

Aportes Bíblicos



Las mujeres en la Biblia, la Biblia y las mujeres



Violeta Rocha Areas
Elisabeth Cook

Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas
Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 39 — Año 2024

PENSAR · CREAR · ACTUAR



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA

Las mujeres en la Biblia, la Biblia y las mujeres



Violeta Rocha Areas
Elisabeth Cook

Aportes Bíblicos
No. 39 — Año 2024
Universidad Bíblica Latinoamericana



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: libreria@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Esta obra está bajo una licencia
de Creative Commons



Editorial SEBILA
Escuela de Biblia
Revista Aportes Bíblicos
No. 39 — Año 2024

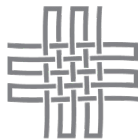
ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas (UBL)
Diagramación: Luis Carlos Álvarez Mejías

San José, Costa Rica
Agosto 2024

Índice

Presentación	5
VIOLETA ROCHA AREAS	
Gesto, perfume y memoria: Relectura de Marcos 14,3-9	9
Introducción	9
El protagonismo de las mujeres en el evangelio de Marcos	11
La unción de Jesús en Marcos 14.1-9	13
El contexto literario: Marcos 14-16	15
La unción de Jesús en los evangelios	17
En memoria de ella	29
Conclusión	32
Bibliografía	35
ELISABETH COOK	
La violencia hacia las mujeres en el Antiguo Testamento: Pistas de lectura e interpretación	37
La mirada <i>del</i> texto	39
La mirada <i>al</i> texto	43
La mirada <i>a la vida</i>	47
Bibliografía	50



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

La celebración del centenario de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) hunde sus raíces en un pasado comprometido con las mujeres. La Escuela de Capacitación Bíblica de mujeres iniciada en 1922 dio lugar a un espacio que, en los inicios del siglo XX, fue inédito. El compromiso con la formación académica, pero, sobre todo, con la formación humana, que tiene dentro de sus aristas la lucha por condiciones igualitarias, se ha convertido en un eje con el cual la institución sigue teniendo un arraigo vital.

En ocasión de este acontecimiento y de la fundación posterior del Seminario Bíblico Latinoamericano, el pasado 26 de octubre de 2022 tuvimos el gusto de participar en un conversatorio titulado “Las mujeres en la Biblia, la Biblia y las mujeres” entre dos colegas admiradas: Violeta Rocha Areas, profesora de Nuevo Testamento (NT) y exrectora de nuestra institución, y Elisabeth Cook Steike, profesora de Antiguo Testamento (AT) y actual rectora de la UBL. Ambas nos condujeron por sus investigaciones con una mirada particular: la perspectiva de género en los estudios bíblicos y teológicos. No se trata acá de una aproximación superficial que solo se fija en los personajes femeninos tanto del AT como del NT, sino de una lectura de la Biblia que toma conciencia de las condiciones socioculturales del mundo antiguo donde el sistema de exclusión tenía muchas dimensiones de imposición y dominio. Una de estas realidades tiene que ver con la condición sexual o, más ampliamente dicho, la condición del género pues no podemos entender la realidad fisiológico-biológica sin la relación que

esta entabla con el entorno social y cultural. Se trata, entonces, de una aproximación a la Biblia que nos alerta de la imbricación de ambas realidades y cómo éstas pueden promover interpretaciones que sirvan como excusa para oprimir distintas vidas humanas: “Sería contraproducente y erróneo atribuir a la biología la existencia de sistemas de opresión, cuando en realidad deberíamos preguntarnos cómo esos sistemas de opresión *tergiversan* la biología para lograr sus propios fines injustos”¹.

La profesora Rocha, en la primera parte del estudio, nos presenta cómo ciertos textos del evangelio de Marcos pueden darnos luz, en esquemas socialmente prefijados, en profesiones u oficios destinados a mujeres en aquel contexto, de cómo es posible una expresión contracultural en el naciente cristianismo: la mujer anónima de Mc 14,3-9 es paradigma de servicio, sí, pero también de discipulado y testimonio, de atrevimiento y de cuestionamiento de ideas establecidas. De la misma forma, en sintonía con el desarrollo de la primera parte, la profesora Cook subraya la importancia de reconocer las distancias entre la mirada “del texto” y las nuestras, lectores y lectoras del siglo XXI. De esta forma podemos dirigirnos “al texto” con “anteojos” diferentes pues estamos vigilantes de las intenciones retóricas de los autores, hombres que escribieron un libro para hombres, y que no tenían en cuenta los criterios de inclusión-integración que son fundamentales para nosotros y nosotras hoy. Aquí nos estamos ya planteando, de una manera muy directa, que la mirada no debe quedarse en los escritos, en los escritorios, sino que el texto nos devuelve “a la vida”. Las actitudes de muchas mujeres que, en la Biblia y hoy, claman contra cualquier forma de violencia nos ponen a debatir sobre esta sociedad estructurada desde el patriarcado que

1 J. Butler, *¿Quién teme al género?*, Madrid, Paidós, 2024, p. 203. Las cursivas pertenecen al original.

configura las formas de comprender las masculinidades, la identidad femenina y cómo, en los ambientes eclesiales, debemos clamar igualmente contra toda forma de violencia para rehacer la sociedad con nuevos criterios de equidad.

La exégesis bíblica tiene como objeto de estudio los textos, es verdad. Pero los textos reflejan vidas humanas que sintieron amor y odio, felicidad y dolor, seguridad y miedo, de la misma forma que nosotros y nosotras los sentimos hoy. Cuestionarnos por cómo transformar nuestro mundo en un espacio seguro para todos y todas es una pregunta, no solo válida, sino urgente en todo trabajo bíblico-teológico. El *Aportes Bíblico* que el/la amable lector/a tiene en sus manos da cuenta de ello y, de una manera más amplia, del compromiso inclusivo e integrador patente en todas las empresas que, desde la Escuela de Ciencias Bíblicas, queremos emprender.

Hanzel J. Zúñiga Valerio
Escuela de Ciencias Bíblicas

Gesto, perfume y memoria

Relectura de Marcos 14,3-9

Violeta Rocha Areas*

Introducción

Este *Aportes Bíblicos* surge de una conferencia “Las mujeres en la Biblia, la Biblia y las Mujeres” en ocasión de la celebración del aniversario 100 de lo que inició como Seminario Bíblico Latinoamericano, actividad que honra la memoria de las primeras mujeres estudiantes de la Escuela de Capacitación para Mujeres Jóvenes, bajo el liderazgo de Susana Strachan. A esta memoria se han sumado muchas más mujeres alrededor de América Latina y el Caribe que conforman un legado vital alrededor de la interpretación bíblica, la reflexión teológica y la práctica pastoral, generando distintas memorias que continuamente interpelan a la educación teológica y a su ejercicio en la cotidianidad social.

En la Biblia hay muchas mujeres anónimas y otras con nombre. Nuestra lectura de Marcos 14,3-9, texto en el que una mujer unge a Jesús, preparándolo para su muerte, nos ofrece la posibilidad de analizar la presencia de mujeres en el evangelio de Marcos. La representación de mujeres en este evangelio

* Violeta Rocha Areas es Máster en Teología del Instituto Protestante de Teología de París y Doctora en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Pensamiento Latinoamericano de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica.

ha sido debatida durante mucho tiempo y frente a la mirada androcéntrica del libro se ha buscado conocer y reconocer la presencia y participación de estas mujeres. Las teorías de género y la hermenéutica feminista han sido claves para enriquecer este debate con nuevas investigaciones sobre las narrativas sobre las mujeres que aportan una visión crítica. Más allá de señalar la cantidad de veces que aparecen las mujeres, estos aportes se enfocan en interpretar la presencia y protagonismo de las mujeres en el evangelio.

Desde un punto de vista narrativo, temático y teológico, la perícopa de la mujer que unge a Jesús en Marcos 14 y cuyo gesto, dice Jesús será contando “en memoria de ella” (14.9), nos coloca de una manera desafiante ante la importancia y la necesidad de la memoria. ¿Por qué recordar el gesto de la mujer con el perfume? ¿El texto tiene un interés en enfatizar el discipulado y presentar la mujer como paradigma de fe? ¿Qué implicaciones tuvo el gesto de la mujer y las palabras de Jesús para las comunidades de ese tiempo? ¿Qué implicaciones tienen para hoy?

Los textos del Nuevo Testamento se pueden comprender como memorias colectivas, por lo que el Evangelio de Marcos puede abordarse como un texto de memoria colectiva, donde la historia común se vuelve la perspectiva orientadora para la autocomprensión de la comunidad. Desde esta comprensión de la memoria colectiva del evangelio de Marcos, la conformación de las identidades de la comunidad está orientada hacia esta historia común que es fundante. Es en este sentido que vale la pena preguntarse por el rol que juega esta mujer anónima y de la cual Jesús dice que hay que guardar memoria.

El gesto de esta mujer, que se rememora en los cuatro evangelios, con sus variantes, nos anima a la reinterpretación y a la celebración comprometida y no solo a ser parte de esta historia común. Nos invita a darle la oportunidad al texto, en este caso a la mujer anónima, que tenga un impacto en las historias de hoy.

