias interpretaciones y opiniones, el fanatismo se queda sin bases y termina por desaparecer. La posmodernidad debería ser el fin de los fundamentalismos. Por eso es que los fundamentalistas están tan desesperados, rechazando tajantemente la relatividad del conocimiento y todos los postulados de la posmodernidad.

La sospecha como método

Desde que Heidegger planteó el concepto de precomprensión ya no se puede aceptar ninguna pretensión de objetividad. La objetividad es imposible, ya que todo lo que entendemos, leemos, escribimos o producimos está mediado —y determinado— por nuestra precomprensión. Por eso debemos analizar todo usando la sospecha como método.

Tenemos que ir hilando fino. Tratar de descubrir en los textos bíblicos lo que dicen, lo que no dicen, lo que ocultan y por qué lo ocultan, y usar la sospecha constantemente. No podemos cansarnos de recalcar la necesidad de usar la sospecha como método. Tenemos que recurrir a la sospecha

al enfrentar los textos bíblicos, porque están teñidos de ideología. Están marcados por el patriarcalismo propio de la sociedad de la época en la que fueron escritos.

Hay que sospechar de todo: ideología, sociología, hermenéutica:

La sospecha ideológica implica analizar cuál es la ideología que sirve de marco de referencia, de qué signo es esa ideología. Ver si hay estereotipos, cómo se presentan las identidades de varones y mujeres. Si se contempla algún tipo de diversidad. Cómo es la teología del autor. Si el texto es contracultural, o va de acuerdo a la cultura de su tiempo y lugar.

La sospecha sociológica analiza cómo es la sociedad que se describe y cuáles son las relaciones de poder, de género, étnicas, de clase, etc.

La sospecha hermenéutica consiste en ver si el tema se ha interpretado a través de tradiciones. Hay que poner bajo sospecha todas las tradiciones. También leer entre líneas, ver lo que el texto muestra u oculta y por qué. Buscar si hay algún potencial de liberación, de igualdad, o si todo es irremediablemente jerárquico.

Jacques Derrida acuñó el concepto de “deconstrucción”, basado en el concepto heideggeriano de “Destruktion”. En *Ser y tiempo*, Heidegger había dicho que la Destruktion es el momento que precede a toda nueva fundación. Consiste en la

instancia muy positiva de moverse hacia adelante y dejar atrás lo anterior (citado por Ricoeur, H, y *psicoanálisis*, p. 60). En forma similar, la deconstrucción derridiana devela los procesos históricos que han llevado a la construcción de un concepto por medio de acumulaciones de sentido. Los conceptos son históricos y relativos, es decir, su significado varía en diferentes épocas. La deconstrucción es inmensamente útil para la teología feminista, ya que permite decodificar lo que se analiza, con el fin de revelar lo que es circunstancial y anular así su carácter de verdad absoluta.

La verdad absoluta no está al alcance de los seres humanos. Seguramente debe existir, pero creo que solo puede ser patrimonio de Dios. Como seres humanos, nuestra precomprensión solo nos permite alcanzar verdades relativas, porque inevitablemente estarán determinadas por la precomprensión de cada persona.

Elisabeth Schüssler Fiorenza dice que la tarea de la hermenéutica de la sospecha es poner en evidencia los aspectos patriarcales y opresores de la Biblia. Hay que descubrir el lenguaje opresor del sexismo, del racismo, de la explotación, del colonialismo, del militarismo y del clasismo. “La interpretación de la sospecha tiene que llamar al lenguaje del odio por su nombre y no hacer de él un misterio o justificarlo hábilmente” (Schüssler Fiorenza, *La voluntad*, p. 156).



