



Invisibilización de las mujeres en la Biblia: relatos, autorías, recepciones*

Lucía Riba^a

Universidad Católica de Córdoba, Argentina

<https://orcid.org/0000-0003-1156-8008>

RECIBIDO: 23-08-18. APROBADO: 02-05-19

RESUMEN: La invisibilización de personas que quedan sin palabra, sin rostros, sin historia, sin la posibilidad de ser y manifestarse como sujetos, ha sido estudiada frecuentemente por las teólogas feministas, quienes destacan que –en la mayoría de casos– las invisibilizadas son las mujeres por el solo hecho de ser mujeres. El presente artículo analiza cómo se plasma este proceso en la Biblia, desde distintos puntos de vista: la invisibilización de las mujeres en los relatos históricos; la invisibilización de autorías de mujeres; la invisibilización en las recepciones, dada una hermenéutica androcéntrica-patriarcal. Y señala que en los textos de autorías femeninas se visualizan gestos y actitudes alternativas que favorecen la construcción de espacios de paz y de vida plena.

PALABRAS CLAVE: Invisibilización; hermenéutica feminista; autorías femeninas; mujeres en la Biblia; Biblia y mujer.

Invisibilization of Women in the Bible: Stories, Authorships, Receptions

ABSTRACT: The invisibilization of people who have been deprived of their voices, their faces or the possibility of being and expressing themselves as subjects, has frequently been studied by feminist theologians. They emphasize that, in most cases, women are rendered invisible just because they are women. This article analyzes how this process is reflected on the Bible from different points of view: the invisibility of women in historical narration, the invisibility of women's authorship, the invisibility in the reception, due to an androcentric patriarchal hermeneutics. Furthermore, this article points out that texts written by women show alternative signs and attitudes that foster the construction of spaces of peace and full life.

KEY WORDS: Invisibilization; Feminist hermeneutics; Female authorships; Women in the Bible; Bible and woman.

CÓMO CITAR:

Riba, Lucía. "Invisibilización de las mujeres en la Biblia: relatos, autorías, recepciones". *Theologica Xaveriana* (2020): 1-29. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx70.imbrar>

RECONOCIMIENTO

Este artículo es uno de los frutos del proyecto de investigación "Subjetividades, corporalidades y discursos "entre barreras". Investigaciones inter, multi, transdisciplinarias desde la perspectiva de género", radicado en la Universidad Católica de Córdoba (período 2016-2019, Código del Proyecto: 80020150200031CC), proyecto del cual la autora es directora.

* Artículo de investigación

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: luciariba@gmail.com

Introducción

Los procesos de silenciamiento e invisibilización de personas que quedan sin palabra, sin rostros, sin historia, sin la posibilidad de ser y manifestarse como sujetos, han sido estudiados frecuentemente por las teologías feministas¹ en general y por la hermenéutica bíblica feminista en particular. Si se asume lo mucho que se ha avanzado en otras disciplinas, las teólogas y los teólogos feministas han señalado que, con frecuencia, las invisibilizadas son mujeres por el solo hecho de ser mujeres.

Aquí analizo cómo se plasma este proceso en la Biblia desde distintos puntos de vista: la invisibilización de las mujeres en los relatos históricos; la invisibilización de autorías de mujeres; la invisibilización en la recepción dada una hermenéutica androcéntrica-patriarcal.

Olvido-silenciamiento-invisibilización de las mujeres en la historia

Un modo de invisibilización de las mujeres es mediante lo que Alda Facio y Lorena Fries denominan “la Historia (con “H” mayúscula) robada”.² Para entender esta expresión se debe distinguir entre lo que habitualmente se entiende como historia, esto es, hechos pasados de los que se tiene memoria pero que no han sido registrados, y la Historia, es decir, el registro y la interpretación que hacemos de tales hechos

¹ Hablo en plural, las teologías feministas, porque al interseccionarse con otras realidades –como raza, condición social, edad, ámbitos geográficos y/o políticos, etc.– dichas teologías se plasmaron en una rica producción diversificada. Pues bien, para mencionar algunos ejemplos de esta fecunda diversificación, señalo la teología *womanist*, esto es, la teología negra realizada por mujeres afroamericanas y la *mujerista*, realizada por mujeres hispanas o latinas, ambas en EE. UU. Por su parte, en numerosos lugares de América Latina, ellas se reconocen como *teologías críticas de la liberación*, y, algunas, como *ecofeministas*; en todos los continentes, como *teologías feministas interculturales* y *teologías queer* en distintos espacios geográficos. Para la búsqueda de referencias bibliográficas, véanse los artículos correspondientes a las voces “Cristología de mujer/es negra/s o afroamericana/s”, “Ética Feminista/Womanista/de las mujeres”, “Ecofeminismo”, “Feminismo/s teológico/s”, “Mujer/es hispana/s, hispanoamericana/s”, “Mujer/es latinoamericana/s”, “Mujer/es negra/s, afro-americana/s”, “Mujer/es latina/s, mestiza/s”, “Teologías hechas por mujeres” o “desde (la perspectiva) de la/s mujer/es”, “Ecofeminista”, “Feminista”, “Feminista de la liberación”, “Latina/hispana”, “Mujerista”, “Womanista/negra” en el “Índice temático” de Azcuy, Di Renzo y Lértora Mendoza (coords.), *Diccionario de obras de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, 557-563. También en: Pui-lan, “Feminist Theology as Intercultural Discourse”; Williams, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God Talk*; Aquino y Rosado-Nunes (eds.), *Feminist Intercultural Theology*; Schüssler Fiorenza, “Entre la investigación y el movimiento social: estudios feministas de la Biblia en el siglo XX”; Da Silva, “Por un Mesías *queer*. Ausencias y encaminamientos proféticos”.

² Facio y Fries, “Feminismo, género y patriarcado”, 33.

por medio de un relato más o menos ordenado y detallado. Al respecto, la lengua inglesa posibilita distinguir entre *story* e *history*.

En cuanto a la historia, se constata que tanto las mujeres como los varones han sido sus actores y agentes; más aun, las mujeres han participado y colaborado en la conservación de la memoria colectiva que plasma el pasado en tradiciones culturales, proporciona un vínculo entre las generaciones y conecta el presente con el pasado, abriéndolo al futuro. Muchas veces lo hicieron mediante tradiciones orales, tradiciones de las cuales las abuelas y las madres han sido agentes fundamentales, tanto en su gestación como en su transmisión.

Sin embargo, si se focaliza en la Historia hay que tener en cuenta que los primeros registros históricos de los que se tienen testimonios arrancan de la antigua Mesopotamia tras la invención de la escritura, y desde aquel tiempo hasta décadas recientes sus agentes fueron siempre varones, quienes escogieron y explicaron lo que para ellos era necesario testimoniar como histórico. Como dice Gerda Lerner, reconocida como una referente en este tema:

Desde la época de las listas de los reyes de la antigua Sumer en adelante, los historiadores, fueran sacerdotes, sirvientes del monarca, escribas y clérigos, o una clase profesional de intelectuales con formación universitaria, han seleccionado los acontecimientos que había que poner por escrito y los han interpretado a fin de darles un sentido y un significado. Hasta un pasado reciente, estos historiadores han sido varones, y lo que han registrado es lo que los varones han hecho, experimentado y considerado que era importante. Lo han denominado Historia y la declaran universal.³

Así, salvo honrosas excepciones y hasta hace muy poco tiempo, lo que las mujeres hicieron, menos aún, lo que experimentaron y cómo lo interpretaron quedó sin registro, lo que provocó su invisibilización y olvido, por lo que permaneció al margen de lo que se consideraba digno de ser mencionado como histórico. Se puede decir entonces que, durante siglos e incluso milenios, la Historia era parcial, en cuanto las mujeres –la mitad de la humanidad– quedaban sin registro de su pasado, y que también era sesgada, distorsionada, pues se relataba solo desde el punto de vista de la mitad masculina⁴.

³ Lerner, *La creación del patriarcado*, 20.

⁴ Ante el argumento de que en el registro histórico quedaron olvidados y/o silenciados también muchos varones por prejuicios de intelectuales al servicio de las élites –esto es, campesinos, esclavos, proletarios, negros, indígenas–, Alda Facio y Lorena Fries afirman que “un error no cancela otro error”, a lo que añaden que “el punto es que tanto los hombres como las mujeres han sufrido discriminación según su grupo, pero ningún hombre ha sido excluido del expediente histórico a causa de su sexo, mientras que todas las mujeres lo han sido a causa del suyo” (Facio y Fries, “Feminismo, género y patriarcado”, 34 y 35).

En el libro *Mi historia de las mujeres*⁵, su autora –una historiadora de la talla de Michelle Perrot– rememora cómo ella y tantas otras se fueron apropiando poco a poco de esa historia. De allí la afirmación con la que comienza el primer capítulo, titulado “Escribir la historia de las mujeres”: “La primera historia que quisiera contarles es la historia de las mujeres. Hoy en día se presenta como obvia: una historia ‘sin las mujeres’ parece imposible. Sin embargo, no siempre existió”⁶. Perrot narra luego su propio proceso, desde su época de estudiante hasta cuando fue profesora de La Sorbona, que la llevaron de ser indiferente a la cuestión de las mujeres hasta comprometerse personalmente en una historia que había que “conocer” y “hacer”. Entre otras cosas recuerda:

En 1973, con Pauline Aschmitt y Fabienne Bock hicimos un primer curso que llamamos “¿Las mujeres tienen una historia?”, título que delataba nuestras incertidumbres y traducía nuestra timidez. No estábamos seguras de que las mujeres tuvieran una historia, sobre todo porque el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss había insistido mucho en el papel que ellas tenían en la reproducción y los lazos familiares: “Intercambio de bienes, intercambio de mujeres”. No sabíamos cómo enseñar esa historia. No teníamos métodos ni materiales. Apelamos a las sociólogas, más adelantadas que nosotras, y a nuestros colegas historiadores, y les preguntamos cómo habían resuelto en sus estudios históricos la cuestión de las mujeres.⁷

Es necesario destacar que, para Perrot, esta no fue una experiencia aislada, sino un itinerario compartido, un movimiento colectivo⁸. Por otra parte, y ya en nuestro contexto argentino, otra reconocida historiadora, Dora Barrancos, constata un proceso similar. Al leer la historia en clave feminista, dice respecto de la disciplina histórica:

...pocas veces fue sacudida con tanta fuerza como aconteció con la reciente incorporación de la perspectiva de género. El significado de las relaciones entre los sexos fue tardíamente descubierto por el trabajo historiográfico y esto socavó algunos presupuestos de la historia como disciplina.
[...]