El protagonismo de las mujeres en el evangelio de Marcos

El Evangelio de Marcos incluye muchas narrativas en las que figuran mujeres. Willard Swartley señala que se mencionan a 14 mujeres en el evangelio, 5 de ellas tienen nombre y 9 son anónimas.¹ Entre estas últimas se encuentra la mujer anónima que unge a Jesús con perfume. Diversas otras mujeres están presentes en el Evangelio de Marcos, señaladas de manera implícita o explícita: los “muchos enfermos” (Mc 1,34), la madre de Jesús (Mc 3,31-35), las que escuchan (Mc 4), las que están entre la “multitud” de las 4000 personas (Mc 8,9), entre la “gente” (Mc 8,27.34; 11,8.32), las madres con sus hijos (Mc 9,36-37; 10,13-16) y las “muchas otras” mencionadas en Mc 10,29-39; 12,18-23; 14,66-69; 15,41b.

1 “The Role of Women in Mark’s Gospel: A Narrative Analysis”, *Biblical Theology Bulletin* 27, n° 1 (1 de febrero de 1997). En el *abstract* de este artículo, el autor indica la importancia de su aporte al tema del rol de las mujeres en el Evangelio: Al examinar los roles narrativos de cuatro mujeres en el Evangelio de Marcos (5:24b-34; 7:24-30; 12:41-44; 14:3-9) en relación con el desarrollo de temas clave por parte del narrador, este estudio demuestra que el Evangelio de Marcos presenta a las mujeres en papeles inusualmente positivos entre los diversos grupos de personajes representados en el Evangelio. Sin los roles de estas mujeres, la persona que lea el Evangelio no dispondrá de un modelo encarnado con el cual identificarse. Estos cuatro relatos preparan a la persona lectora para una descripción positiva de las mujeres que emergen en el relato de la pasión y la resurrección. Pero en el mundo narrativo de Marcos, las mujeres también son falibles, como indican 16:8 y otros retratos de mujeres. No obstante, los roles que desempeñan la mujer con hemorragia, la mujer sirofenicia, la viuda del templo y la mujer de Betania son impresionantes por su relación con los principales temas narrativos. Al reflexionar sobre estos hallazgos, también se considera el testimonio más amplio de los cuatro Evangelios canónicos con relación al rol de las mujeres y, en consecuencia, se exige así una nueva evaluación de la noción predominante de que, durante el último tercio del siglo I, la iglesia cristiana experimentó una represión cada vez mayor de mujeres con roles públicos de liderazgo.

A nivel narrativo, el autor identifica el protagonismo de 14 mujeres y las organiza según sus roles:

- a) Siete mujeres con roles secundarios:
 - María, la madre de Jesús (6,3)
 - Herodías (6,17.22.28)
 - la suegra de Pedro (1,29-31)
 - la hija de Jairo (5,35-43)
 - la hija de Herodías (6,26-28)
 - la hija de la mujer sirofenicia (7,24-30)
 - la sierva que identifica a Pedro durante el arresto de Jesús (14,66).

- b) Tres mujeres discípulas (15,40, 47; 16,1-8)
 - María Magdalena
 - María la madre de José y Santiago
 - Salomé

- c) Cuatro mujeres con roles preminentes en la narrativa
 - la mujer con flujo de sangre (5,24)
 - la mujer sirofenicia (7,24-30)
 - la viuda que da su ofrenda en el templo (12,41-44)²
 - la mujer que unge a Jesús en la casa de Simón el leproso en Betania (14,3-9).

Nuestro análisis se enfoca en esta última mujer quien, como señala Swartley, forma parte integral de la sección literaria que trata el sufrimiento y la muerte de Jesús. Ella contrasta con quienes, estando presentes en la casa de Simón el leproso, la critican por su gesto de verter el perfume en la cabeza de Jesús, incluyendo a los discípulos. Su relato

² Ver cuadro en Swartley, 17.

se ubica entre el reporte sobre los sumos sacerdotes que buscan destruir a Jesús en 14,1-2 y Judas quien lo traiciona en 14,10-11. Es decir, ella aparece como el centro de un “sándwich”, técnica literaria frecuente del Evangelio de Marcos.

La unción de Jesús en Marcos 14.1-9

14 ¹ Faltaban dos días para la Pascua y los Ázimos. Los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo prenderle con engaño y matarle. ² Pues decían: «Durante la fiesta no, no sea que haya alboroto del pueblo». ³ Estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, recostado a la mesa, vino una mujer que traía un frasco de alabastro con perfume puro de nardo, de mucho precio; quebró el frasco y lo derramó sobre su cabeza. ⁴ Había algunos que se decían entre sí indignados: «¿Para qué este despilfarro de perfume? ⁵ Se podía haber vendido este perfume por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres.» Y refunfuñaban contra ella. ⁶ Mas Jesús dijo: «Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho una obra buena en mí. ⁷ Porque pobres tendréis siempre con vosotros y podréis hacerles bien cuando queráis; pero a mí no me tendréis siempre. ⁸ Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura. ⁹ Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya.»

En Betania, según Marcos 14.1-9, una mujer vierte un perfume precioso sobre la cabeza de Jesús, acto que provoca la ira de los discípulos que no ven en ello más que un desperdicio que no puede pasarse por alto. Esta historia podría parecer anecdótica, si no fuera por la afirmación de Jesús de que la mujer y su acción será recordada “dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero” (14,9). Es la única acción relatada en el evangelio y concerniente a la misión que se indica que será recordada, con la excepción del recordatorio de la última cena donde Jesús dice: “Tomó luego pan, y, dadas las gracias, lo partió y se lo dio diciendo: «Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío» (Lc 22,19)”. Este acto de memoria se expresa también en la literatura paulina: “Después de dar gracias, lo partió y dijo: «Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío.» Asimismo, también la copa después de cenar diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en recuerdo mío.» (1 Co 11,24-25)”. Y es precisamente en el contexto de la muerte de Jesús, que ubicamos el relato de la mujer que unge a Jesús en Betania.

En los versos precedentes, el narrador anuncia que los sumos sacerdotes y los escribas están decididos a tomar a Jesús para matarlo (Mc 14.1-2). No han, sin embargo, encontrado la forma de ejecutar este complot sin agitar a las personas que seguían estando a su favor. La solución se encontrará un poco más tarde, con la aparición de Judas, quien está dispuesto a traicionar a su Maestro (14,10-11). La unción en Betania se sitúa entre estos dos momentos, interrumpiendo el relato del arresto de Jesús, una pausa que nos invita a prestar atención a este acontecimiento.

La ubicación de esta narración dentro del relato de la Pasión de Jesús revela el carácter simbólico del gesto de la mujer que unge la cabeza de Jesús y nos aporta algunas claves de lectura. Nuestro acercamiento a este relato empieza con la presencia y papel de las mujeres en el Evangelio de Marcos y el contexto literario en el que se ubica la historia de

la mujer que unge a Jesús. La comparación de este relato con los relatos de unción en Mateo, Lucas y Juan nos aportan pistas para leer el gesto de la mujer y para reflexionar sobre la importancia de su memoria.

El contexto literario: Marcos 14-16

En la unidad literaria de Mc 14-16 convergen temas centrales del Evangelio de Marcos como la cristología, el secreto mesiánico, la escatología del reino y el fracaso del discipulado – los *leitmotiv* del evangelio. Estudios de la narrativa de la pasión la ubican como una parte teológica y narrativamente inseparable de todo el evangelio, pues no puede ser comprendida como unidad teológica separada de los capítulos 1-13.³ El mismo término “Narrativa de la Pasión” puede, por lo tanto, no reflejar adecuadamente la naturaleza de Mc 14-16, si este último es visto como la culminación de los principales temas teológicos marcanos.

Se evidencia una intensa actividad redaccional en Mc 14-16, contexto en el que se ubica la historia de la unción de Jesús.⁴ Entre las tradiciones que se articulan en estos capítulos están las palabras de Jesús sobre el pan y la copa que crean el escenario de la última cena, el anuncio de la traición de Pedro que se encuentra intercalada en la narrativa del juicio, la crucifixión, el relato de la tumba vacía y, como conclusión, el regreso a Galilea. Es importante prestar atención a estas perícopas y al

3 Destaco el estudio de Werner H. Kelber, “Conclusion: From Passion Narrative to Gospel”, en *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, ed. Werner H. Kelber (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 172–76.

4 Si bien la composición y las fuentes de la narración de la pasión han sido temas debatidos, hay indicios de que el evangelista compuso 14:1-31 a partir de unidades individuales de tradición. Ver Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 621–27.

carácter narrativo de Mc 14-16 que, por su vocabulario, estilo y composición muy propios de Marcos, nos ayuda a poner en contexto el relato de la mujer que unge a Jesús con el perfume de nardo.

Así como en todo relato bíblico, los personajes empujan la dinámica interna del relato y, en este caso, del evangelio mismo. Son quienes hacen avanzar la trama y quienes representan realidades vinculadas a la cotidianidad de la comunidad lectora, sirviendo como modelos de significado y de conducta, o bien de antagonismo. Resaltamos la presencia de mujeres en estos capítulos y la figura contrastante de Judas.