Aplicación de la sospecha a un texto polémico, 1 Corintios 14:34-35

A la luz de la misma epístola, 1 Corintios 11, es evidente que las mujeres dirigían la oración y profetizaban. Por tanto, no hay fundamentos para afirmar que las mujeres no pueden hablar en la iglesia. ¿Cómo dirigían la oración, por señas? ¿Cómo profetizaban, susurrando? Es evidente que las mujeres hablaban y participaban en las reuniones y cultos de las iglesias del tiempo de Pablo. Y más aún, es evidente que aún hablaban cuando añadieron ese texto a principios del siglo III. ¿Para qué decir que tienen que callarse, si ya estaban calladas? Cuando Tertuliano en esa misma época dice que las mujeres no debían predicar, que lo que tenían que hacer era simplemente orar, puesto que la mujer no estaba destinada a hablar en la iglesia, ni a evangelizar, sino solamente a orar en silencio. Y agrega que ni se les ocurriera la posibilidad de bautizar o de siquiera mencionar el oficio sacerdotal. Todo lo cual indica que las mujeres hablaban, profetizaban y bautizaban, las viudas y las diaconisas eran cargos reconocidos. Tertuliano estaba tratando de acabar con algo que realmente estaba ocurriendo. En caso contrario, ¿para qué escribir en contra de eso?

No olvidemos que los textos prescriptivos son una construcción de la realidad. No son la realidad misma sino lo que el

autor del texto quería que fuera esa realidad. Si lo que al autor no le gusta no estuviera ocurriendo, no tendría necesidad de prescribir nada. Si está tratando de prohibir algo, es porque eso está ocurriendo. Así que de esos textos podemos deducir que, al menos hasta el siglo III, las mujeres bautizaban, tenían autoridad, hablaban en la iglesia, oraban, profetizaban y enseñaban. Justamente todo lo que se les está tratando de prohibir.

Bibliografía

- Ramón Grosfoguel, "La descolonización del conocimiento": *Formas-Otras*, Barcelona: Fundación CIDOB, 2011.
- Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno, 1999.
- , *Hermenéutica y psicoanálisis*, Buenos Aires, La Aurora, 1975.
- Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Buenos Aires: Lumen-ISEDET, 2003.
- , "La voluntad para elegir o para rechazar: continuando nuestro trabajo crítico" en Letty M. Russell (ed.), *Interpretación feminista de la Biblia*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.
- Nuria Varela, "Filosofía de la sospecha", <https://nuriavarela.com/la-filosofia-de-la-sospecha/>
- María Teresa Zubiaurre Wagner, "Feminismo y posmodernidad", *Anuario de Letras Modernas*, vol. 7 (1995-1996).

6 Exégesis y hermenéutica

Existen dos aproximaciones básicas al texto bíblico: la devocional y la científica. Y dos ámbitos en los que respectivamente se desarrollan: la vida espiritual y la académica. Es un error común confundir las aproximaciones y los ámbitos. Así nos enfrascamos en discusiones interminables, simplemente por no saber distinguir entre dos cosas tan diferentes.

En el ámbito de las teologías contextuales, como la teología de la liberación y la teología feminista, entre otras, surgió hace algunos años una supuesta oposición entre la exégesis académica y la lectura hermenéutica. Pero en realidad, se necesita la convergencia de las dos. Cada aproximación tiene su lugar.

Los métodos histórico-críticos iluminan el “detrás” del texto, su significado para el autor y los primeros lectores. Los métodos sincrónicos analizan los mecanismos internos del texto, es decir, como el texto produce sentido por su forma y estructura. La hermenéutica es indispensable para hacer que el texto nos hable a nosotros hoy, para revelar el “delante” del texto.

Todo ayuda para conseguir una mejor comprensión del texto. Sin embargo,

debemos enfocarnos en las herramientas que son más adecuadas para el texto que estamos estudiando. Algunas pueden resultar inadecuadas o poco fructíferas para el texto en cuestión. Y por supuesto, en la hermenéutica feminista y en todas las hermenéuticas contextuales, la experiencia debe ser el punto de partida y el centro del trabajo. Los métodos son solo herramientas.

La sospecha es esencial en cada paso de la exégesis y en la hermenéutica, ya que las ideologías lo permean todo, nuestra propia precomprensión influye en nuestro estudio y la objetividad es imposible de lograr. Así que hemos de analizar con la sospecha no solo los datos y los métodos que usamos, sino también las interpretaciones previas y el texto mismo.