⁵ Se escribe “*Mi*” en cursiva y subrayado como modo de respetar lo que ha destacado la misma autora al ponerlo en cursiva en el nombre de su libro.

⁶ Perrot, *Mi historia de las mujeres*, 13.

⁷ *Ibíd.*, 15.

⁸ Al referirse al “pasaje del silencio a la palabra como del cambio de la mirada que, juntamente, construye la historia o al menos hace emerger nuevos objetos en ese relato que es la historia”, la autora afirma: “Yo fui testigo de esta historia y, *junto con muchas otras*, protagonista” (*ibíd.*, 13. Las cursivas son mías).

No puede decirse que la historia ignorara a las mujeres, sino que apenas justipreció su participación más allá de los círculos domésticos y de la esfera de la intimidad.⁹

Por otra parte, para referirme específicamente al ámbito teológico, menciono de manera particular a Elizabeth Schüssler Fiorenza. Ella inició el fascículo de la revista *Concilium* titulado *La mujer ausente en la teología y la Iglesia*, con un texto que proponía todo un desafío: “Romper el silencio, lograr un rostro visible”; y hacía gala de su habitual talante crítico, describiendo a las mujeres, en la Iglesia Católica, como “mayoría silenciosa y silenciada”¹⁰. En referencia a dicho artículo, Virginia Azcuy comenta:

Para las mujeres que hacemos teología, cualquiera sea la matriz de nuestro pensamiento, es difícil no sentirnos interrogadas o interpretadas por el lema y el diagnóstico que plantea Schüssler Fiorenza. Y no es por haber permanecido en absoluto silencio hasta el momento, sino porque hemos estado calladas como mujeres y, al tomar conciencia de nuestra identidad, buscamos darle voz. ¿Cómo podemos experimentar nuestra “invisibilidad”, si siempre hemos estado presentes? En verdad, se puede estarlo y no ser vistas o simplemente no expresarse, no darse a conocer.¹¹

Pues bien, en la historia y en la vida de la iglesia hay muchas que *están sin ser vistas* o que *han sido silenciadas y no pueden expresarse*. De allí esta categoría tan expresiva: “invisibilidad”¹². Entiendo que este proceso se expresa particularmente en la Biblia, dado que el humus patriarcal en el cual hundiéndose sus raíces cuando tuvo origen, humus que se fue afianzando a lo largo de los siglos por una recepción sesgada. A continuación, analizo dicho proceso enfatizando en distintos elementos.

Silenciamiento e invisibilización de las mujeres en los relatos bíblicos

Entiendo que el proceso de silenciamiento e invisibilización se produce porque el foco de atención de dichos relatos bíblicos está puesto en los varones: patriarcas, jueces, reyes, profetas, sacerdotes, guerreros, discípulos, apóstoles... Más aun, no solo que

⁹ Barrancos, *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*, 11.

¹⁰ Schüssler Fiorenza, “Romper el silencio, lograr un rostro visible”, 301.

¹¹ Azcuy, “El lugar teológico de las mujeres”, 13-14. Las cursivas son mías.

¹² Riba, “Canto a la vida que no se ve”. Hacia una hermenéutica incluyente e inclusiva”, 33-35.

se narran primordialmente sus vidas y sus gestos, sino que –incluso cuando se hace memoria de numerosas mujeres y de su accionar– muchas veces no se advierte su presencia. Por eso son tan apropiadas las palabras de Rafael Aguirre cuando se refiere a las mujeres en los comienzos del cristianismo:

El hacer la historia de las mujeres es ir a contrapelo de la historia oficial. La falta de fuentes sobre las mujeres es parte de la historia de las mujeres. Se requiere una “hermenéutica de la sospecha”¹³ que descubra la cara oculta de la historia [...] Por eso, hacer la historia de las mujeres requiere unos métodos diferentes. Hay que fijarse en indicios humildes, medio enterrados, que nos ponen en la pista del papel de las mujeres y que son como un iceberg que señala su historia escondida.¹⁴

En efecto, al leer la Escritura, confirmamos más de una vez que este “estar sin ser vistas” se evidencia tanto en el primero como en el segundo Testamento. Menciono algunos ejemplos, y comienzo por Agar, la esclava egipcia de Sara, a quien Dios hizo una promesa paralela a la de Abraham (Gn 16,10), a pesar de ser mujer, esclava y extranjera, triple condición que la ubicaba entre las personas *más despreciadas* de su

¹³ Este es uno de los criterios básicos para una investigación realizada en perspectiva feminista: como la historia ha sido escrita habitualmente por los vencedores –en las sociedades patriarcales, necesariamente varones, y casi siempre, blancos, propietarios, heterosexuales–, considera que para llegar a la verdad de los hechos es necesario no fiarse de los textos, sino buscar los indicios que revelan otra versión distinta de aquellos. Véase a Pontificia Comisión Bíblica, “Acercamiento feminista”, 63; también a Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, 231-233; Riba, “Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal”, 236, cita 27.

¹⁴ Aguirre Monasterio, “La mujer en el cristianismo primitivo”, 167. Por ser este un texto bastante minucioso sobre el tema, desde una perspectiva amplia y positiva sobre las mujeres (entre otros detalles, el primer apartado se titula “Hermenéutica feminista y cristianismo primitivo”, 165-170), llama la atención que el autor le dedique el segundo apartado a “La mujer en el movimiento de Jesús” (donde presenta relatos de Marcos, Mateo y Lucas fundamentalmente, 170-179), el tercero a “La tradición paulina” (en el que aborda “El movimiento cristiano misionero”, “El apóstol Pablo”; “La tradición pospaulina” y “La tradición deuteropaulina”, 179-193) y, finalmente, el cuarto a “La cuestión femenina, problema central en el cristianismo de los siglos II-III” (con subtítulos tan expresivos como “De la marginación a la disidencia” y “Pervivencia y legitimidad de las tradiciones emancipatorias”, 193-197), pero que haya silenciado absolutamente la tradición juanina, en la cual a mi entender se da la manifestación más clara en el Nuevo Testamento del discipulado de iguales entre varones y mujeres. Véase a Riba, “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”.

sociedad (Gn 16,1-16 y 21,9-21)¹⁵. En segundo lugar se debe mencionar a Dina¹⁶, la única hija mujer de Jacob (Gn 29,31-30,24; 34,1-31), “ninguneada”¹⁷ desde su nacimiento¹⁸ hasta nuestros días¹⁹. En tercer lugar, a las *mujeres del libro del Éxodo*, sin las cuales Moisés no se hubiera salvado. En este sentido, suenan apropiadas las palabras de Cheryl Exum: “Sin Moisés no habría ninguna historia, pero sin la iniciativa de estas mujeres, ¡no habría Moisés!”²⁰. Entre otras²¹ destaco a las parteras egipcias²², a su propia madre y su hermana²³ y a la hija del monarca egipcio²⁴.

Además de las historias de Agar y de Dina, en su *Texts of Terror*, Phyllis Trible recuerda otras dos narraciones muy violentas contra algunas mujeres: la de *la hija de*

¹⁵ Una de las primeras biblistas que visibilizó la presencia y la importancia de esta mujer en el ciclo de Abraham fue Elsa Tamez con su recordado artículo “La mujer que complicó la historia de la salvación: el relato de Agar leído desde América Latina”. Otros estudios sobre Agar: Trible, *Texts of Terror*, 9-35; Navarro Puerto, “Agar: la mentalidad libre (Gn. 16 y 21)”;

Estévez López, “Las grandes ausentes. Las memorias de las esclavas en los orígenes de Israel”, 241-257; Brancher, “De los ojos de Agar a los ojos de Dios. Génesis 16,1-16”;

Schwantes, “Palabras junto a la fuente. Lindas palabras en lugares escondidos: Anotaciones sobre Génesis 16,1-16”;

Riba, “Cuerpos de mujeres y violencia. Una lectura desde la Biblia”, 156-159; Riba, “Canto a la vida que no se ve’. Hacia una hermenéutica incluyente e inclusiva”;

Mariano, “¡Qué alegría! La palabra de Yahweh también vino a la mujer. Un análisis ecofeminista de Génesis 16.”;

Fischer, “Significado de los ‘textos sobre las mujeres’ en los relatos sobre los progenitores”, 278-281.

¹⁶ Para un estudio de la historia de Dina y de sus antepasadas, véase la recreación que, desde una “hermenéutica de la imaginación creativa” (ver a Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, 236-240) realiza Aleixandre Parra, “Las matriarcas”.

¹⁷ Expresión tomada del poema de Eduardo Galeano, “Los nadies”.

¹⁸ Lía, su madre, no explica su nombre, como sí lo había hecho con sus otros seis hijos al momento de nacer (véase Gn 29,31-35; 30,9-21). Pareciera que por el solo hecho de ser mujer, Dina no cuenta, ni siquiera para su propia madre (Navarro Puerto, “Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes”, 169-172).