En la narrativa de la pasión encontramos dos historias protagonizadas por mujeres. La primera es la de la mujer anónima que unge a Jesús para la sepultura (14,3-9). La segunda es el relato de las mujeres que van a la tumba para ungir el cuerpo de Jesús y luego reportan su hallazgo (16,1-8). Ambos relatos mencionan la unción y la ausencia de Jesús (14,7; 16,6) y en ambos las mujeres demuestran un discipulado que consiste en honrar y seguir a Jesús como el Crucificado. Además, en ambos textos las mujeres tienen la intención de ungir a Jesús: la primera mujer lo hace en previsión de su muerte, las otras no lo logran, pues Jesús no estaba en la tumba.

El segundo relato que presenta a María Magdalena, María la madre de Santiago y José y Salomé como testigos de la muerte de Jesús, la sepultura y el sepulcro vacío (15, 40-41.47; 16, 1-8), ha generado debate sobre la forma en la que Marcos presenta a las mujeres en su Evangelio.⁵ El papel de estas mujeres, designadas “seguidoras” de Jesús —es decir, discípulas y herederas de su enseñanza— apunta a los roles que ejercían las mujeres en la comunidad de Marcos. Marcos las describe como quienes “seguían y servían a Jesús” (15,41), usando el término *diakoneo*

5 Hay varias referencias a María la madre de Jesús y a las hermanas. La otra mujer nombrada es Herodías, la esposa de Herodes Antipas y su pequeña hija sin nombre en Mc 6,14-28.

que tenía un significado particular en las primeras comunidades cristianas. Ello podría reflejar no solo la participación de las mujeres en la comunidad de Marcos, sino también aludir a recuerdos acerca de las mujeres del movimiento durante la vida de Jesús.

En contraste con las mujeres mencionadas, Judas es presentado ya desde Mc 3,19 de forma desfavorable como “el que lo traicionó”. En Mc 14,10.20.43 aparece como “uno de los doce” que comparten comunión en la mesa con Jesús (14,18-20). Su acto de traición se describe a lo largo del capítulo 14 con el término *paradidonai* (14,10. 11.,18. 21. 42. 44) que integra la traición a un esquema propositivo de pasión (predicciones en 9,31; 10,33; 14,41, 42) para pasar a la acción.

Es en este panorama de traición y muerte que Marcos ubica a la mujer anónima que unge a Jesús en casa de Simón el leproso.⁶ ¿Cómo leyó la comunidad esta intrincada escena? ¿En qué sentido guardar memoria de esa mujer anónima nos ubica frente a estas realidades humanas?

La unción de Jesús en los evangelios

El relato de Marcos 14,3-9 tiene paralelos en Mt 26,6-13; (Cfr) Lc 7, 36-50 y Jn 12,1-8. Nuestra mirada a estos cuatro relatos en forma simultánea nos permite hablar no de una mujer sino de “las mujeres”

6 Señala Kelber: “Ahora el mundo está al revés: los discípulos están de pie expuestos como modelos negativos; Pedro, el líder, se revela como el líder adversario; el Templo se convierte en un símbolo negativo; Jerusalén es reemplazado por Galilea el Hijo de Dios es sancionado por el sufrimiento de Jesús y el silencio de Dios; el Reino es consumado por la crucifixión; la muerte es revertida por la vida”, “Conclusion”, 180.

que ungen a Jesús. Veamos una breve comparación entre los cuatro relatos paralelos.

La organización sinóptica de los relatos de los evangelios nos ayuda a entender el pensamiento de cada uno y los puntos en que la tradición y la memoria se juntan en dos o más relatos. Al hacer una lectura de cada relato, es posible identificar los puntos de encuentro y desencuentro.

Mc 14,3-9

3 Estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, recostado a la mesa, vino una mujer que traía un frasco de alabastro con perfume puro de nardo, de mucho precio; quebró el frasco y lo derramó sobre su cabeza. 4 Había algunos que se decían entre sí indignados: «¿Para qué este despilfarro de perfume? 5 Se podía haber vendido este perfume por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres.» Y refunfuñaban contra ella. 6 Mas Jesús dijo: «Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho una obra buena en mí. 7 Porque pobres tendréis siempre con vosotros y podréis hacerles el bien cuando

Mt 26,6-13

6 Hallándose Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, 7 se acercó a él una mujer que traía un frasco de alabastro, con perfume muy caro, y lo derramó sobre su cabeza mientras estaba a la mesa. 8 Al ver esto los discípulos se indignaron y dijeron: «¿Para qué este despilfarro? 9 Se podía haber vendido a buen precio y habérselo dado a los pobres.» 10 Mas Jesús, dándose cuenta les dijo: «¿Por qué molestáis a esta mujer? Pues una ‘obra buena’ ha hecho conmigo. 11 Porque pobres tendréis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre. 12 Y al derramar ella este unguento sobre mi cuerpo, en vista de mi

Lc 7,36-50

36 Un fariseo le rogó que comiera con él, y entrando en la casa del fariseo, se puso a la mesa. 37 Había en la ciudad una mujer pecadora pública. Al enterarse de que estaba comiendo en casa del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume 38 y, poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume. 39 Al verlo el fariseo que le había invitado, se decía para sí: «Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora.» 40 Jesús le

Jn 12,1-8

1 Seis días antes de la Pascua, Jesús se fue a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. 2 Le dieron allí una cena. Marta servía y Lázaro era uno de los que estaban con él a la mesa. 3 Entonces María, tomando una libra de perfume de nardo puro, muy caro, ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos. Y la casa se llenó del olor del perfume. 4 Dice Judas Iscariote, uno de los discípulos, el que lo había de entregar: 5 «¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y se ha dado a los pobres?» 6 Pero no decía esto porque le preocuparan los pobres,

tendréis siempre. **8** Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura. **9** Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya.»

sepultura lo ha hecho. **13** Yo os aseguro: dondequiera que se proclame esta Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya.»

respondió: «Simón, tengo algo que decirte.» Él dijo: «Di maestro» **41** «Un acreedor tenía dos deudores: uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. **42** Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más?» **43** Respondió Simón: «Supongo que aquel a quien perdonó más.» Él le dijo: «Has juzgado bien.» **44** Y, volviéndose hacia la mujer, dijo a Simón: «¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua para los pies con lágrimas y los ha secado con sus cabellos. **45** No me diste el beso. Ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies. **46** No ungiste mi cabeza con aceite. Ella ha ungido mis pies con perfume.

sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella. **7** Jesús dijo: «Déjala, que lo guarde para el día de mi sepultura. **8** Porque pobres siempre tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis.»

47 Por eso te digo que
quedan perdonados sus
muchos pecados, porque ha
mostrado mucho amor. A
quien poco se le perdona,
poco amor muestra.» 48 Y
le dijo a ella: «Tus pecados
quedan perdonados.» 49
Los comensales empezaron
a decirse para sí: «¿Quién
es éste, que hasta perdona
los pecados?» 50 Pero él
dijo a la mujer: «Tu fe te ha
salvado. Vete en paz.»

Como se aprecia, el marco del relato de la unción de Jesús por manos de la mujer, está vinculado directamente a complot para asesinarlo sin causar un alboroto en la gente de Jerusalén. Este marco pone el tema de la muerte de Jesús como el componente principal del texto que estudiamos. Al hacer este análisis comparativo, además, podemos ver que Lucas cambia la función del relato y le da un giro hacia el perdón, como se ve en Lucas 7.44ss:

⁴⁴ Entonces, mirando a la mujer, dijo a Simón:

—¿Ves esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua para mis pies; pero ella ha regado mis pies con lágrimas y los ha secado con sus cabellos. ⁴⁵ No me diste beso; pero ella, desde que entré, no ha cesado de besar mis pies. ⁴⁶ No ungiste mi cabeza con aceite; pero ella ha ungido con perfume mis pies. ⁴⁷ Por lo cual te digo que sus muchos pecados le son perdonados, porque amó mucho; pero aquel a quien se le perdona poco, poco ama.

⁴⁸ Y a ella le dijo:

—Tus pecados te son perdonados.

⁴⁹ Los que estaban juntamente sentados a la mesa, comenzaron a decir entre sí:

—¿Quién es éste, que también perdona pecados?

⁵⁰ Pero él dijo a la mujer:

—Tu fe te ha salvado; ve en paz.

Pero Marcos como Mateo y Juan han preservado el relato de manera casi idéntica, por lo que se puede concluir, aún a pesar de que Juan no lo menciona, que el relato es un esfuerzo de las comunidades de los evangelios por mantener este recuerdo vivo y activo en cada comunidad. Es un esfuerzo por encarnar un modelo de discipulado a partir de la entrega de los bienes para la causa de Jesús, en este caso su dolorosa tortura y asesinato.

En el cuadro a continuación comentamos los alcances y particularidades de cada relato:⁷

7 Para un análisis sinóptico detallado ver Arthur J. Dewey y Robert J. Miller, *The Complete Gospel Parallels* (Salem: Polebridge Press, 2012) y, en español, Pierre Benoit, Marie-Émile Boismard y José Luis Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios* (Bilbao: Desclee de Brouwer), 1987).