Pasos de la exégesis

En todos los pasos de la exégesis y la posterior hermenéutica debemos usar la sospecha metodológica. Incluso aplicamos la sospecha a nuestra elección del texto. ¿Por qué ese texto y no otro? ¿Por qué despierta nuestro interés? En este



punto, también ponemos bajo sospecha nuestra propia precomprensión.

Para entender los “lentes” del escritor del texto, usamos los métodos histórico-críticos (MHC) y todas las aproximaciones de otras disciplinas que nos resulten útiles para el texto que estamos analizando. Todo ayuda para descubrir el “detrás del texto”, la “prehistoria del texto”, es decir, aproximarnos a lo que fue el sentido del texto para el escritor y sus primeros destinatarios.

Los métodos histórico-críticos propiamente dichos son cinco y deben aplicarse en este orden:

Crítica textual: hace un análisis comparativo de los diferentes manuscritos para encontrar, entre todas las variantes textuales, cuál es el texto más fiel al original. Los textos originales se han perdido, solo tenemos copias de copias, en las que se han deslizado los errores de cada copista o las interpolaciones, maliciosas o inadvertidas, de cada familia de copias. Otra función de la crítica textual es ver la evolución de algunos temas con base en las variantes textuales y a las citas del texto hechas por los teólogos de los primeros siglos.

El trabajo comparativo de los manuscritos ya está realizado por equipos de expertos en crítica textual que han producido textos críticos con base en los

nuevos manuscritos que se van descubriendo. Todas las variantes textuales aparecen a pie de página en el aparato crítico, que se puede consultar para conocer los criterios que llevaron al equipo a preferir una variante sobre otras muchas. En general, el criterio es preferir los manuscritos más antiguos, llamados “tempranos”, por estar más cerca de los originales perdidos. Pero también hay otros criterios, como lo confiable de determinadas familias de manuscritos, es decir, las copias que se hacen a partir de copias confiables anteriores.

Para el Antiguo Testamento se usa la *Stuttgartensia*, basada en manuscritos del siglo X dC. No hay problema en que los manuscritos del AT sean tan tardíos, ya que los copistas judíos eran sumamente cuidadosos al hacer sus copias. De todos modos, no disponemos de manuscritos antiguos del AT, con excepción de algunos de Qumrán. Pero estos manuscritos, anteriores al siglo I dC, son casi idénticos al del siglo X, lo cual demuestra el extremo cuidado con que trabajaban los copistas judíos.

Con el Nuevo Testamento es otra historia. Los copistas trabajaban sin mucho cuidado, saltándose líneas, colocando dentro del texto anotaciones encontradas al margen, e incluso agregando o quitando textos según las órdenes del obispo que encargaba la copia. La crítica textual del

NT es todo un tema, muy interesante, por cierto. Para hacerla se usa el texto crítico Nestle-Aland, que se publica con el nombre de *Novum Testamentum Graece* (NTG) seguido por el número de la edición en forma de superíndice. El más actual es el NTG. También se puede usar el Greek New Testament (GNT) publicado por Sociedades Bíblicas, pero el aparato crítico trae solo lo más importante, por lo cual resulta muy incompleto para hacer una buena comparación de las variantes.

La aplicación de este método de análisis exige un buen manejo de los idiomas bíblicos: hebreo y algo de arameo para el Antiguo Testamento, y griego para el Nuevo Testamento. Quienes no manejen los idiomas bíblicos no van a poder hacer crítica textual. A causa de eso, su exégesis tendrá esa inevitable carencia. Solo les quedan dos posibilidades: consultar a alguien que maneje las lenguas bíblicas y sepa usar el aparato crítico, o confiar en buenas traducciones de las Escrituras a su propio idioma. En español, la mejor es la Biblia de Jerusalén, seguida por Bover Cantera, Levoratti o Reina Valera 95.