¹⁹ Cuando se pregunta cuántos hijos tuvo Jacob, la respuesta habitual es “doce”, según Ex 1,1-5. No se tiene en cuenta a Dina, única hija mujer de Jacob, de quien se narra en Gn 34 el trágico episodio de su violación.

²⁰ Exum, “You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1.8-2.10”, 52.

²¹ Vale aclarar que por razones de espacio nombro unas pocas de las doce a las cuales se refiere Siebert-Hommes, “Las salvadoras del liberador de Israel. Doce ‘hijas’ en Éxodo 1 y 2”.

²² El autor bíblico refiere sus nombres *Sifrá* y *Puah* (1,15), mientras deja en el anonimato al faraón.

²³ Anónima en Ex 2, es reconocida como “profetisa” (15,20) y “guía” (Mi 6,4) y nombrada “Miriam” –María– posteriormente (Ex 15,20-21; Nm 12,1-16; 20,1; 26,59; 1Cro 5,29). Sobre esta mujer, tan importante en los orígenes de Israel, véase a García Bachmann, “Miriam. Figura política de primer plano en el Éxodo y “Para entender el papel de la profetisa Miriam. La construcción simbólica del ‘castigo’ en Números 11-12”.

²⁴ Sus gestos –bajó, vio, oyó, se preocupó por el alimento, según Ex 2,5-9– prefiguran los gestos que el mismo Dios realizará luego respecto de su pueblo (Ex 3,7-8). Véase a Navarro Puerto, “El Dios de Israel: un padre materno” y “Femenino plural: las mujeres del Éxodo (Ex 1-2)”, 36-37; Riba, “Canto a la vida que no se ve’. Hacia una hermenéutica incluyente e inclusiva”, 40.

Jefté, sacrificada a Yahveh por su propio padre (Jc 11,29-40)²⁵, y la de *la concubina del levita*, traicionada, violada, asesinada, descuartizada (Jc 19)²⁶, ambas habitualmente desconocidas.

Agar, Dina, las mujeres del Éxodo, la hija de Jefté, la concubina del levita... Estas son unas pocas, pero bastan como ejemplo para evidenciar este mecanismo de invisibilización y silenciamiento de las mujeres en el primer Testamento, mecanismo que continúa más de una vez en el segundo. Para este Testamento es particularmente expresivo el comentario que hace el evangelista Mateo al narrar lo que se conoce de manera habitual como “multiplicación de los panes” relato que él termina con la siguiente indicación: “Los que comieron fueron unos cinco mil hombres, *sin contar las mujeres y los niños*” (Mt 14,22)²⁷.

Que el evangelista lo expresara así, de modo tan explícito –“no cuentan”–, igualándolas además al estatus de los niños, revela cuán naturalizada estaba esta situación de las mujeres, por demás internalizada por ellas mismas.

Otro mecanismo de invisibilización de las mujeres consiste en que, aun cuando se las recuerde, no se otorga a sus palabras y gestos el mismo valor que a iguales palabras y gestos, si estos son expresados por algún varón, máxime si se trata de un líder y/o referente de la comunidad cristiana primitiva. Un claro ejemplo es la confesión de fe de Marta, en el episodio de la resurrección de su hermano Lázaro (Jn 11,1-44).

Como expresé al trabajar este texto en mi artículo “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”²⁸, al narrar el hecho Juan muestra a Jesús suscitando una fe mayor en Marta: no bastaba con creer en la resurrección de los justos en la plenitud de los tiempos, como hacían muchos judíos. Jesús la desafió a identificarlo a él mismo como la resurrección y la vida. La pregunta que le formula a

²⁵ Véase a Trible, *Texts of Terror*; a Navarro Puerto, “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (La mujer del levita)” y *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*, 53-65; a Gienini, “Un memorial femenino. Una relectura de Jc 11,29-40”; y a Riba, “Cuerpos de mujeres y violencia. Una lectura desde la Biblia”, 164-171, y “Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal”.

²⁶ Véase Trible, *Texts of Terror*; a Navarro Puerto, “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (La mujer del levita)” y *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*; a Mena López, “Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces” y “Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia hebrea y en la actualidad”; a Becerra Melo, “El cuerpo de la mujer violada y desplazada. Un lugar en donde acontece la revelación-salvación de Dios. Una mirada de género”; y a Riba, “¿Justificación de la transición hacia la monarquía o violencia machista? La recepción de la narración sobre el crimen de la concubina del levita (Jc 19) desde la crítica feminista”.

²⁷ Las cursivas son mías.

²⁸ Véase a Riba, “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”, 34-36.

Marta –“¿Crees esto?” (v. 26)– se dirige de algún modo a todos sus seguidores y hace de esta mujer una figura paradigmática. Juan pone en su boca el testimonio de fe de toda la comunidad cristiana: “Sí, Señor, creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, el que debía venir al mundo” (v. 27).

Marta pronuncia una confesión de fe fundamental, una confesión que corresponde a la fe de Pedro en los otros evangelios: “Tomando la palabra, Simón Pedro respondió: ‘Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo’” (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20), confesión por la cual lo alabado por el mismo Jesús: “Le dijo: ‘Feliz de ti, Simón, hijo de Jonás, porque esto no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en el cielo’” (Mt 16,17). Cuando Elisa Estévez comenta este relato dice:

La confesión que Pedro hizo en Cesarea le valió el ser llamado “dichoso” por Jesús y el ser reconocido por la Iglesia naciente con autoridad. El cuarto evangelista no pretende negar este reconocimiento, sino que resitúa a Pedro colocándolo en la fila de los seguidores de Jesús. Su importancia vendrá dada, no por la autoridad, sino por su adhesión a una persona. Marta, una mujer trabajadora (12,2), destaca por su gran fe, y su experiencia marca el camino para quien quiera seguir al Señor. Su condición de mujer no la excluye de ser reconocida como modelo de fidelidad para los creyentes.²⁹

Ahora bien, sin dejar de reconocer lo anterior, resulta esclarecedora la pregunta que hace la autora al concluir este párrafo y la crítica/denuncia que tal pregunta supone: “Sin embargo, ¿por qué la Iglesia posterior *restó importancia* a la confesión de fe de esta mujer, cuando *es la misma* que los sinópticos ponen en boca de Pedro?”³⁰. Una posible respuesta podría ser que las mujeres no servían como testigos en esa cultura.

Así, una confesión de fe como la de Marta, por ser mujer, carece del mismo valor que la de Pedro. Se puede ratificar esta mentalidad de la época con el texto en el cual Pablo recuerda a quiénes se les apareció Jesús resucitado, todos varones, incluido él mismo y excluidas las mujeres (1 Co 15,3-8) de la lista; con esto deja de lado la tradición explicitada por los cuatro evangelistas que las reconocen como las primeras en ir al sepulcro, en recibir el anuncio de la resurrección y en encontrarse con el Resucitado (véase Mt 28,1-10; Mc 16,1-11; Lc 24,1-11³¹; Jn 20,1-2.11-18).

²⁹ Estévez López, “La mujer en la tradición del discípulo amado”, 93.

³⁰ *Ibid.* Las cursivas son mías.

³¹ Cada vez es más frecuente la sospecha de que el episodio que trae Lucas a continuación, el de “los discípulos de Emaús” (24,13-35), podría referirse a una pareja –cosa muy frecuente entre predicadores y predicadoras itinerantes de los primeros siglos del cristianismo–, cuando la mujer ha quedado invisibilizada por el masculino genérico.

En definitiva, vemos cómo comienza en la misma Escritura un proceso de invisibilización y silenciamiento de las mujeres en las comunidades cristianas, proceso que llega a ser un mandato eclesial: “Que las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respeto. No permito que ellas enseñen, ni que pretendan imponer su autoridad al marido: al contrario, que permanezcan calladas...” (1 Tm 2,11-12)³².

La invisibilización de autorías de mujeres en la Biblia

Es obvio que cuando hablamos de “autores”, “autoras” y “autorías”, al referirnos a la Biblia, no lo podemos hacer en el mismo sentido en que lo hacemos actualmente. Entre tantos aspectos que nos distancian, hoy la autoría se comprende como tarea casi siempre individual, que posee, entre otras características, derechos de autor, incluso en el universo globalizado de los *e.books*.

El mundo antiguo no existía la conciencia de propiedad intelectual; más aún, era habitual que cuando un relato llegaba a plasmarse por escrito, ya hubiera recogido tradiciones orales transmitidas y enriquecidas sucesivamente a lo largo de generaciones, por décadas y aún siglos. Se puede pensar en capas que se van superponiendo una a una, en las que las subterráneas van dejando marcas o señales en la exterior, en una serie de etapas literariamente creativas.

Pues bien, la cuestión de la autoría bíblica como un proceso muy complejo ha sido estudiada cada vez en mayor profundidad en las últimas décadas. Propongo dos momentos de ese estudio: en un extremo, un escrito de Luis Alonso Schökel, nacido al calor de la constitución conciliar *Dei Verbum* –promulgada en noviembre de 1965–, y en el otro, la colección “La Biblia y las mujeres”, proyecto actual de enorme alcance que está aún en proceso de redacción y publicación³³.

³² Este pasaje de 1 Timoteo ha sido especialmente estudiado por biblistas feministas, entre otras, Schüssler Fiorenza (véase *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, 90.290.344.346); y Tamez (véase “1 Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas”; *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la primera Carta a Timoteo*; “La estrategia retórica de 1 Timoteo 2.9-3.1a”; “Visibilidad, exclusión y control de las mujeres en la primera Carta a Timoteo”; y “1 Timoteo: ¡Qué problema!”).