Mc 14,3-9

El escenario es Betania. El anfitrión es Simón el leproso, y es su casa.

Jesús está recostado en la mesa. La mujer es anónima y trae un frasco de nardo puro y de alto costo. La mujer rompe el frasco de perfume y lo vierte en la cabeza de Jesús.

Entre los asistentes protestan por el “desperdicio” de 300 denarios.

Jesús les dice que “ella ha hecho una obra buena en él.”

Jesús dice que ella se anticipó a ungir su cuerpo para la sepultura.

Mt 26,6-13

La versión de Mateo sigue a Marcos con mucho cuidado. Una mujer de Betania llega a la casa de Simón el leproso.

La mujer es anónima y trae consigo un “vaso de alabastro lleno de perfume muy costoso”.

Unge la cabeza de Jesús quien está recostado a la mesa.

Los discípulos de Jesús, reclaman el “desperdicio” pues podía haberse vendido por mucho.

Jesús les dice: “¿Por qué molestan a la mujer? Me ha prestado un buen servicio”.

Lc 7,36-50

Mujer anónima, conocida tradicionalmente como la pecadora pública. (Confundida muchas veces con María Magdalena o con María de Betania)

La casa es de Simón el fariseo (no se dice que sea leproso). No se especifica el escenario, pero la historia no parece suceder en Betania, sino Galilea.

La mujer anónima trajo un frasco de alabastro con perfume que pone a los pies de Jesús, no en la cabeza, mezclando con sus lágrimas.

Simón se opone al gesto de la mujer. Sus pensamientos dan lugar a una parábola

Jn 12,1-8

La mujer es María de Betania, hermana de Marta y Lázaro.

El perfume es una libra de nardo puro, “perfume costoso”.

María ungió los pies de Jesús y los secó con su cabello.

Judas reacciona ante esa unción y el texto lo señala como traidor y ladrón.

La historia se ubica después de que Juan relata la muerte de Lázaro y de la confesión de fe de Marta.

El relato se sitúa justo antes de la pasión de Jesús, por lo que el Jesús de Juan

Jesús dice que se contará lo que ella hizo, en memoria de ella.

Jesús hizo la conexión entre esta unción y su propia sepultura.

Jesús dice que se contará lo que ella hizo, en memoria de ella.

sobre un acreedor que perdona a sus deudores.

Jesús le dice a la mujer:
“Tus pecados te son perdonados. Tu fe te ha salvado; ve en paz.”

La historia se ubica temprano en el ministerio de Jesús.

dice explícitamente que la unción tiene que ver con “el día de su supultura”.

Se menciona a los sumos sacerdotes que quieren matar a Lázaro porque muchos judíos han creído en Jesús.

Leer los relatos de esta manera nos permite tomar una cierta distancia de nuestro relato en Marcos 13, para darnos cuenta de cómo esta historia circuló en las comunidades y preguntarnos sobre las intenciones teológicas de quienes la contaron y recordaron. A continuación exploramos algunas de las observaciones señaladas arriba.

En Marcos y Juan el relato ubica los hechos en Betania, el costo del perfume es de 300 denarios (Mc 14,5; Jn 12,5) y la descripción del perfume y su significado particular - “nardo puro, genuino, digno de confianza” – es similar (Mc 14,14; Jn 12,3).⁸ En Marcos y Mateo, quien sigue a Marcos con pequeñas diferencias, la unción se distingue de la unción de los pies con aceite practicada de manera cotidiana como gesto de hospitalidad, ya la mujer no unge con aceite sino con perfume y no unge los pies, sino la cabeza.

La unción es un acto que adquiere diversos significados en la Biblia. En la Biblia Hebrea el futuro rey era ungido por un sacerdote o profeta quien derramaba aceite perfumado sobre su cabeza (1 Sam 9: 15-10: 1; 1 Sam 16,12-13; 1 Re 1,38-40). También se ungían a sacerdotes y profetas (1 Sam 16,1; 1 Re 1,45). Resalta, por lo tanto, que en Marcos y Mateo Jesús no es ungido por un sumo sacerdote o profeta, sino por una mujer desconocida. Además, mientras que en los ejemplos citados y otros, dicha función la ejercían hombres, en los evangelios es una mujer. Como señala Susan Miller: esta mujer está asumiendo un papel generalmente asociado con los hombres.⁹

8 El nardo, un aceite aromático elaborado a partir de una raíz originaria de la India, aparece en el Cantar de los Cantares como el perfume de la novia para el banquete del rey (Cant. 1,12), varios académicos sugieren que dicho nardo podría haber sido un tesoro familiar.

9 Cita original: “These allusions suggest that this woman is taking on a role usually associated with men.” *Women in Mark’s Gospel* (London: T&T Clark International, 2004), 133.

La unción de Jesús, por otro lado, no ocurre en el templo sino en la casa de un leproso (o un hombre que había sido leproso) y en Betania (casa de los pobres). Betania es también el lugar donde Jesús y sus discípulos acostumbran alojarse. La ubicación de la unción alude a las críticas que se le hacían a Jesús por comer con pecadores y publicanos. Donahue y Harrington dicen al respecto que: Marcos pudo haber agregado esta designación para recordar el encuentro anterior de Jesús con el leproso en Galilea (1,40-45), que da continuidad al motivo de que Jesús no se asocia a los poderosos de este mundo (comparar Marcos 6,14-29) sino con la gente marginada.¹⁰ Así también adquiere significado la identidad anónima de la mujer y su acción realizada en silencio.

Los espectadores reprenden a la mujer por desperdiciar el perfume que pudo haberse vendido a un precio alto, ya que era un unguento precioso. Jesús la defiende e interpreta su acción como profética: ella lo había ungido para la sepultura. Como indica Senén Vidal:

La escena de la unción en Betania guarda, probablemente, el recuerdo histórico de una unción especial recibida por Jesús en un banquete, durante el tiempo de su estancia en el entorno de Jerusalén. Más tarde, desde el conocimiento de que Jesús, de hecho, no había recibido una unción en su sepultura, se interpretó la unción de ese como banquete como la de la sepultura, salvando así el hecho escandaloso de que había sido sepultado sin honor. Precisamente por esa razón se introdujo esa narración del banquete en Betania dentro del relato de la pasión. La misma preocupación por falta de unción en la sepultura de Jesús se descubre en el relato de la ida de las mujeres al sepulcro con vistas a ungir su cadáver (16,1-8).¹¹

10 Cita original: “Mark may have added this designation to recall the earlier meeting of Jesus and the leper in Galilea (Mark 1,40-45), which continues the motif that Jesus dines and associate not the powerful of this world (compare Mark 6,14-29) but with marginal people.” *Sacra Pagina: The Gospel of Mark* (Minneapolis: Liturgical Press, 2016), 565.

11 Vidal Senén, ed., *Nuevo Testamento*, Colección Presencia Teológica 217 (Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2015), 318.

El Evangelio de Lucas cambia la historia para adaptarla mejor a sus intereses, por lo que convierte a la mujer que unge a Jesús en un ejemplo de comportamiento hospitalario. Ella presenta un contraste con el fariseo, anfitrión de la cena, que no se presentó (Lc 7,44–46). Lucas describe a la mujer como “una mujer de la ciudad, que era pecadora” (Lc 7,37), descripción que ha sido interpretada habitualmente como un eufemismo para decir que era una prostituta. Todo apunta en esa dirección: el escenario del simposio, la mujer soltándose el cabello y acariciando a Jesús públicamente, los pensamientos del fariseo (Lc 7:38-39). En Lucas, por ende, la unción de Jesús no es un acto profético, sino que surge del arrepentimiento, la gratitud y el amor. En la historia de Lucas el profeta es Jesús, algo que queda en evidencia cuando lee los pensamientos del fariseo.

Lucas y Juan comparten el mismo material; en ambos, la mujer unge los pies de Jesús y los seca con sus cabellos. Lucas agrega, sin embargo, las lágrimas de la mujer, creando así un escenario conmovedor e íntimo. Dado que la unción de los pies era una práctica común de la hospitalidad, Elisabeth Schüssler-Fiorenza sugiere que lo particular de Marcos y Mateo, la unción de la cabeza, explica por qué esta acción ha sido guardada en la memoria.¹²

En el evangelio de Juan, la historia se sitúa en la casa de Marta, María y Lázaro, donde la muerte y resurrección de Lázaro parecen ser un preámbulo de lo que acontecerá con Jesús. Los personajes centrales son Jesús, María y Judas. La acción de María de ungir a Jesús (Jn 12,3) provoca la intervención de Judas (Jn 12,4-5) y esta, a su vez, suscita la intervención de Jesús (Jn 12,7-8). Una antítesis dramática se ha creado entre Judas y la mujer, a quien Jesús llama —en el relato marcano— para-

12 *En memoria de ella. Reconstrucción teológica feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1989), 16.

dójicamente a guardar memoria. Por otro lado, la memoria de Judas en el relato juanino, y el reclamo que hace por el despilfarro del perfume, evidencia una inversión de la lógica del uso del perfume en relación con el cuerpo de Jesús. Mientras María de Betania unge a Jesús con generosidad y gratuidad, Judas mercantiliza el gesto, anulando así la centralidad del cuerpo, que afirma la vida aún en medio de la muerte. El verbo “desperdiciar” implica que se está dando más de lo debido por algo de poco valor, o por alguien de baja valía. Pero ¿cómo podría ser un desperdicio cualquier cosa dada al Mesías? Con su gesto, la mujer proclama que Jesús es digno de recibir ese perfume. Jesús, en respuesta, elogia a la mujer y reprocha a los hombres que se quejan.