Crítica literaria: analiza cuáles son los límites del texto que vamos a estudiar, es decir, dónde empieza y dónde termina el pasaje. Luego estudia la forma del texto: su expresión, su vocabulario, su coherencia y armonía interna, o sus discontinuidades y fracturas. De allí se

deduce si el autor usó una o más fuentes. Por último, se analizan las relaciones del texto con otros textos paralelos o relacionados con él, en qué se parecen, en qué difieren, qué cosas se agregan y cuáles se omiten. Esto nos ayuda a ver cuáles son algunas de las ideas del autor, a entender mejor sus “lentes”.

Como se nos enseña en el primer año de cualquier seminario, “un texto fuera de contexto es un pretexto”. Y ese dicho se refiere exclusivamente al contexto literario, no al contexto de la época, como muchos erróneamente creen. Es una pésima costumbre usar textos fuera del contexto del pasaje en que se encuentran. El pasaje entero determina la interpretación de cada una de sus partes. Si se usan versículos aislados, se le hace decir a la Biblia lo que en realidad no dice, y muchas veces, lo contrario a lo que dice. Hay que considerar siempre el pasaje entero, de comienzo a fin. Por eso es tan importante delimitar correctamente el pasaje y leerlo con cuidado, para ver si esos versículos que se citan habitualmente en realidad hablan de lo que la gente cree, o hablan de otras cosas.

Existen cuatro claves muy sencillas para delimitar un texto, es decir, para descubrir su principio y final. Hay que buscar dónde ocurre alguno de cuatro tipos de cambio: 1) cambio de personajes; 2) cambio de lugar; 3) cambio de tiempo;



y 4) cambio de tema. Al ir leyendo el capítulo, veremos dónde ocurre alguno de esos cambios. Allí es donde comienza el pasaje. Luego continuamos leyendo hasta encontrar dónde está el final del pasaje, recién entonces es válido ver los versículos que nos interesan a la luz de todo el pasaje. Descubriremos que mucho de lo que nos han enseñado, no tiene ninguna base bíblica, sencillamente porque se sacó un texto de su contexto para usarlo como un pretexto.

Al analizar la coherencia y la armonía interna de un pasaje, puede ser que encontremos pequeños saltos o fracturas, cambios de vocabulario o de expresión. Eso puede indicar que el escritor uso más de una fuente para elaborar su escrito. Entonces pasamos a investigar de dónde vino esa fuente distinta, si coincide con otras fuentes conocidas. Podemos llegar a descubrir relaciones con otros textos del mismo autor o de otros autores, e incluso de diferentes partes de la Biblia.

La crítica literaria también estudia la cuestión del escritor del texto. Es frecuente que, por cuestiones piadosas, la tradición haya tratado de adjudicar los libros de la Biblia a personajes conocidos. Los antiguos tendían a confundir autoría con autoridad. Pero la autoridad de un libro de la Biblia está dada por su inclusión en el canon, no porque el autor fuera famoso o apareciera en otras

partes de la Biblia. Al analizar las fuentes, el vocabulario y el estilo, además del contexto histórico que se describe en la obra, podremos constatar si esa autoría asignada por la tradición es correcta o no. También en esto nos llevaremos muchas sorpresas.

Crítica de géneros y formas: identifica a qué género literario pertenece el texto que estamos estudiando, qué formas y fórmulas literarias encontramos en él. Eso nos permite leer el texto según sus propios códigos. Cada género y forma literaria tiene sus propios códigos de lectura. No es lo mismo el género sapiencial que el histórico, o el profético que el apocalíptico.

En los círculos religiosos conservadores es habitual leer toda la Biblia en clave histórica. Eso es un grave error, porque muy poco de la Biblia es realmente histórico. Para empezar, actualmente consideramos historia solo a la historia positivista, que describe hechos concretos y comprobables. Pero el positivismo es una filosofía del siglo XIX. En la antigüedad, la historia era novelada, narrada en formas heroicas, y fuertemente marcada por cuestiones ideológicas o religiosas. También estaba matizada con largos discursos en los que se exponía el pensamiento del personaje histórico. Pero obviamente, a menos que uno de los oyentes hubiera estado tomando notas



taquigráficas, esas no eran palabras del personaje, sino del autor del libro histórico. Eso mismo pasa incluso en los libros históricos de la Biblia, como la historiografía deuteronomica o los evangelios. La Biblia no es un libro de historia ni de ciencia, es un libro teológico.