³³ Refieren al respecto Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer, editoras de *La Torab*: “El presente volumen es el primero de una serie de 22 textos publicados simultáneamente en español, italiano, alemán e inglés. El objetivo de esta colección es presentar una historia de la recepción de la Biblia focalizada sobre temas bíblicos que han tenido importancia en la cuestión de los géneros, ya sea sobre las figuras femeninas presentes en el texto sagrado, ya sea sobre las mujeres que a lo largo de los siglos han sido intérpretes silenciosas de la Biblia” (Navarro Puerto y Fischer, *La Torab*, 13). Sobre los tomos publicados en dicha colección de la editorial Verbo Divino –hasta ahora 8 de los 22 programados– véase, para la versión española, www.verbodivino.es/coleccion/2800/la-biblia-y-las-mujeres.

En su libro *La Palabra inspirada*, Alonso Schökel habla en primer lugar de una “inspiración sucesiva” como una manera de “explicar múltiples casos bíblicos”³⁴. Señala que la pregunta crucial es si solo estaba inspirado el escrito final, o también las enunciaciões anteriores, y responde afirmando:

Una visión tan pobre de la inspiración, que aleja al Espíritu Santo en los momentos más creativos, y le abre la puerta cuando no hay casi nada que hacer, al momento de cerrar la edición, me parece inaceptable. De un modo o de otro tenemos que aceptar la “inspiración sucesiva”, como explicación correcta de principio.³⁵

Por su parte, en la “Introducción general: mujeres, Biblia e historia de la recepción. Un proyecto internacional de teología desde una perspectiva de género”, las responsables del proyecto y referentes de cada lengua en que se edita expresan lo siguiente:

Las exégetas e historiadoras feministas de la Biblia han dedicado ya décadas de trabajo a poner de relieve las huellas y resistencias de las mujeres en las tradiciones principales, y la invisibilidad y marginalidad ante las mismas tradiciones creadas por muchas de ellas [...] En la Biblia encontramos ambas cosas: mujeres que han formado parte activa en la creación de la gran tradición bíblica, en su transmisión y en su recepción, y numerosas huellas de mujeres que no son fáciles de rescatar.³⁶

Se puede reconocer, entonces, una suerte de autoría compartida, también de autores y autoras anónimos, individuales o colectivos, que sumaron su palabra para que el texto llegara a ser lo que finalmente se plasmó y se transmitió hasta hoy. Así, cuando hablo de “autorías femeninas en la Biblia”, me refiero a ese proceso y describo sus pasos. Es prácticamente imposible que algunas de estas mujeres hayan “escrito” el texto final, cuando tenemos contados testimonios de escritoras en la Antigüedad.

Sin embargo, cada vez son más las y los biblistas que plantean autorías femeninas *en el proceso de redacción*. En el primer Testamento se pueden mencionar los libros de Rut y el Cantar de los Cantares, o de partes de algunos de ellos, aunque no sean más que pocos versículos, tales como las memorias de Agar, en Gn 16 y 21, o las de las

³⁴ Alonso Schökel, *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, 175.

³⁵ *Ibíd.*, 176.

³⁶ Fischer, Navarro Puerto, Økland y Valerio, “Introducción general: Mujeres, Biblia e historia de la recepción. Un proyecto internacional de teología desde una perspectiva de género”, 35.

amigas de la hija de Jefté que, con su “memorial” anual, denunciaban la injusticia de su muerte (asesinato), según Jc 12,40.³⁷

Pues bien, los motivos que se aducen para afirmar la autoría de mujeres en estos textos son abundantes y sólidos. Por lo pronto, se parte cuestionando el supuesto de que si es un texto bíblico necesariamente la autoría ha de ser masculina. Así lo dice explícitamente Pablo Andiñach cuando se refiere a “la *autora*” respecto del Cantar de los Cantares:

El lector habrá observado que en este ensayo nos referimos a la *autora*. Esto no necesitaría justificación si no fuera porque nuestra limitada comprensión de la Antigüedad y de los textos bíblicos nos conduce a asumir que quienes escribieron sus páginas fueron solo varones.³⁸

¿Y cuáles son los fundamentos para hablar de autorías femeninas? En el caso del libro de Rut, Mercedes Navarro Puerto aclara:

Se ha discutido el género del autor: ¿era varón o mujer? La mayoría de los comentaristas apoyan la autoría masculina, aunque esta es cuestionada actualmente: el tema, el predominio de protagonistas femeninas y, sobre todo, el punto de vista de la historia sugiere una presencia femenina en la composición del libro.³⁹

Por su parte, Bernardeth Caero Bustillos señala que “hay aspectos en la obra que hacen pensar en la autoría de una mujer”⁴⁰. En concreto:

- Son dos mujeres las que tienen la iniciativa en todo el libro, excepto una escena (Rt 4,1-12).
- En 1,8 Noemí les sugiere a sus nueras que vuelvan cada una a “la casa de la madre”, y no a la del padre, como era de esperar en aquel contexto patriarcal.
- Se señala dos veces la difícil situación por la que atraviesa Rut, dada su condición de mujer joven y viuda (2,9.22).
- Son mujeres las que representan a Belén (véase 1,19; 4,14.17).
- En la bendición de 4,11 se enlaza a Rut con las “madres de Israel, Lía y Raquel”; y en la de 4,12 se vincula a Fares primero con su madre, Tamar, y solo después con su padre, Judá.

³⁷ Gienini, “Un memorial femenino. Una relectura de Jc 11,29-40”, 246-247; Riba, “Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal”, 238-240.248-252.

³⁸ Andiñach, “Un amor clandestino. Aproximación al *Cantar de los Cantares*”, 101.

³⁹ Navarro Puerto, “Narraciones bíblicas”, 385.

⁴⁰ Caero Bustillos, “Una mujer después del exilio. Reflexión teológica a partir del libro de Rut”, 71.

A estos aspectos, Irmtraud Fischer –quien habla de “una posible autoría femenina del libro”– agrega que este lleva por título “Rut”, el nombre de una mujer, y que son mujeres las que le ponen el nombre al niño (4,17)⁴¹.

Respecto del Cantar de los Cantares –como ya lo expresamos–, Pablo Andiñach se refiere directamente a “la autora” y lo fundamenta con diversas razones: la voz de la mujer es la que conduce el libro, y quien lo abre y cierra con dos poemas suyos; la sensibilidad dominante es la femenina, y, por ende, el cuerpo más exaltado el del varón; se expresan sobre todo las ansias, los anhelos, las expectativas y temores de ella; la mujer lleva la iniciativa en la mayoría de las escenas; es ella la que dialoga con el coro de mujeres, mientras que él no lo hace nunca⁴².

Andiñach destaca sobre todo que “en el Cantar encontramos el único ejemplo de la literatura bíblica en el cual una mujer es vocera de sí misma, es decir, una mujer cuya voz no está mediada por la de algún otro autor”⁴³. Por el contrario, en dos ocasiones es la voz de él la que está mediada por la de ella (2,10-14 y 5,2), mientras que “el caso inverso –la voz de ella mediada por la del varón– no se escucha en todo el libro”⁴⁴. Por último –y el autor lo presenta como contracara a Gn 3,16–, es el hombre quien se ve impulsado por su deseo sexual hacia la mujer (7,11), con lo cual se desmiente la inclinación unilateral de la mujer con la que se sostiene su sujeción y dependencia del varón. Ahora bien, aun mencionando tantos motivos para afirmar la autoría de la mujer, Andiñach aclara:

...es menester mencionar que estos argumentos no implican que afirmemos que estamos ante una autora en el sentido moderno del término; alguien que escribió cada palabra del texto. En la Antigüedad, esto era una excepción y lo corriente es que una persona coleccionara textos previos transmitidos por tradición y de boca en boca, los agrupaba a la luz de una nueva situación social y teológica, y agregaba material propio compuesto de su propia mano. En esta tarea nuestra autora proveyó al *Cantar* con su impronta de mujer.⁴⁵

Vale la pena destacar que este último párrafo coincide con lo que afirmé al iniciar este apartado sobre cómo se debe entender las autorías de mujeres.

⁴¹ Fischer, *Women Who Wrestled with God: Biblical Stories of Israel's Beginnings*, 129.

⁴² Andiñach, *Cantar de los Cantares. El fuego y la ternura*, 17-18, y “Un amor clandestino. Aproximación al *Cantar de los Cantares*”, 101-102.

⁴³ Andiñach, *Cantar de los Cantares. El fuego y la ternura*, 17.

⁴⁴ Andiñach, “Un amor clandestino. Aproximación al *Cantar de los Cantares*”, 103.

⁴⁵ *Ibíd.*

En cuanto al segundo Testamento, señalo para este tema el Evangelio de Juan, quizás uno de los más complejos en cuanto a su proceso de redacción⁴⁶. Pues bien, varios detalles de este Evangelio hacen pensar en autorías de mujeres al modo como lo estoy planteando:

1. No aparece el término “apóstol”, sino el de “discípulo”⁴⁷, lo que habla de una comunidad más igualitaria y no tan piramidal como la reflejada, por ejemplo, por Lucas en su Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles, donde “los Doce” ocupan un lugar primordial⁴⁸.
2. Los textos sobre las mujeres están diseminados a lo largo de todo el Evangelio y se los dispone en lugares estratégicos⁴⁹.
4. Las figuras de las mujeres son fuertes, con iniciativas propias, lo que produce suspicacias entre los varones (4,27), cuando no críticas expresas (12,5). Aun así, Jesús las defiende y las reivindica (4,38; 12,7).
5. Estas mujeres asumen roles que ocupan los varones en otros textos del Nuevo Testamento: la madre de Jesús suscita la fe de las discípulas y los discípulos (2,5.11); la samaritana se presenta como testigo de Jesús y primera evangelizadora entre los suyos⁵⁰ (4,39), Marta como “confesora” de la fe (11,27) y María Magdalena como testigo y apóstol (20,17-18).

⁴⁶ Para el complicado proceso de redacción de este Evangelio, que denota varias capas de relatos superpuestos, véase cómo se escribieron, conservaron y coleccionaron los primeros escritos cristianos en Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*. 1. *Cuestiones preliminares. Evangelios y obras conexas*, 47-60 y 479-480.