En memoria de ella

Las interrelaciones entre los textos que hemos comentado sugieren que circuló un relato independiente dentro de una tradición. Pese a las diferencias entre los relatos, en todos el gesto/acción de la mujer se ubica entre la hostilidad y la traición: la hostilidad de los sacerdotes y escribas que complotan contra Jesús (Mc 14,1), la hostilidad de quienes reprochan a la mujer por su despilfarro y la traición de Judas.¹³ El gesto de esta mujer, contado “en memoria de ella” (Mc 14,9), es un recuerdo que todos los evangelios narran.

Desde otra perspectiva y aplicando los métodos de la antropología social, Kathleen Corley ubica la participación de las mujeres en los tres evangelios sinópticos en el contexto de las prácticas de alimentación de

¹³ Schüssler-Fiorenza señala que la acción de Judas el traidor ha sido mucho mejor recordada que la de esta discípula.

la antigüedad. Compara las formas en que las mujeres participan en la configuración de las comidas y así intenta valorar cuál de los evangelios muestra la ideología social más avanzada.¹⁴ Centrándose en las diversas representaciones de las mujeres en los escenarios de comidas o banquetes, Corley nos dice que los roles de las mujeres estaban experimentando un cambio social radical en todo el mundo grecorromano, tanto en el avance hacia la igualdad como en el regreso a un rol más tradicional, debido a esto, examina cómo los diferentes roles de las mujeres en el antiguo mundo grecorromano se reflejan en los retratos evangélicos de mujeres en el Nuevo Testamento. Es un trabajo que ayuda a estudiar las actitudes sociales antiguas hacia las mujeres en los espacios de las comidas privadas y banquetes públicos. Ella llega a la conclusión de que el evangelio de Marcos evidencia algo de “conservadurismo social”, dado que nunca muestra a mujeres comiendo o reclinadas con los hombres. Mateo, en cambio, presenta a mujeres reclinadas con los hombres y representa a mujeres con criterios para el discipulado, como también mujeres que son ejemplos de “verdadera fe y servicio cristiano”. Para Corley, el Evangelio de Mateo es tanto el “más judío” como el “más igualitario” de los tres evangelios sinópticos.

En Marcos, sin embargo, hay tres mujeres que toman la iniciativa en sus respectivas narraciones y la mujer que unge a Jesús es una de ellas. Las otras son la mujer sirofenicia y la mujer con flujo de sangre. Susan Miller señala que probablemente el comportamiento de la mujer que unge a Jesús no es anómalo, pues el hecho de que esta mujer apareciera en la comida no resultaría tan extraño debido a que la participación en las comidas no necesariamente se restringía a las elites. Por otro lado, Senén Vidal comenta que, entre las obras de misericordiosa, dar sepultura a los muertos prevalece sobre la limosna. ¿Podríamos decir entonces que, en Marcos, la mujer que unge a Jesús es un modelo para

14 *Women, Public Meals. Social Conflict in the Synoptics*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1993.

todos los seguidores de Jesús? Si bien la unción de reyes y profetas era una tarea masculina, también es cierto que la unción que prepara un cuerpo para la sepultura era una tarea que realizaban las mujeres.

Esto nos lleva a preguntar sobre lo que dicen las narraciones de la unción sobre el ideal de feminidad y masculinidad en los evangelios sinópticos. Es cierto que el texto nos desafía con respecto a algunas de nuestras interpretaciones sobre la mujer anónima del perfume y los malentendidos que se han dado en relación con ella. Sin embargo, también podemos decir que su presencia en una comida no significa que se esté rompiendo con los ideales de feminidad de la época, ni subvierte por completo las virtudes femeninas tradicionales.

Por otro lado, ¿cómo lidiamos con el silencio de las mujeres del perfume en los evangelios? En todos los evangelios sinópticos, ellas permanecen en silencio. La interpretación de sus acciones está dada por Jesús y otros hombres. En Marcos y Mateo, la mujer ejemplifica las virtudes femeninas tradicionales: está en silencio y al servicio Jesús.¹⁵ En Lucas, pese al papel profético que Jesús le otorga, su importancia radica en el arrepentimiento y amor. ¿Será que la mujer que unge a Jesús ejemplifica las virtudes femeninas tradicionales con su silencio y su servicio a un hombre? ¿No será que este mismo hecho la hace una amenaza para los hombres? El papel de servicio que Jesús adopta en Marcos y al que invita a sus discípulos, levanta preguntas también sobre la masculinidad en el seguimiento de Jesús. Kate Cooper señala al respecto que “dondequiera que se menciona una mujer, el carácter de un hombre está siendo juzgado—y junto con ello lo que él repr-

¹⁵ En Marcos no hay constancia de ningún discurso de la mujer, aunque en el caso de la mujer sirofenicia pide que sane a su hija, y la conversación con Jesús puede entenderse a manera de controversia, donde se busca legitimidad y reivindicación con la argumentación que ofrece a Jesús.

senta”.¹⁶ Es decir, cuando leemos lo que está escrito sobre mujeres, ya sea que incluya estereotipos negativos que supuestamente representen las cualidades ideales y el comportamiento que deben exhibir, se está también hablando de los ideales de masculinidad. ¿Cómo se relacionan las feminidades ideales con las masculinidades ideales de los evangelios sinópticos? Este sería un tema para investigar.

Conclusión

El Evangelio de Marcos asocia a las mujeres con el servicio (1,29-31), la unción (14,3-9; 16,1-8) y el testimonio (15,40-41; 16,1-8). Ellas son cercanas al sufrimiento, la marginalidad, y la muerte. La mujer anónima que unge a Jesús en Mc 14,3-9 nos desafía a hacer “memoria de ella”, algo que para la exégesis y hermenéutica bíblica implica considerar la importancia de los evangelios como “memorias colectivas”.¹⁷

El concepto de memoria social o colectiva permite explorar la conexión entre la identidad y los eventos históricos, fijando la atención en los contextos sociales en los que las personas dieron forma a sus identidades grupales y debatieron sus percepciones conflictivas del pasado, con la motivación de hacer cambios. La memoria colectiva reflejada en los Evangelios tiene su punto de partida en los últimos acontecimientos vividos por personas que estuvieron con Jesús y su conexión con las más antiguas tradiciones bíblicas. El estudio de la memoria colectiva da un valor importante a la oralidad y las varias etapas de fijación escrita en las

16 *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 19.

17 Como señala Susan Huebenthal, *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2020), 75.

que interviene la memoria, como también la tradición como memoria cultural. Leer y comprender el evangelio de Marcos desde la memoria del grupo, según señala Huebenthal, significa darle más relieve a las “historias” o “narraciones” que pueden haber transmitido las y los testigos oculares y explorar su función en la construcción de la identidad.¹⁸

Una lectura profunda de los textos bíblicos debe buscar comprender la vida cotidiana de las personas que protagonizan estas narraciones, para comprender mejor la fe experimentada y su testimonio que nos llega a través de estos escritos. Las construcciones de las relaciones de género, las relaciones económicas, políticas y culturales son parte de esta cotidianidad.¹⁹

El silencio sobre el nombre de la mujer que unge a Jesús, pese a su presencia en los cuatro Evangelios, podría responder a una intención editorial. No se trata de una mujer, sino de muchas que conforman esta memoria colectiva. Esas memorias nos piden recordar las acciones de las mujeres que irrumpen en el ambiente hostil generado por la amenaza de los religiosos y los invitados, así como el reino de Dios de repente se manifiesta en el mundo. La acción solitaria de la mujer que unge a Jesús no es extraña en Marcos, ya lo había hecho la mujer con flujo de sangre que irrumpe entre la multitud, buscando tomar el vestido de Jesús debajo del cual está el cuerpo que advierte a Jesús que ha salido poder de él. Asimismo lo hace la mujer sirofenicia que llega hasta la casa donde está Jesús y una vez que obtiene lo que necesita regresa sola a su casa y la viuda pobre que deposita la vida misma en las arcas del templo codicioso. Estas son memorias peligrosas, como tituló su libro Elizabeth A. Johnson²⁰, memorias plurales que resisten la domes-

18 Huebenthal, 81, 52-66.

19 Ivoni Richter-Reimer, “Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários”, *Estudos Teológicos* 50, n° 1 (24 de agosto de 2010): 41-53.