Crítica de las tradiciones: busca los elementos de la tradición a los que el texto alude. Esas tradiciones se investigan luego en el resto de las Escrituras, para ver cuándo aparecieron y cómo han evolucionado hasta la etapa a la que pertenece el texto. Hay que tener en cuenta que las tradiciones eran fácilmente identificables para los primeros lectores, que entendían inmediatamente a qué se refería el texto. Para nosotros, tan lejanos en el tiempo y la cultura, esas tradiciones no se manifiestan con tanta claridad, por lo cual tenemos que identificarlas y estudiar su evolución.

Para hacer el análisis de las tradiciones se usan principalmente las concordancias y los diccionarios bíblicos, donde buscaremos y seguiremos la evolución de las palabras clave de esa tradición. También podemos recurrir después a los comentarios bíblicos elaborados por eruditos reconocidos, como los especialistas en el libro o epístola donde está nuestro texto, o los comentarios eruditos como Anchor Bible o el Comentario San Jerónimo. Debemos saber que, en

materia de exégesis, no importa a qué iglesia pertenecen los exégetas. La exégesis es una tarea científica, en la que no entran las diferencias doctrinales, o no deberían entrar. Por eso es tan importante asegurarnos de que los comentarios bíblicos que usamos no respondan a iglesias muy conservadoras, porque las producciones de tales iglesias tienden a ser más apologéticas que académicas.

Crítica de la redacción: investiga cuál fue la intención del redactor final del libro al que pertenece el texto. Muchas veces, los libros de la Biblia tienen más de un autor y además un redactor final, que fue quien le dio al escrito su forma canónica. También se observa cuál es el contexto literario de ese texto: qué hay antes, qué viene después y de qué trata todo el capítulo. Luego se intenta ver por qué se incluyó ese texto en el libro, por qué se lo colocó donde está y no en otro lado. Todo este análisis nos permite descubrir el **propósito teológico** del autor.

Hasta aquí los métodos histórico-críticos propiamente dichos. Pero para estudiar el “detrás” del texto, también son útiles otras aproximaciones que apuntan a develar el contexto sociocultural al que se refiere el texto. Esas aproximaciones son el análisis sociológico o sociopolítico, la antropología cultural, la arqueología, la historia y otras disciplinas que arrojen luz sobre el “detrás” del texto.



El **análisis sociológico** estudia el contexto sociopolítico de la época que se describe en el texto que estamos analizando. Para eso utiliza los métodos de la sociología y los análisis sociopolíticos. Investiga cómo era esa sociedad, qué tipo de organización política regía en ese momento, cómo eran las relaciones de poder político y económico, y otras cuestiones que nos ayuden a entender cómo se organizaba esa sociedad. De esa forma, conoceremos mejor los referentes del texto, lo cual nos ayudará a entender mejor el texto mismo.

La **antropología cultural** se ha estado aplicando a los estudios de la Biblia desde hace unas pocas décadas, pero ha resultado muy útil para descubrir datos que siempre se habían pasado por alto en la exégesis. Como toda antropología se basa en modelos de análisis de determinados tiempos y lugares. En el caso de la Biblia se le ha aplicado más al NT que al AT, tal vez porque el lugar geográfico y el tiempo de referencia del NT es más acotado. Todo ocurre en el Mediterráneo del primer siglo.

En cuanto a la arqueología y a la historia, se les va a usar en la medida en que sean necesarias para iluminar datos del texto que tengan que ver con esas disciplinas. Hasta aquí tenemos los métodos que analizan el “detrás” del texto. Estos métodos

parten del texto y vuelven a él después de haber pasado por dicho análisis.