⁴⁷ El término “discípulo/discípula” (*mathêtês*) es correlativo al de “maestro” (*rabbî, didáskalos*). En tiempos de Jesús, el aprendizaje no era meramente escolar o intelectual, ya que se esperaba que el discípulo se asimilara al estilo de vida del maestro, siguiendo su enseñanza y su ejemplo (Jn 1,37-39). Véase a Riba, “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”, 29-31.

⁴⁸ Vale la pena señalar que, aun cuando los relatos sobre mujeres en Lucas son abundantes y sus figuras muy positivas –desde la madre de Jesús, María (véase la “anunciación” en Lc 1,26-38, la “visitación”, 1,39-56 y la escena del Cenáculo en Hch 1,12-14), hasta sus amigas y discípulas, Marta y María (Lc 10,38-42), y otras como la mujer encorvada curada en día Sábado, a quien Jesús llama “hija de Abraham”, un apelativo reservado solo a los varones judíos (13,10-17), o la viuda que en su ofrenda entrega todo lo que tenía (21,1-4)–, ellas están siempre nombradas después de “los Doce”, en una estructura claramente jerárquica piramidal (8,1-3; Hch 1,13-14) y no pueden ser apóstoles (véase la elección de Matías después de la muerte de Judas [Hch 1,15-26]), *invisibilizando* de ese modo que ellas también participaron del discipulado itinerante siguiendo a Jesús (Lc 8,1-3) y que fueron las primeras testigos del Resucitado (24,9-11.22-23).

⁴⁹ Véase a Riba, “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad” (en especial, “Ubicando los textos”), 31-32.

⁵⁰ Esto, en oposición a lo que presenta Lucas, quien señala como primer evangelizador en Samaría a uno de los apóstoles, Felipe (ver Hch 8,4-6).

Todo esto posibilita pensar en *memorias de mujeres* guardadas en los sustratos más profundos del Evangelio. Al respecto afirma Carmen Bernabé Ubieta:

Tanto R. A. Culpepper como R. Brown parecen estar de acuerdo en atribuir un papel importante a la comunidad en el proceso de composición del Evangelio de Juan [...] la comunidad estaba implicada en el estudio y la interpretación de las enseñanzas de Jesús y de las escrituras (2,22). La reflexión del Evangelio sobre estas actividades sugiere, con fuerza, que el Evangelio fue escrito dentro de una comunidad. La comunidad joánica estudió las escrituras para verificar y explicar las palabras de Jesús (5,46).⁵¹

Pues bien, en ese espacio de la comunidad joánica es donde esta autora ubica a las mujeres como coautoras del cuarto Evangelio. Afirma:

Es en esta tarea y en este círculo donde, con gran probabilidad, hubo también mujeres con un papel importante [...] Mujeres que conocían las tradiciones y la Escritura, y que en la búsqueda de su mutua iluminación se fijaron en aquellas tradiciones que podían iluminar mejor lo que Jesús suponía para cualquiera que creyera en él, y en concreto para las mujeres, pues su actitud hacia ellas fue más novedosa, y por ello necesitada de iluminación.⁵²

De nuevo, estos son solo ejemplos tanto del primer como del segundo Testamento, pero sirven para dar testimonio de la participación de las mujeres en el proceso que dio como fruto el texto bíblico tal como lo leemos hoy.

La invisibilización de las mujeres en la Biblia dada una hermenéutica androcéntrica-patriarcal

La mirada androcéntrica se filtró tanto en el momento en que quedó plasmado el texto bíblico como en las recepciones sesgadas que se fueron haciendo más de una vez sobre dicho texto a lo largo de los siglos. Tanto es así que nos acostumbramos a que esa mirada fuera considerada como “objetiva y neutral”. Por eso la “hermenéutica de la sospecha” (véase nota 15) se vuelve imprescindible como camino para desenmascararla.

Se pueden visualizar dichas recepciones sesgadas cuando mujeres del primer Testamento quedaron olvidadas absolutamente en las recepciones que se hicieron o desdibujadas a través de lecturas que no se fijaron en ellas, en sus protagonismos, en sus luchas, en sus sufrimientos. Ya adelanté algo al referirme a Agar, la esclava egipcia de Sara (Gn 16,1-16; 21.9-21) y a Dina, la única hija mujer de Jacob (Gn 30,21 y 34); a las mujeres de Ex 1-2; a los “textos de terror”, como llamó Phyllis Trible

⁵¹ Bernabé Ubieta, “¿Mujeres teólogas en la comunidad joánica?”, 51.

⁵² *Ibíd.*

los pasajes referidos a la hija de Jefté (Jc 11,29-40) y al de la concubina del levita (Jc 19-21) además del de Agar y el de Dina.

Afirmé entonces que ellas –y muchas otras– “están sin ser vistas”. Pues bien, esta invisibilización también se ve en las lecturas que se hicieron sobre varias de las mujeres del movimiento cristiano primitivo hasta llegar a ocultarlas mediante diversos mecanismos, por ejemplo, el que Medard Kehl denomina el “sobrentendido selectivo”⁵³ (mecanismo que permitió olvidar la presencia de mujeres en un acontecimiento fundante como fue la cena pascual)⁵⁴, u otros tan absurdos e increíbles como llegar a masculinizar un nombre femenino⁵⁵.

Analizo particularmente la figura de María Magdalena, porque es uno de los ejemplos más paradigmáticos de la adulteración que indujo la mirada androcéntrica, ya que pasó de ser discípula, apóstol y líder fundamental de la comunidad cristiana primitiva, a prostituta, imagen que perdura hasta el día de hoy en la Iglesia occidental, que la despojó de toda su autoridad⁵⁶. Tal vez sea este el motivo por cual tantas mujeres

⁵³ Dice el autor: “Se suele llamar a los fieles, en forma masculina, ‘hijos’ de Dios, ‘hermanos’, ‘discípulos’, ‘siervos’, ‘amigos’ (baste recordar las letras de nuestros cantos religiosos en la alabanza a Dios), donde las mujeres quedan obviamente ‘sobrentendidas’” (Kehl, *La Iglesia. Ecclesiólogía católica*, 212). Por su parte, al comentar a Kehl, Carlos Schickendantz señala: “Justamente esta implicidad de la mujer en las formas lingüísticas masculinas les parece hoy a muchos el síntoma claro de una autonomía y un valor propios no reconocidos en la realidad social y eclesial. A la mujer se la ‘define’ aun primariamente, a nivel lingüístico y social, como ser humano, desde el varón, de nuevo en oposición a Gn 1,27, donde se ‘define’ la condición humana cooriginariamente como varón y mujer y, justamente así, como imagen de Dios” (Schickendantz, “Modernidad, humanismo y religión. Reflexiones acerca del lenguaje sobre Dios”, 36).

⁵⁴ Resulta prácticamente imposible que si las mujeres siguieron a Jesús desde Galilea –es decir, desde el comienzo de su predicación (Lc 8,1-3)–, lo recibieron en su casa durante su “vida pública” (Lc 10, 38-42; Jn 12,1-8), lo acompañaron en su camino a la cruz y permanecieron junto a él jugándose la vida, ya que era un condenado a muerte (Mt 27,55-56.61; Mc 15,40-41.47; Lc 23,27.49.55-56; Jn 19, 25-27), fueron las primeras “testigas” de su resurrección como acreditan los cuatro evangelios (Mt 28,1-10; Mc 16,1-11; Lc 24,1-11; Jn 20,1-2.11-18), e integraron la comunidad que esperaba el cumplimiento de sus promesas (Hch 1,12-14), que esas mujeres no estén presentes en la última cena, que es prácticamente *el único momento* en el que no se las menciona explícitamente, justo *ese momento* que se reivindica como el de la institucionalización del sacerdocio con base en las palabras de Jesús, “hagan esto en memoria mía” (Lc 22,19; 1Co 11,24-25).

⁵⁵ Tal es el caso de la traducción de *Junia* (femenino) por *Junias* (masculino). Esta mujer fue una compañera de prisión de Pablo, a quien él denomina “apóstol”, junto a su compañero Andrónico (véase Rm 16,7). Para muchos, admitir que “entre los que descuellan como apóstoles” –como se refiere Pablo a esta pareja– hubiera una mujer, era tan inaceptable que terminaron masculinizando su nombre, tal como aparece en manuscritos bíblicos más recientes. Véase a Conti, “Junia, la apóstol transexuada (Rom 16:7)”; Preatto, “Junia, una apóstol mujer. Resolviendo los asuntos interpretativos de Romanos 16:7”; Tamez, “El liderazgo de la mujer en el Nuevo Testamento”, 60-61; nota a pie de página de Rm 16,1-27 realizado por el Equipo Internacional, *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del Peregrino América Latina*.

⁵⁶ Vale aclarar que reivindico la dignidad de las trabajadoras sexuales y me opongo a la denigración y la violencia a las que se las ha sometido y somete a lo largo de los siglos hasta la actualidad. Sin embargo,

le han dedicado sus estudios y trabajos de investigación, y no solo mujeres biblistas y/o teólogas⁵⁷. Pues bien, esta discípula y apóstol ha sido tan distorsionada en las iglesias cristianas que frecuentemente es muy difícil identificarla. Es lo que afirma Karen King cuando señala:

María de Magdala es conocida en la imaginería y tradición populares de Occidente como una prostituta arrepentida, como la adúltera a la que Jesús salvó de los hombres que intentaban lapidarla, y como la mujer pecadora cuyas lágrimas de arrepentimiento lavaron los pies de Jesús a modo de preparación para su enterramiento [...] *Nada de esto es históricamente exacto. Nada hay en el Nuevo Testamento ni en la primitiva literatura cristiana que aporte un atisbo de prueba que apoye este retrato.*⁵⁸

Muy por el contrario, María Magdalena es la única mujer, con excepción de la madre de Jesús, que es mencionada en los cuatro evangelios, cosa que resalta Andrea Taschl-Erber para afirmar que esto “es una muestra de su autoridad y del prominente lugar que ocupa en la comunidad postpascual. Su nombre aparece en primer lugar en las listas de mujeres de los sinópticos [...] lo cual muestra que su liderazgo en el seno del grupo de las mujeres es análogo a la preeminente posición que ocupa Pedro en el círculo de los Doce”⁵⁹.