20 *Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture* (New York: Continuum, 2004).

ticación pese a los siglos de interpretación bíblica. Son memorias que nos invitan a pensar en acciones reparadoras que busquen sanar, curar y hacer visibles a estas mujeres y el trato al que fueron sometidas. Nos referimos a la memoria como una política del cuerpo, pero no aquella que se sustenta en la historización de los hechos y reduce a la mujer a ser una víctima recordada. Es, más bien, una política sustentada en la historización que produce un sujeto que teje también su historia, sustrayéndose del discurso e interpretación patriarcal y sus políticas de representación, una política y ética que tienen su propia palabra e identidades y a la que se hace justicia contra el olvido y el silencio.

Estamos invitadas e invitados a preguntarnos y a reflexionar sobre el alcance del gesto de esta mujer. ¿Por qué es tan importante para recordar? ¿Qué papel juega la memoria de esta mujer en la praxis de la fe? La urgencia de trabajar la memoria no fue una inquietud aislada de un contexto político y cultural específico, una relectura de los textos nos lleva a repensar una política del cuerpo, es saber hacer con los vacíos, “saber-hacer-ahí-con”, para los cambios necesarios hoy.²¹

21 María Elena Domínguez, “La memoria: una política del cuerpo”, *Aesthetika* 8, n° 1 (2012): 31–50.

Bibliografía

- Benoit, Pierre, Boismard, Marie-Émile y José Luis Malillos. *Sinopsis de los cuatro evangelios*. Bilbao: Desclée de Brouwer), 1987.
- Collins, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Cooper, Kate. *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Revised edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- Corley, Kathleen E. *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1993.
- Dewey, Arthur J. y Robert J. Miller. *The Complete Gospel Parallels*. Salem: Polebridge Press, 2012.
- Domínguez, María Elena. “La memoria: una política del cuerpo”. *Aesthetika* 8, n° 1 (2012): 31–50. <https://www.aesthetika.org/La-memoria-una-politica-del-cuerpo>
- Donahue, John R., y Daniel J. Harrington. *Sacra Pagina: The Gospel of Mark*. Minneapolis: Liturgical Press, 2016.
- Huebenthal, Sandra. *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishers, 2020.
- Johnson, Elizabeth A. *Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture*. New York: Continuum, 2004.
- Kelber, Werner H. “Conclusion: From Passion Narrative to Gospel”. En *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, editado por Werner H. Kelber, 172–76. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Miller, Susan. *Women in Mark's Gospel*. London: T&T Clark International, 2004.
- Richter-Reimer, Ivoni. “Para memória delas! Textos e interpretações na (re) construção de cristianismos originários”. *Estudos Teológicos* 50, n° 1 (24 de agosto de 2010): 41–53. https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/1040

- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- Senén, Vidal, ed. *Nuevo Testamento*. Colección Presencia Teológica 217. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2015.
- Swartley, Willard M. “The Role of Women in Mark’s Gospel: A Narrative Analysis”. *Biblical Theology Bulletin* 27, n° 1 (1 de febrero de 1997): 16–22. <https://doi.org/10.1177/014610799702700104>

La violencia hacia las mujeres en el Antiguo Testamento

Pistas de lectura e interpretación

Elisabeth Cook*

Este escrito fue presentado en ocasión de la celebración de los 100 años de la UBL, específicamente de la primera clase de la Escuela de Capacitación Bíblica de Mujeres. Más de cien años después, esas ocho mujeres reunidas se han convertido en centenares de toda América Latina, el Caribe y más allá, impactando a miles de mujeres más. Celebramos sus luchas, su tenacidad y su compromiso con la vida de todos y todas.

La Biblia ha sido clave en los movimientos de liberación y reivindicación de las mujeres como de otros grupos silenciados en nuestros países y ha sido clave en las luchas proféticas por la justicia y la dignidad de todas las personas y el mundo creado. Sin embargo, también ha sido utilizada para autorizar discursos y prácticas excluyentes que atentan contra estos valores, tanto en el ámbito privado como en el sector público y político. La interpretación de la Biblia es una tarea importante para quienes leemos desde el “reverso de la historia”, desde la vivencia

* Elisabeth Cook actualmente es rectora de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Magister en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) y Doctora en Teología y Biblia de la Universidad de Exeter (Reino Unido).

de quienes experimentan la crudeza de las inequidades e injusticias de nuestros sistemas sociales y la fragilidad de nuestras instituciones.

Un problema para quienes leemos la Biblia desde realidades de violencia y marginación – muy particularmente para las mujeres - es que la Biblia misma contiene textos que marginan a las mujeres. Encontramos en ella textos que presumen o legislan su subordinación, que ejercen control sobre sus cuerpos y marginan su participación social y religiosa. El Antiguo Testamento, de manera particular, nos confronta con relatos de violencia física y abuso sexual hacia mujeres. Estos textos, no pocas veces, han sido usados para justificar la marginación de las mujeres – en particular mujeres que experimentan múltiples condiciones de vulnerabilidad social – bajo el pretexto de que “la Biblia dice”.

Una tarea importante de las hermenéuticas y teologías feministas ha sido visibilizar la presencia de las mujeres en el Antiguo Testamento y, más ampliamente, en toda la Biblia. Sin embargo, esta tarea no es suficiente por sí sola y tiene limitaciones. Los textos no son un espejo que nos dan acceso directo a la vida de las mujeres y a sus realidades. Son representaciones, mediadas por su entorno cultural y por los grupos cuyos intereses y visión de mundo están plasmados en ellos. No podemos, por tanto, acercarnos a textos sobre mujeres en el Antiguo Testamento sin tomar en cuenta que las figuras e imaginarios ahí plasmados responden a una visión de mundo que gira alrededor del patriarcado – es decir, la organización social basada en la autoridad del “páter familias”, la autoridad masculina.

Para comprender estos imaginarios y cómo responden a su mundo social y cultural, y a los grupos representados en los textos del Antiguo Testamento, es importante complementar la pregunta por la presencia de mujeres y su protagonismo, en primer lugar, con una valoración crítica de la representación de estas mujeres y la función que se les asig-

na. En segundo lugar, es importante analizar la representación de las masculinidades en los textos, con el fin de ubicar a las mujeres en el entramado más amplio de las relaciones de género que involucran no solo la relación entre hombres y mujeres, sino también entre hombres y entre mujeres.

Finalmente, un estudio del Antiguo Testamento que se posicione desde las luchas, las realidades y los espacios de las mujeres, debe tomar en cuenta la complejidad de las relaciones entre la vida, el texto y la interpretación que hacemos de los textos hoy. Los aportes aquí plasmados exploran esta complejidad y buscan contribuir a la lectura e interpretación de textos que relatan situaciones de violencia hacia mujeres. En el primer punto se discute la mirada *del* texto, es decir, desde dónde y a través de qué ojos el Antiguo Testamento presenta y representa a las mujeres – y los imaginarios de lo femenino-, con especial énfasis en los textos narrativos. El segundo punto aborda algunas formas de leer e interpretar relatos en los que las mujeres son invisibilizadas, marginadas y violentadas. A modo de conclusión, el último punto pone la mirada en la vida, en el papel de la interpretación bíblica frente a las realidades de violencia, como también frente a las luchas y resistencias de las mujeres.

1. La mirada *del* texto

Es fundamental reconocer y respetar la distancia que existe entre la Biblia y sus lectores y lectoras modernos, algo que no siempre tomamos en cuenta a la hora de leer e interpretar los textos. No podemos pedirle al Antiguo Testamento que refleje las prácticas, valores y relaciones sociales de nuestros contextos, mucho menos aquellas a las que

aspiramos desde las reivindicaciones sociales de la actualidad. Nuestro análisis debe respetar esa alteridad y hacer lo posible por comprender el mundo (o los diversos mundos) del que surge el texto, como también ese mundo que la narración bíblica construye con sus palabras, personajes y trama narrativa. Ello incluye la organización social, los valores culturales y religiosos, las imágenes de Dios, los roles asignados a las mujeres y a los hombres, como también los diversos elementos que intervienen en la forma en que son representadas las mujeres y los hombres en el Antiguo Testamento (etnicidad, religión, estatus social, ubicación geográfica, estatus matrimonial, entre otros).