Métodos sincrónicos

Hay una serie de métodos que analizan el texto en sí, en forma sincrónica, sin tener en cuenta el contexto de producción ni nuestro contexto. Son métodos sincrónicos porque no atraviesan el tiempo como los métodos histórico-críticos y los otros que hemos visto, que se remiten al pasado para estudiar el “detrás” del texto. No todos los exégetas los usan, pero estos métodos sincrónicos nos permiten descubrir cosas interesantes que no salen a la luz con otras aproximaciones. Estos métodos analizan el texto tal cual está, para ver cómo funciona, cómo hace sentido y cómo logra transmitir lo que dice. Los métodos sincrónicos son la semiótica, la retórica, la narratología y otros que analizan el texto en sí.

La **semiótica** analiza la forma en que el texto funciona internamente, cómo es que produce sentido. Para eso se buscan las **estructuras**, los **ejes de sentido**, las **relaciones** entre sus elementos, hasta terminar hallando la **oposición fundamental** sobre la que el texto está armado. En eso consistiría un análisis semiótico completo, pero muchas veces encontraremos que alcanza con develar las estructuras para descubrir qué es lo que el autor quería decir.

En la literatura semítica son habituales las estructuras circulares, en donde lo más importante está en el medio, no al final. En nuestra forma de pensar y argumentar la conclusión y lo más importante que queremos transmitir está al final. Esta es la forma en que fluye el pensamiento griego, que es el que ha influido en todo occidente. En cambio, en las culturas semíticas y otras del cercano oriente, el pensamiento fluye en forma circular. La conclusión o lo más importante está en el centro, y la segunda parte de la argumentación se desarrolla en forma inversa a partir de ese centro. Se trata de una estructura que tiene la forma típica AB X BA, siendo X el centro. Esta estructura se puede extender a la cantidad de elementos que sean necesarios. Es como una extensión del paralelismo, una forma que también es muy usada en las culturas semíticas, como lo vemos en Proverbios. De los paralelismos probablemente surgieron tanto el pensamiento circular como este tipo de estructuras.

Estas estructuras circulares nos permiten conocer cuál es la idea principal de un texto y cómo influye luego en los pasos de lo que surge. Pero también son muy útiles para descubrir interpolaciones. En general, se sospecha que si unos versículos interrumpen el fluir natural de una argumentación, es probable, aunque no totalmente seguro, que estemos ante

una interpolación. Pero si esos versículos no encajan dentro de una estructura semiótica evidente, podemos estar seguros de que han sido interpolados posteriormente. Es una prueba definitoria.

La convergencia de métodos

El interés por llegar a conclusiones hermenéuticas liberadoras no debe impedirnos ver la necesidad de pasar primero por una exégesis científica y rigurosa del texto. Solo así evitaremos el error de hacerle decir al texto lo que se nos antoje. Todos los textos tienen mensajes que hay que descubrir mediante el uso de todas las herramientas exegéticas necesarias. Recién después de esa tarea, podemos analizar ese mensaje hermenéuticamente, es decir leerlo y aplicarlo a nuestro presente desde una perspectiva liberadora. Es decir, primero hay que estudiar el “detrás del texto”, y luego pasar al “delante del texto”. Un trabajo exegético serio y riguroso dará más peso a nuestras conclusiones hermenéuticas. La convergencia de métodos es pues un requisito indispensable para una buena hermenéutica.

Como dice Schüssler Fiorenza, la clave de un buen método de interpretación bíblica es que sea *adecuado* a los métodos histórico-críticos contemporáneos y apropiado a la lucha de los oprimidos por su liberación (Schüssler Fiorenza, *Bread*, 49).