He trabajado ya la figura de María Magdalena en mi artículo “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”. Allí señalaba lo que nos dicen los evangelios sobre esta mujer⁶⁰. Concretamente, que había seguido a Jesús desde

se debe reconocer que, en este caso particular de María Magdalena, los “pánicos morales” del patriarcado (según la expresión de Cohen, *Demonios populares y pánicos morales. Desviación y reacción entre medios, política e instituciones*) y los prejuicios que estos producen sobre la prostitución (véase, en Goode y Ben-Yehuda, *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*, el Capítulo 12: “The Feminist Anti-Pornography Crusade”; también a Daich, “De pánicos sexuales y sus legados represivos”), pánicos y prejuicios que se perpetúan hasta hoy, han servido para desconocer la autoridad que esta mujer ejerció indudablemente como líder en la comunidad cristiana primitiva.

⁵⁷ Menciono algunos pocos de estos estudios. Sobre su figura en los evangelios y en escritos extracanonicos: Bernabé Ubieta, “La mujer en el judaísmo bíblico”; King, “Canonización y marginación: María de Magdala”; Riba, “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”, 37-41; Gómez Acebo, *María Magdalena: de apóstol a prostituta y amante*; Schaberg, *La resurrección de María Magdalena. Leyendas, apócrifos y Testamento cristiano*; Karlsen Seim, “Las mujeres y las negociaciones sobre el género en el Evangelio de Juan”; Taschl-Erber, “María de Magdala, ¿primera apóstol?”. Para las distintas imágenes de María Magdalena a lo largo de la historia de la Iglesia, véase a Haskins, *María Magdalena: mito y metáfora*.

⁵⁸ King, “Canonización y marginación: María de Magdala”, 379. Las cursivas son mías.

⁵⁹ Taschl-Erber, “María de Magdala, ¿primera apóstol?”, 435.

⁶⁰ Riba, “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”, 38.

Galilea, esto es, desde los comienzos de su predicación (Mc 15,40-41)⁶¹; que él la sanó de “siete demonios” (Mc 16,9; Lc 8,2), expresión que no significa que fuese pecadora, sino muy enferma⁶²; que estuvo presente en la crucifixión y en la sepultura⁶³; que fue una de las mujeres que encontraron el sepulcro vacío –todos la mencionan en primer lugar (Mc 16,1; Mt 28,1; Lc 24,10 y Jn 20,1-2); y que fue la primera que vio al Señor resucitado y habló con él (Mc 16,9; Jn 20,11-18)⁶⁴. Ella es la única persona que aparece en todos los evangelios en los acontecimientos pascuales; sobre su presencia no existió ninguna duda en la primitiva tradición cristiana. Dicho todo esto, podemos preguntar (y responder) con Karen King:

¿Cómo hemos de entender y explicar estos retratos diferentes, la simultánea *canonización* de María como discípula destacada, y su *marginación* como prostituta arrepentida?

La respuesta más simple es que el problema surgió debido a una exégesis equivocada [...] Quizás podamos ver esta confusión como un simple error; después de todo, hay muchas Marías a las que situar en su puesto [...] Pero la simplicidad de esta respuesta es engañosa. Las iglesias ortodoxas orientales,

⁶¹ Lucas afirma que estas mujeres –entre las que nombra a la Magdalena, a Juana, esposa de Cusa, a Susana y a “muchas otras”– disponían de fondos personales (señal de autonomía), y que durante su ministerio acompañaron a Jesús en un discipulado itinerante (en su época algo totalmente subversivo, en el más estricto sentido del término), apoyándolo con sus propios bienes (8,2-3). Por eso, cuando habla de “la Magdalena”, Taschl Erber comenta: “Es digno de señalar que María no es definida en relación con un varón, el cual –según las convenciones patriarcales del momento– la representaría jurídicamente (como padre, esposo, hijo). Este hecho parece demostrar una cierta independencia de esta mujer y apunta a que se ha unido al movimiento de Jesús (o movimiento de la βασιλεία) por propia iniciativa” (Taschl-Erber, “María de Magdala, ¿primera apóstol?”, 435). βασιλεία (*basileía*) significa Reino, y se refiere al “Reino de Dios”, central en la predicación de Jesús.

⁶² Andrea Taschl-Erber aclara: “Lucas es el único evangelista que caracteriza a María de Magdala al margen de su nombre y de su lugar de origen al mencionarla en un exorcismo previo. En determinados contextos culturales, la posesión demoníaca representa una personificación relacionada con la enfermedad, al mismo tiempo que es paradigma de comportamientos disonantes (caracterizados especialmente por la autoenajenación y la pérdida del control mental) con respecto a normas sociales establecidas [...] El número siete cumple aquí una importante función simbólica y probablemente es un indicador de la persistencia de los síntomas (Lc 11,24-26)” (Taschl-Erber, “María de Magdala, ¿primera apóstol?”, 440).

⁶³ Al pie de la cruz, junto a María y el Discípulo Amado, según Juan (19,25); de lejos, según los sinópticos (Mc 15,40-41; Mt 27,55-56); Lucas lo sugiere cuando habla de “las mujeres que le habían seguido desde Galilea”, 23,49; véase también 24,9-10 y 8,2).

⁶⁴ Afirma Raymond Brown: “La tradición de que Jesús se apareció primeramente a María Magdalena tiene gran probabilidad de ser histórica: él recordaría en primer lugar a esta representante de las mujeres que no le habían abandonado durante la pasión. La prioridad dada a Pedro, en Pablo y en Lucas, es una prioridad entre los que llegaron a ser testigos oficiales de la resurrección. El lugar secundario atribuido a la tradición de una aparición a una mujer probablemente refleja el hecho de que las mujeres no servían al principio como predicadoras oficiales de la Iglesia” (Brown, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, 185, Nota 11).

después de todo, nunca cometieron este error. Incluso en Occidente, estas conexiones no se hicieron hasta una fecha relativamente tardía. Los padres de la Iglesia de los primeros siglos no sabían nada de María como prostituta; la mencionaban principalmente como testigo importante de la resurrección.⁶⁵

Así, no puede extrañarnos que una teóloga de la talla de Elizabeth Johnson, en su capítulo “Prácticas de memoria de las mujeres”, proponga “rectificar una historia distorsionada”, máxime cuando ha explicitado que presentarla como una prostituta no ha sido una equivocación inocente⁶⁶. De allí que dicha rectificación se vuelva una exigencia ética y una necesidad política para devolverles en justicia a ellas –María de Magdala y otras mujeres de los dos Testamentos– sus protagonismos y liderazgos.

Relatos de mujeres, construcción de espacios de paz

En este último apartado vuelvo a referirme a las autorías de mujeres porque entiendo que en esas narraciones donde las tienen a ellas, las mujeres, habitualmente por protagonistas, se visualizan gestos y actitudes alternativas que favorecen la construcción de espacios de paz y de vida plena. Utilizo como marco teórico para mi propuesta las categorías *sororidad* y *empoderamiento*; de allí la necesidad de explicarlas, aclarando que son categorías que vengo trabajando últimamente en mis investigaciones, sobre todo la de *sororidad*, porque considero que esta es una respuesta fundamental a tanta violencia y exclusión globalizadas⁶⁷.

Pues bien, *sororidad* viene del latín *soror*, *sororis*, hermana, e *-idad*, relativo a, calidad de⁶⁸. Se la puede definir como la hermandad entre mujeres. 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, para numerosas mujeres la sororidad es una experiencia profundamente positiva en su vida⁶⁹.

Por su parte, el neologismo *empoderamiento* –del inglés, *empowerment*– ha sido acuñado recientemente como una categoría de análisis social para referirse a procesos

⁶⁵ King, “Canonización y marginación: María de Magdala”, 380-381.

⁶⁶ Johnson, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, 203-209.

⁶⁷ Ver a Riba, “Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal”.

⁶⁸ En español, *sororidad* y *soridad*, en francés, *sororité*, en italiano *sororità*, y en inglés, *sisterhood*. Términos relativos: *sororal*, *sórica*, *sororario*, *en sororidad*.

⁶⁹ Véase a Lagarde y de los Ríos, “Sororidad”; “Enemistad y sororidad entre mujeres: hacia una nueva cultura feministas”; y “Pacto entre mujeres. Sororidad”; también a Posada Kubissa, “Pactos entre mujeres”.

por los cuales sujetos subalternos logran poder, entendido dicho poder como capacidad para manejar la propia existencia y para definir los propios proyectos de vida, dos exigencias ineludibles en orden a que dichos sujetos puedan abrir(se) espacios de participación social y así logran transformar su situación de subordinación.

De allí que se pueda y se vea necesario vincular claramente el empoderamiento a las mujeres, ya que, como modo de construir poder por medio de pactos o alianzas críticas, es una práctica que pretende contrarrestar la dispersión y confinación atomizada en los espacios privados, causa histórica de la debilidad política de las mujeres al interior de la estructura patriarcal. Así, en el caso específico del empoderamiento de las mujeres, la sororidad es un camino fundamental, tanto que para algunas ha sido y es *el* camino.