Un segundo elemento para tomar en cuenta con relación al mundo del Antiguo Testamento – como señalamos en un Aportes Bíblicos anterior – es el hecho de que el Antiguo Testamento no nos ofrece datos sistemáticos acerca de la vida de las mujeres. El Antiguo Testamento es producto de un largo proceso de composición durante el que pasa por muchas “manos” y vivencias, muchas comunidades, muchos contextos. Si bien muchos de los textos son producto de tradiciones orales surgidas en el ámbito de las familias y comunidades, su producción como textos escritos, copiados y transmitidos es tarea de una elite escribana, y por ende masculina.¹ Nos encontramos entonces, con textos escritos por y para un entorno masculino y que reflejan las preocupaciones e intereses de dicho grupo. Estos intereses no incluyen, por lo general, la vida cotidiana ni de la mayoría de los hombres (campesinos, artesanos, jornaleros, esclavos), ni mucho menos la de las mujeres. Su presencia está mediada por la perspectiva y prioridades de los escribas y una vi-

1 Sin obviar la tradición oral detrás de los textos, la mayoría de las personas expertas coinciden en que el proceso de “textualización” por medio del cual se fijan los textos del Antiguo Testamento, estuvo en manos de una elite escribana, probablemente masculina. Ver K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: the Textualization of Ancient Israel* (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2004).

sión de mundo organizada por y para los hombres. Por ello, biblistas como Esther Fuchs han abogado por una lectura crítica de la forma en que son representadas las mujeres y lo femenino, como también de las relaciones jerárquicas de poder implicadas en dicha representación.²

Un tercer elemento para tomar en cuenta al estudiar relatos sobre mujeres es el entorno literario en el que están ubicados estos textos y, por ende, su función en un ciclo narrativo o conjunto de textos en el que se encuentran. Este análisis nos remite a la función asignada al texto en la redacción final de un conjunto narrativo. Es necesario, claro está, denunciar la violación de Tamar en 2 Samuel 13 y desenmascarar las asimetrías de poder implicadas en este acto violencia y abusivo. Pero la historia de Tamar es también la historia de su padre David y de su hermano Absalón y su medio hermano, Amnón. Por ello, nos preguntamos también por la función de la violación de Tamar como parte de un ciclo narrativo en el que se disputa la sucesión al trono de David, que tiene sus propios intereses, agendas y debates particulares. Ampliar la mirada nos alerta sobre el hecho de que la violencia en 2 Samuel 13 no se limita al ejercicio de poder físico o social sobre una mujer, sino que ella es instrumentalizada en función de los conflictos del “mundo de los hombres”.

Podemos percibir este tipo de instrumentalización de las mujeres en función de las agendas “masculinas” incluso en textos en los que las acciones heroicas de mujeres sirven para juzgar el carácter de personajes masculinos o bien humillarlos. En Jueces 4, por ejemplo, el protagonismo de Débora y Jael sirve para evidenciar la cobardía de Barac (v.8) y para humillar a Sísara, el gran general derrotado en la tienda de Jael (vv.17-22). Así lo anuncia Débora cuando Barac, inseguro frente a la batalla, le pide ir con él: “Iré contigo... solo que entonces no será

2 Esther Fuchs, “Reclaiming the Hebrew Bible for Women: the neoliberal turn in contemporary feminist scholarship”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 24, no. 2 (2008): 64.

tuya la gloria de la campaña que vas a emprender; porque Yahvé entregará a Sísara en manos de una mujer” (4.9). En la mirada *del* texto, se utiliza la presunta inferioridad de las mujeres, su debilidad y temor, como medida para juzgar el carácter de los hombres.

Esta mirada del texto nos demanda un análisis en perspectiva de género que considera tanto la representación de las mujeres como la de los hombres, analiza las relaciones de poder no solo entre hombres y mujeres, sino también de hombres entre sí. Es decir, una mirada que se pregunta de qué manera la representación de las mujeres y la violencia hacia ellas está implicada en la producción de masculinidades. En el imaginario del Antiguo Testamento y del antiguo Cercano Oriente, un hombre debería ser capaz de proteger su pueblo (y su casa), de controlar a su esposa e hija, ser viril y producir descendientes y, sobre todo, de dominar sobre otros hombres. El ideal masculino se asociaba, por lo general, con un hombre guerrero, de cuerpo erguido y espada en mano, que domina sobre otros hombres.³ Del otro lado del espectro de género se encontraban diversas masculinidades inferiores hasta llegar a la masculinidad feminizada.⁴ Es así como rasgos estereotípicamente “femeninos” se usaban para humillar a otros hombres, rebajándolos frente a quienes ostentaban una masculinidad dominante.⁵ En Isaías 19.16, por ejemplo, queda explícita la asociación entre la derrota en la guerra y la femineidad: “Aquel día será Egipto como las mujeres, temblará y se espantará cada vez que Yahvé mueva su mano contra él”. Jeremías usa una retórica similar para ridiculizar al ejército babilonio: “Agotóse su

3 Ver Elisabeth M. Cook, *Men, masculinities and intermarriage in Ezra 9-10* (Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2024), 23-30.

4 Megan Cifarelli, “Gesture and Alterity in the Art of Ashurnasirpal II of Assyria”, *The Art Bulletin* 80, no. 2 (1998): 210-28.

5 Elisabeth Cook, “La feminización del ‘otro’ en Esdras 9-10: una lectura desde las masculinidades y la interseccionalidad”, en *Pensar, crear, actuar. Metodologías para una teología contextual*, ed. Sara Baltodano and José Enrique Ramírez Kidd (San José: Editorial SEBILA, 2013), 220-25.

bravura, se volvieron mujeres” (Jer 50.30). Estos y otros textos utilizan estereotipos femeninos, asumiendo su inferioridad, para hablar de los hombres y de las relaciones de poder entre hombres. Se humilla al “otro”, al enemigo, representándolo como mujer y por lo tanto, vulnerable e impotente. La inferioridad de las mujeres no se debate, más bien se asume y se utiliza naturalizada en la disputa entre hombres.

Lo anterior no significa que las historias de las mujeres no son importantes por sí mismas, que la violación de Tamar no debe ser denunciada, que la astucia y valentía de Débora, Abigail, Ester y Judit no debe ser celebrada. Nos invita, más bien, a un análisis crítico de las representaciones de género en los textos bíblicos y a ubicar las historias de violencia hacia las mujeres en un entramado más amplio y complejo – tal y como sucede en nuestros contextos actuales.

2. La mirada *al* texto

Habiendo comentado la importancia de tomar en cuenta la mirada del texto que responde a intereses particulares, el contexto literario en el que se ubican las historias de mujeres en el Antiguo Testamento y la construcción de las masculinidades, pasamos a mirar algunos textos específicos. Como señalamos, muchos de los casos de violencia contra las mujeres en el Antiguo Testamento se ubican en el marco de conflicto entre hombres: luchas de poder entre hombres por honor, territorio, poder político y religioso. Una de las dinámicas que queremos resaltar es cómo, en muchos casos, la situación de las mujeres victimizadas no se limita a la violencia física ejercida sobre ellas, sino que ellas son, a la vez, utilizadas y apropiadas para las luchas que tienen que ver con los juegos de poder en el mundo de los hombres.

Esta dinámica está presente en Génesis 34, texto en el que los hijos de Jacob y los siquenitas hacen negocio por y con el cuerpo de Dina, la hija de Jacob. Habiendo salido a caminar, ella es tomada y violada por Jamor, hijo del rey de Siquén (34.2). La respuesta de los hermanos de Dina no refleja preocupación por ella, sino por la afrenta que esta situación representa para ellos y para su padre: su honor ha sido violado y su masculinidad rebajada, ya que su hermana ha sido tratada como una prostituta (34.31). La restitución del honor y la masculinidad propias se logra mediante el engaño. Acceden al matrimonio de Dina con Jamor, bajo la condición de que los siquenitas se circunciden (vv.20-24). Con este pretexto logran derrotar y humillar a los siquenitas y vengar la afrenta cometida contra ellos (vv.25-31). Dina es objeto de negociación, pero en ningún momento es partícipe, ni se expresa preocupación por su bienestar.

En Jueces 19, la violación y asesinato de la mujer del Levita es pretexto para la guerra intestina en contra de la tribu de Benjamín (Jue 20). El Levita, que ha sido abandonado por su concubina (19.1-2), la entrega a los gabaonitas que quieren abusar de él (19.25). Al encontrarla, usa su cuerpo (literalmente) para convocar a las tribus a la guerra (19.29-30). De haber sido humillado por su concubina, el levita pasa a ser un gran guerrero. En el desenlace de este trágico episodio hay aún más violencia hacia mujeres (ver Jue 21). En el marco del libro de Jueces, las atrocidades cometidas se atribuyen al hecho de que como “no había rey en Israel, cada uno hacía lo que bien le parecía” (Jue 21.25) y sirven para justificar la necesidad de una monarquía, algo que en capítulos anteriores se había rechazado (Jue 8.23).

Como tercer ejemplo, volvemos a Tamar, la hija de David y al relato de 2 Samuel 13.1-22 en el que ella es violada por su hermano Amnón. El contexto literario es fundamental para orientar nuestra lectura de este texto desde las claves que hemos compartido arriba. El contexto litera-

rio inmediato del relato es la historia de la sucesión al trono de David, que abarca 2 Samuel 9-20 y 1 Reyes 1-2.⁶ En el marco de la historia de Israel en el Antiguo Testamento, los libros de 1 y 2 Samuel reflejan un periodo de transición social, política y religiosa. Si bien muchas mujeres intervienen en estos libros, no es de extrañar que las figuras claves, quienes ocupan puestos de liderazgo, son hombres - el sacerdote Elí, Samuel, Saúl y David.

Entre los temas que atraviesan estos libros, resalta la preocupación por el manejo del poder, en particular, los problemas de poder que acompañan la monarquía. Esto queda en evidencia en 1 Samuel 8 donde los hombres de Israel le piden a Samuel “un rey que nos gobierne (verbo *šāfat*, “juzgar”, v.5, 8),⁷ un rey “que irá al frente de nosotros y combatiré nuestros combates” (v.8).