La danza de la hermenéutica feminista

Schüssler Fiorenza mostraba, en dos trabajos publicados en 1984 (*Bread Not Stone; Emerging Issues*), cuatro aproximaciones básicas a los textos bíblicos: 1) hermenéutica de la sospecha, que es necesaria a causa del androcentrismo de los textos y de las interpretaciones tradicionales; 2) hermenéutica de la proclamación, que juzga el uso de los textos proclamados como Palabra de Dios; 3) hermenéutica de la memoria, que busca recobrar el lugar de las mujeres en las tradiciones bíblicas; y 4) hermenéutica de la imaginación y ritualización para que, al recrear el texto y expresarlo en rituales, las mujeres de ahora puedan experimentar las vivencias de las mujeres de la Biblia.

En un libro suyo escrito posteriormente (*Pero ella dijo*, pp. 79-83) y también en las Catedras Carnahan, una serie de conferencias dadas en 1996 en Buenos Aires (*En la senda de Sofía* p. 89), Schüssler Fiorenza amplía esas aproximaciones en lo que ella llama “la danza de la interpretación”. Primero, los movimientos de esa “danza” se contextualizan con un necesario proceso de “concientización”, para reconocer las opresiones de la sociedad, la cultura y la religión. Se crea así una conciencia crítica cuyo objetivo es llevar a una praxis de solidaridad y a un

compromiso con la lucha feminista por los derechos y la equidad. El segundo paso es analizar las estructuras de opresión en las iglesias y la sociedad. Estos dos primeros pasos nos dan el marco para la danza que comienza con la hermenéutica de la sospecha.

De modo que, los seis pasos de la danza de la hermenéutica feminista serían entonces los siguientes: 1) concientización; 2) opresión; 3) sospecha; 4) proclamación; 5) memoria; y 6) imaginación y ritualización. Los dos primeros pasos hay que hacerlos antes, porque de ellos depende la realización adecuada de los otros cuatro. Estos cuatro pasos finales constituyen la verdadera danza, en la que se puede pasar de un paso a otro libremente. Se trata de una “danza” porque estos cuatro pasos no se ejecutan de una manera lineal, sino que se pasa libremente de uno a otro y se repiten una y otra vez como en una verdadera danza.

La tarea de la hermenéutica de la sospecha es descubrir y denunciar los elementos patriarcales y opresores que aparecen en la Biblia. Pero, como dice Schüssler Fiorenza, no hay que limitarse solo a los textos bíblicos y sus interpretaciones tradicionales, sino también a las mismas interpretaciones feministas (Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, p. 79).

De la sospecha podemos pasar a otro de los pasos de la “danza”, la evaluación

crítica y proclamación. En este paso, se evalúan los datos de la sospecha. Teniendo en cuenta que los textos opresores presentan a Dios como opresor, tenemos que decidir si podemos proclamar esos textos como palabra de Dios o como palabra de hombres. Por su parte, el paso de la hermenéutica de la memoria, nos permite reconstruir la historia del cristianismo primitivo como la de un discipulado de iguales. Algo de eso hemos visto en el capítulo de Jesús como clave hermenéutica. El paso siguiente es el de la imaginación creativa y ritualización, que nos permite imaginar un mundo diferente, recrear el texto de una forma liberadora y expresarlo en liturgias, dramatizaciones, pinturas u otros medios.

La danza de la hermenéutica feminista es un proceso enriquecedor, que nos permite aplicar los textos a nuestra realidad de una forma creativa y llena de significación para nuestras vidas.

Bibliografía

François Bovon, Grégoire Rouiller (eds.), *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura (Génesis 22 y Lucas 15)*, Buenos Aires, La Aurora, 1978.

René Krüger, Severino Croatto, Néstor Míguez, *Métodos exegéticos*, EDUCAB, 1994.

Ediberto López, *Para que comprendiesen las Escrituras: Introducción a los Métodos Exegéticos*, Puerto Rico: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 2003.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread, Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston: Beacon, 1984.

-----, *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Buenos Aires: Lumen-ISEDET, 2003.

-----, "Emerging Issues in Feminist Biblical Interpretation", en Judith Weidman (ed.), *Christian Feminism: Visions of a New Humanity*, San Francisco: Harper & Row, 1984.

-----, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Madrid: Trotta, 1996.