Ahora bien, entiendo que si bien la expresión para nombrarla es reciente, la práctica de la sororidad para empoderar a las mujeres es una experiencia muy antigua. Esto es lo que se vislumbra en esos relatos bíblicos en los cuales se suponen autorías de mujeres que las tienen a ellas como actrices principales. Precisamente, se cree que las huellas que ellas dejaron al sumar sus memorias y sus palabras para que el texto llegara a ser lo que es hoy el texto bíblico son huellas de sus propios procesos, procesos en los que se reflejan prácticas de resistencia, experiencias de libertad, y, como consecuencia, construcción de espacios de paz. Fundamento esta afirmación con palabras de estudiosas y estudiosos feministas. Elisa Estévez afirma:

En cuanto al libro del Génesis, donde centraremos nuestra investigación, resalta –por ser la única– la historia de Agar, cuya tradición originaria debió ser contada una y otra vez en círculos de esclavas, que verían reflejado en Agar los deseos de libertad y autodeterminación de sus propias vidas.⁷⁰

Por su parte, Mercedes Navarro se refiere al gesto de resistencia de las amigas de la hija de Jefté, afirmando que el memorial que ellas realizan introduce un elemento nuevo y único en la historia de Israel.

La memoria del sepulcro que le es negada, la memoria viva de los hijos que no puede tener es sustituida por un memorial de mujeres que lloran con ella su desaparición y que es repetido en Israel cada año como liturgia para preservarla del olvido (cfr. Jc 11,40) [...] El ritual reiterativo de las mujeres se constituye en *cuerpo colectivo* que evoca el cuerpo destruido de una mujer en un sacrificio impropio, imprudente e injusto. Y lo que podría considerarse un fracaso, la muerte de una virgen, a despecho del sistema, se vuelve gesto crítico

⁷⁰ Estévez, “Las grandes ausentes. Las memorias de las esclavas en los orígenes de Israel”, 222.

que denuncia la injusticia radical de ese mismo sistema y la rebeldía de las que están en sus márgenes.⁷¹

Por su parte, Rut y Noemí –protagonistas del libro de Rut– aparecen como mujeres fuertes, con personalidades ricas y complejas, que pueden amar y sentirse amadas, con iniciativa propia y capacidad de riesgo, que no se quedan atadas pasivamente a su pasado y esperando con resignación lo que les pueda deparar el futuro, sino que deciden, planifican y actúan en consecuencia.

Todo esto las hace protagonistas de su propia vida, revelando mentalidades autónomas y libres. Se las ve, además, ligadas entre sí con un vínculo afectivo fuerte y tierno, un vínculo que las capacita para abrirse a lo diferente, en una relación que las enriquece y complementa recíprocamente, porque son capaces de salir de lo propio al encuentro de la otra, ofreciéndose y recibiendo mutuamente en lo mejor de sí mismas. Como dice Elisa Estévez López: “Una y otra se acogerán y se ofrecerán un ‘espacio de reconocimiento y de cuidado’ que las potenciarán en las acciones que emprendan”⁷². Esto queda más claramente patentizado si ubicamos la fecha de composición del libro en época de Esdras y Nehemías, marcada fuertemente por un nacionalismo xenofóbico⁷³.

Nos referimos, por último, al Cantar de los Cantares. Al respecto, es para destacar lo que afirma Gianni Barbiero: “Si existe algún libro donde pueda tener cabida la ‘despatriarcalización’ de la Palabra de Dios a que aspira la exégesis feminista, será, con toda seguridad, el Cantar”⁷⁴. Pues bien, la mujer del Cantar –amante y amada– es compañera, valorada por sí misma y no por ser madre. Su cuerpo de mujer se ofrece libre y voluntariamente a la mirada y al tacto del amado, en reciprocidad, mutualidad y alternancia.

En ese contexto, donde la mujer era valorada fundamentalmente por su fertilidad, los poemas del Cantar se distinguen porque cantan al placer erótico y porque la sexualidad es valorada por sí misma y no en función de la maternidad. Esto aparece tan contracultural que Andíñach habla de “amor clandestino” y cita a Carey Walsh quien se refiere al Cantar como “un texto subversivo”.⁷⁵

⁷¹ Navarro Puerto, “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología”, 157-158.

⁷² Estévez López, “Un alegato a favor del mestizaje: el libro de Rut”, 29.

⁷³ Expresado paradigmáticamente en las leyes que prohibían los matrimonios mixtos (entre judíos y no judías) que, además, se imponían con retroactividad. Véase a Esd 9 y Ne 13.

⁷⁴ Barbiero, “Sulamita, la mujer ‘pacificada’ del Cantar de los Cantares”, 225.

⁷⁵ Andíñach, “Un amor clandestino. Aproximación al Cantar de los Cantares”, 103.

Palabras finales

Al analizar la cuestión de la invisibilización de las mujeres en relación con el texto bíblico, tanto a nivel de los relatos como en su producción y en su recepción a lo largo de los siglos, se puede hablar de distintas formas de violencia —física, simbólica, religiosa, narrativa, institucional—, practicada sobre las mujeres, sus cuerpos, sus nombres, sus rostros, sus vidas, sus historias, sus palabras...

Ahora bien, una lectura en clave de mujer (o de mujeres) nos permite descubrir también algunas de las resistencias inscritas en los mismos textos, aunque estos hayan nacido en un contexto patriarcal. De allí que, al explicitar los mecanismos por los cuales se produjo la invisibilización de las mujeres en la Biblia, las teólogas y los teólogos feministas han provocado muchas veces su efecto contrario: la devolución de la palabra y la visibilización de muchas de aquellas que habían quedado silenciadas, olvidadas, ocultas entre renglones o negadas sus vidas y sus autorías, todo ello como efecto buscado de modo explícito y consciente ante el desafío que suponían esos silencios, esos olvidos, esos ocultamientos, esas negaciones. Espero haber colaborado con dicha visibilización socializando los esfuerzos de estas hermenéuticas feministas.

Referencias

- Aguirre Monasterio, Rafael. “La mujer en el cristianismo primitivo”. En *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, editado por R. Aguirre Monasterio, 165-197. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1987.
- Aleixandre Parra, María Dolores. “Las matriarcas”. En *Relectura del Génesis*, editado por Isabel Gómez-Acebo, 71-110. Madrid: Desclée de Brouwer (Colección “En clave de mujer”), 1997.
- Alonso Schökel, Luis. *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Barcelona: Herder, 1969.
- Andiñach, Pablo. *Cantar de los Cantares. El fuego y la ternura*. Buenos Aires: Lumen, 1997.
- _____. “Un amor clandestino. Aproximación al *Cantar de los Cantares*”. *Acta poética* 31/2 (2010): 89-112.
- Aquino, María Pilar, y María José Rosado-Nunes (eds.). *Feminist Intercultural Theology*. New York: Maryknoll (NY): 2007.
- Azcuy, Virginia. “El lugar teológico de las mujeres”. *Proyecto* 39 (2001): 11-34.

- Azcuy, Virginia, Gabriela Di Renzo y Celina Lértora Mendoza (coords.). *Diccionario de obras de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2007.
- Barbiero, Gianni. “Sulamita, la mujer ‘pacificada’ del *Cantar de los Cantares*”. En *Los escritos y otros libros sapienciales*, editado por Nuria Calduch-Benages y Christl M. Maier, 225-243. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013.
- Barrancos, Dora. *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2007.
- Becerra Melo, Silvia Susana. “El cuerpo de la mujer violada y desplazada. Un lugar en donde acontece la revelación-salvación de Dios. Una mirada de género”. Monografía para optar por el título de Magíster en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2011. Disponible en: *Pontificia Universidad Javeriana*, <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/1444> (consultado el 17 de agosto de 2018). Publicado con el título *El cuerpo de la mujer violada y desplazada, lugar en donde acontece la revelación-salvación de Dios: una mirada de género* (Bogotá: Editorial Javeriana, 2011).
- Bernabé Ubieta, Carmen. “La mujer en el judaísmo bíblico”. *Ephemerides Mariologicae* 44 (1994): 99-124.
- _____. “¿Mujeres teólogas en la comunidad joánica?” *Reseña bíblica* 24 (1999): 43-51.
- Brancher, Mercedes. “De los ojos de Agar a los ojos de Dios. Génesis 16,1-16”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla* 25 (1997): 11-27.
- Brown, Raymond. *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- _____. *Introducción al Nuevo Testamento*. 1. *Cuestiones preliminares. Evangelios y obras conexas*. Madrid: Trotta, 2002.
- Caero Bustillos, Bernardeth. “Una mujer después del exilio. Reflexión teológica a partir del libro de Rut”. *Anatéllei* 22 (2009): 65-79.
- Cohen, Stanley. *Demonios populares y pánicos morales. Desviación y reacción entre medios, política e instituciones*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Conti, Cristina. “Junia, la apóstol transexuada (Rom 16:7)”. *Alternativas: revista de análisis y reflexión teológica* 36 (2008): 129-134.
- Daich, Deborah. “De pánicos sexuales y sus legados represivos”. En *Zona Franca. Revista del Centro de Estudios Interdisciplinario sobre Mujeres* 22 (2013): 31-40.

- Da Silva, Fernando Cândido. “Por un Mesías *queer*. Ausencias y encaminamientos proféticos”. En *Diversidad sexual y religión*, compilado por Juan Marco Vaggione, 125-138. Córdoba: CDD, 2008.
- Equipo Internacional. *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del Peregrino América Latina*. Bilbao, España - Quezon City, Filipinas: Ediciones Mensajero - Pastoral Bible Foundation, 2008. Texto: Luis Alonso Schökel. Adaptación del texto y comentarios: Equipo Internacional.
- Estévez López, Elisa. “La mujer en la tradición del discípulo amado”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla* 17 (1994): 97-98.
- _____. “Las grandes ausentes. Las memorias de las esclavas en los orígenes de Israel”. *Relectura del Génesis*, editado por Isabel Gómez-Acebo, 221-266. Bilbao: Desclée de Brower (Colección “En clave de mujer”), 1997.
- _____. “Un alegato a favor del mestizaje: el libro de Rut”. *Reseña bíblica* 40 (2005): 23-31.
- Exum, Cheryl. “You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1.8-2.10”. En *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, editado por Athalya Brenner, 37-61. Sheffield (U. K.): Sheffield Academic Press, 1994.
- Facio, Alda, y Lorena Fries. “Feminismo, género y patriarcado”. En *Género y derecho*, editado por A. Facio y L. Fries, 6-38. Santiago de Chile: La Morada/Corporación de Desarrollo de la Mujer, 1999.
- Fischer, Irmtraud. “Significado de los ‘textos sobre las mujeres’ en los relatos sobre los progenitores”. En *La Torah*, editado por Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer, 209-262. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.
- _____. *Women Who Wrestled with God: Biblical Stories of Israel’s Beginnings*. Collegeville (MN): Liturgical Press, 2005.
- Fischer, Irmtraud; Mercedes Navarro Puerto; Jorunn Økland; y Adriana Valerio. “Introducción general: Mujeres, Biblia e historia de la recepción. Un proyecto internacional de teología desde una perspectiva de género”. En *La Torah*, editado por Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer, 15-41. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.
- Galeano, Eduardo. “Los nadies”. *Blogs Opinión 20 minutos*, <https://blogs.20minutos.es/poesia/2009/09/25/los-nadies-eduardo-galeano-1940> (consultado el 15 de agosto de 2018).

- García Bachmann, Mercedes. “Miriam. Figura política de primer plano en el Éxodo”. En *La Torah*, editado por Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer, 337-378. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.
- _____. “Para entender el papel de la profetisa Miriam. La construcción simbólica del ‘castigo’ en Números 11-12”. En *Teología feminista a tres voces*, por Virginia R. Azcuy, Nancy E. Bedford, y Mercedes L. García Bachmann, 65-10. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2016.
- Gienini, Olga. “Un memorial femenino. Una relectura de Jc 11,29-40”. *Proyecto 39* (2001): 233-247.
- Gómez Acebo, Isabel. *María Magdalena: de apóstol a prostituta y amante*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- Goode, Erich, y Nachman Ben-Yehuda. *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Hoboken (NJ): Wiley-Blackwell, 2009.
- Haskins, Susan. *María Magdalena: mito y metáfora*. Barcelona: Herder, 1996.
- Johnson, Elizabeth. *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*. Barcelona: Herder, 2004.
- Karlsen Seim, Turid. “Las mujeres y las negociaciones sobre el género en el Evangelio de Juan”. En *Los Evangelios. Narraciones e historia*, editado por Mercedes Navarro Puerto y Marinella Perroni, 223-251. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- Kehl, Medard. *La Iglesia. Eclesiología católica*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- King, Karen. “Canonización y marginación: María de Magdala”. *Concilium* 276 (1998): 79-389.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela. “Enemistad y sororidad entre mujeres: hacia una nueva cultura feministas”. En *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*, 461-491. Ciudad de México: Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, 2012.
- _____. “Sororidad”. En *Diccionario de estudios de género y feminismos* (2.ª ed. aumentada), coordinado por Susana Gamba, 305-311. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- _____. “Pacto entre mujeres. Sororidad”. En *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*, por M. Lagarde y de los Ríos, 557-569. México: Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, 2012.
- Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.

- Marianno, Lília Dias. “¡Qué alegría! La palabra de Yahweh también vino a la mujer. Un análisis ecofeminista de Génesis 16”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla* 50 (2005): 49-52.
- Mena López, Maricel. “Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia hebrea y en la actualidad”. *Teología y sociedad* 10 (2012): 47-69.
- _____. “Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla* 63 (2009): 54-65.
- Navarro Puerto, Mercedes. “Agar: la mentalidad libre (Gn. 16 y 21)”. En *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, editado por Mercedes Navarro Puerto y Carmen Bernabé Ubieta, 13-22. Madrid: Claretianas, 1995.
- _____. “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología”. En *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, dirigido por Mercedes Navarro Puerto, 137-186. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- _____. “El Dios de Israel: un padre materno”. *Ephemerides mariologicae* 41 (1991): 37-83.
- _____. “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (La mujer del levita)”. En *Cuerpos de mujer en sus (con) textos anglogermánicos, hispánicos y mediterráneos: una aproximación literaria, socio-simbólica y crítico-alegórica*, coordinado por Mercedes Arriaga Flórez y José Manuel Estévez-Saá, 227-242. Sevilla: Arcibel, 2005. Disponible en: https://www.academia.edu/12140638/El_sacrificio_del_cuerpo_femenino_en_la_Biblia_Hebrea (consultado el 16 de agosto de 2018).
- _____. “Femenino plural: las mujeres del Éxodo (Ex 1-2)”. En *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, editado por Mercedes Navarro Puerto y Carmen Bernabé Ubieta, 31-40. Madrid: Claretianas, 1995.
- _____. “Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes”. En *Relectura del Génesis*, editado por Isabel Gómez-Acebo, 155-219. Madrid: Desclée de Brouwer (Colección “En clave de mujer”), 1997.
- _____. “Narraciones bíblicas”. En José M. Sánchez Caro (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, 379-477. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- _____. *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013.

- Navarro Puerto y Mercedes e Irmtraud Fischer (eds.). *La Torah*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.
- Perrot, Michelle. *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Posada Kubissa, Luisa. “Pactos entre mujeres”. En *10 palabras clave sobre mujer*, dirigido por Celia Amorós, 331-365. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.
- Preato, Dennis J. “Junia, una apóstol mujer. Resolviendo los asuntos interpretativos de Romanos 16:7”. *Escogidas para servir*, <http://www.escogidasparaservir.com/junia-una-mujer-apostol> (consultado el 18 de agosto de 2018).
- Pontificia Comisión Bíblica. “Acercamiento feminista”. En *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, editado por San Pablo, 62-63. Buenos Aires: San Pablo, 1993.
- Pui-lan, Kwok. “Feminist Theology as Intercultural Discourse”. En *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, editado por Susan F. Parsons, 23-39. New York (NY): Cambridge University Press, 2002.
- Riba, Lucía. “Canto a la vida que no se ve’. Hacia una hermenéutica incluyente e inclusiva”. *Anatéllei* 11 (2004): 31-45.
- _____. “Cuerpos de mujeres y violencia. Una lectura desde la Biblia”. En *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, editado por Carlos Schickendantz, 153-172. Córdoba: EDUCC, 2004.
- _____. “¿Justificación de la transición hacia la monarquía o violencia machista? La recepción de la narración sobre el crimen de la concubina del levita (Jc 19) desde la crítica feminista”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla* 75/2 (2017): 119-136. Disponible en: <http://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/75.pdf> (consultado el 7 de agosto de 2018).
- _____. “Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal”. *Franciscanum* LVIII/165 (2016): 225-262. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.21500/01201468.2189> (consultado el 17 de agosto de 2018).
- _____. “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”. *Proyecto* 39 (2001): 99-123. *Servicios Koinonia*, <http://servicioskoinonia.org/relat/285.htm> (consultado el 15 de agosto de 2018). [También en: *Anatéllei* 4 (2000): 25-45].
- Schaberg, Jane. *La resurrección de María Magdalena. Leyendas, apócrifos y Testamento cristiano*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.

- Schickendantz, Carlos. "Modernidad, humanismo y religión. Reflexiones acerca del lenguaje sobre Dios". En *¿Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica*, por Carlos Schickendantz, 17-46. Buenos Aires: Agape-Proyecto, 2001.
- Siebert-Hommes, Jopie. "Las salvadoras del liberador de Israel. Doce 'hijas' en Éxodo 1 y 2". En *La Torah*, editado por Mercedes Navarro e Irmtraud Fischer, 305-321. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brower, 1989.
- _____. "Entre la investigación y el movimiento social: estudios feministas de la Biblia en el siglo XX". En *La exégesis feminista en el siglo XX*, editado por Elisabeth Schüssler Fiorenza, Elisabeth, 15-32. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2015.
- _____. "Romper el silencio, lograr un rostro visible". *Concilium* 202 (1985): 301-320.
- _____. *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- Schwantes, Milton. "Palabras junto a la fuente. Lindas palabras en lugares escondidos: Anotaciones sobre Génesis 16,1-16". *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla* 39 (2001): 10-19.
- Tamez, Elsa. "El liderazgo de la mujer en el Nuevo Testamento". *Anatéllei* 22 (2009): 49-64.
- _____. "La estrategia retórica de 1Timoteo 2.9-3.1a". *Ecce Mulier. Homenaje a Irene Foulkes*, editado por Sebila, 325-339. San José de Costa Rica: Sebila, 2005.
- _____. "La mujer que complicó la historia de la salvación: el relato de Agar leído desde América Latina". En *Vida y pensamiento* 3 (1983): 19-30. [Publicado también en *Christus* 595 (1986): 51-69; en portugués, en *Estudos Bíblicos* 7 (1985 y 1987) 56-72; y en inglés en *Cross Currents* 36 (1986): 129-139].
- _____. *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la primera Carta a Timoteo*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- _____. "Visibilidad, exclusión y control de las mujeres en la primera Carta a Timoteo". *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla* 35 (2006) 35-40.
- _____. "1Timoteo: ¡Qué problema!" En *Mujer ¡levántate! Porque no será fácil... ¡pero será posible!* Organizado por Judith Van Osdol, 73-94. Buenos Aires: CLAI, 2007.

- _____. “1 Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas”. *Concilium* 294 (2002): 57-66.
- Taschl-Erber, Andrea. “María de Magdala, ¿primera apóstol?” En *Los evangelios. Narraciones e historias*, editado por Mercedes Navarro Puerto y Marinella Perroni, 433-454. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- Trible, Phyllis. *Texts of Terror*. Philadelphia (PA): Fortress Press, 1984.
- Williams, Delores S. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 2013.