Samuel (a indicación de Yahvé) accede, pero advierte cuál será la “justicia” (*šāfat*,) del rey que les va a gobernar: tomará para sí los hijos, las hijas, los campos, viñas y olivares, las primicias de los cultivos, los criados y animales para sus propios fines y para enriquecer a sus amigos leales (1 Sam 8.11-18). El verbo “tomar” (*lāqah*), que se repite cinco veces en esta descripción, enfatiza los vicios que propicia una monarquía en la que no hay freno al poder del rey.

6 Sobre la historia de la sucesión de David, ver Antonio González Lamadrid, “Los libros de Samuel”, en *Historia, narrativa, apocalíptica*, ed. Antonio González Lamadrid et al. (Estella: Verbo Divino, 2000), 155-59; Walter Dietrich, *The Early Monarchy in Israel: the Tenth Century B.C.E.*, Biblical Encyclopedia, (Leiden; Boston: Brill, 2007), 228-40. La naturaleza de este conjunto literario se ha disputado ampliamente y para algunas personas biblistas, cabe mejor la designación “historia de la corte” que abarcaría 2 Sam 8.15-20.26.

7 Literalmente, “un rey que nos juzgará”, reflejando así una de las tareas fundamentales del rey en el imaginario del antiguo Cercano Oriente, ser garante de la justicia social. Ver Jesús García Trapiello, “El rey de Israel, valedor de la justicia social”, *Salmanticensis* 28, no. 1-12 (1981): 171-92.

La violación de Tamar en manos de su hermano Amnón es un hecho reprobable, el relato en sí lo indica. Por esa misma razón es una historia que permite analizar los problemas que inquietan al redactor de 1 y 2 Samuel: el carácter y manejo del poder del hombre que ejerza el poder regio en Israel. La protección de las personas socialmente débiles y el ejercicio de la justicia son tareas claves de la realeza en el antiguo Cercano Oriente y esto se ve reflejado en el Antiguo Testamento. Según el Salmo 72, el rey debería “gobernar rectamente a tu pueblo, a los humildes con rectitud... Defender a los humildes del pueblo, salvar a la gente pobre y aplastar al opresor” (vv. 1-2).

2 Samuel 13.1-22 empieza así: “Absalón, hijo de David, tenía una hermana que era hermosa, llamada Tamar, y Amnón, hijo de David, se prendó de ella” (v.1). Desde que empieza el relato, Tamar es ubicada en relación con sus hermanos (hermano y medio hermano, respectivamente) y, de hecho, su destino en estos versos será clave para la disputa entre ellos (v.22ss). Ambos son hijos de David y potenciales herederos al trono de Israel. Amnón desea acostarse con su media hermana, una obsesión que lo tiene enfermo. Con la ayuda de su primo Jonadab y del mismo David (vv. 5-7), logra que Tamar llegue a su casa y esté sola con él en su habitación, donde la viola (vv. 8-14). El énfasis en la desolación de Tamar, quien después de ser violada es echada a la calle (v.19), no solo nos identifica con su dolor y las consecuencias de lo sucedido, sino que atiza el odio de Absalón hacia su medio hermano (v.22). El relato cierra con los mismos personajes, pero las relaciones entre ellos han cambiado y nuestra evaluación de su carácter también. Amnón ha usado su poder para abusar de una persona socialmente débil, con el fin de satisfacer un deseo pasajero.⁸ Es infantilizado por el narrador: habiendo conseguido lo que desea, lo descarta (v. 15). La masculinidad real de Da-

8 Ver José Enrique Ramírez Kidd, “Amnón y Tamar o ‘el triunfo de la justicia poética’. Un estudio de motivos en 2 Sam 13”, *Vida y pensamiento* 26, no. 2 (2006): 95-111.

vid es puesta en tela de juicio: es humillado por su propio hijo, ha sido incapaz de poner orden en su propia casa, mucho menos de proteger a su hija (13.21). Absalón, por su parte, aborrece a Amnón por haber violado a su hermana y, en el siguiente relato, lo asesina (14.32), convirtiéndose así en el principal pretendiente al trono de David. Silencia a Tamar mientras prepara su venganza (v.20). Tamar, quien ha lamentado lo sucedido a viva voz, termina desolada en casa de Absalón (v.20). La conflictiva historia de David y sus hijos continúa sin ella.

La violación de Tamar no es solo una historia de violencia doméstica, es un suceso mediante el que se negocian las relaciones de poder en la casa de David. En un sentido más amplio, el relato hace una profunda crítica al abuso del poder dentro de la monarquía y a la pretensión de impunidad; reflexiona sobre el carácter del hombre que será rey.⁹ Este tipo de análisis nos permite ver en el texto no solo la violencia hacia una mujer, sino cómo se ubica ésta dentro de un entramado social, cultural y político. Nos invita, además, a una mirada más aguda a las complejas dinámicas que marcan hoy la violencia hacia las mujeres.

3. La mirada a la vida

Pasamos a algunas reflexiones finales sobre nuestras lecturas bíblicas hoy. Hemos compartido algunas pistas para leer textos difíciles. En primer lugar, reconocer la mirada del texto, es decir, su forma de presentar la vida, los roles y la presencia de mujeres, como también los intereses del texto mismo. Esto nos permite reflexionar sobre la función que se les otorga a las mujeres en los relatos. En segundo lugar, buscamos am-

⁹ Ver también la historia de Ajab y la viña de Nabot en 1 Reyes 21.

pliar y complicar nuestra mirada al texto y al entramado de relaciones de género y poder que se plasma en ellos. Permanece la pregunta por la relevancia de estos textos para lectoras y lectores actuales.

Claramente, estos textos bíblicos difíciles no son modelos de comportamiento, ni aportan respuestas claras ante las situaciones de violencia que vivimos hoy. Sin embargo, frente a las realidades plasmadas en ellos, como hemos visto en el caso de la violación de Tamar, pueden iluminar las dinámicas de violencia en nuestros contextos y las formas en las que estas violencias han sido invisibilizadas o marginalizadas dentro de las narrativas “oficiales”. Nos permiten analizar las múltiples y complejas tramas en las que están insertas las violencias hoy – tramas sociales, políticas y económicas – y los imaginarios culturales y religiosos que las legitiman y perpetúan. Finalmente, nos invita a analizar cómo la violencia hacia las mujeres (y diversos otros grupos) – y las luchas en contra de la violencia – han sido cooptadas y utilizadas al servicio grupos que se disputan el poder.

La violencia hacia las mujeres y su apropiación en estos relatos difíciles no clausura el texto, no es una señal de impotencia total ni de desesperanza. Las palabras, acciones e inclusive los cuerpos de las mujeres son una denuncia a las dinámicas aberrantes de poder en los textos. Frente a su violador, Tamar no se queda callada. Sola en la habitación con su hermano, Tamar lo denuncia: “—¡No, hermano mío! No me fuerces, que esto no se hace en Israel. ¡No cometas esta infamia! ¿A dónde iría yo con mi vergüenza? ¿Y qué sería de ti? ¡Serías visto en Israel como un depravado!” (vv. 12-13).

No se hace esto en Israel. Claramente sí se hace, y se hace más de una vez con distintas mujeres. Pero las palabras de Tamar permanecen como un testimonio, una voz que interrumpe la aparente “normalidad” de la violencia vivida en el texto y por el texto. La presencia de

Tamar y de otras mujeres que sufren violencia en los textos - como Dina, la hija de Jacob (Gén 34); la hija de Jefé (Jueces 11), la concubina del levita (Jueces 19), las mujeres de Yabés de Galaad y de Siló (Jueces 21), Abigail (1 Sam 25), las concubinas de David (2 Sam 20.3), Betsabé (2 Sam 11), Tamar (2 Sam 13) – nos invitan a una valoración ética del ejercicio del liderazgo en el Antiguo Testamento y de las dinámicas mediante las cuales los hombres construyen la masculinidad a expensas de las mujeres. Finalmente, la presencia de estas mujeres y sus historias es testimonio y esperanza de la capacidad irrenunciable y permanente de lo marginalidad para denunciar, resistir y construir otro mundo posible.

Bibliografía

- Cifarelli, Megan. “Gesture and Alterity in the Art of Ashurnasirpal II of Assyria”. *The Art Bulletin* 80, no. 2 (1998): 210-28.
- Connell, R.W. “La Organización Social de la Masculinidad”. En *Masculinidades: Poder y Crisis*, editado por Teresa Valdés and José Olavarría, 31-48. Santiago, Chile: FLACSO, 1997.
- Cook, Elisabeth. “La feminización del ‘Otro’ en Esdras 9-10: una lectura desde las masculinidades y la interseccionalidad”. En *Pensar, Crear, Actuar. Metodologías para una teología Contextual*, editado por Sara Baltodano y José Enrique Ramírez Kidd, 211-44. San José: Editorial SEBILA, 2013.
- Cook, Elisabeth M. *Men, Masculinities and Intermarriage in Ezra 9-10*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2024.
- Dietrich, Walter. *The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E.* Biblical Encyclopedia. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Fuchs, Esther. “Reclaiming the Hebrew Bible for Women: The Neoliberal Turn in Contemporary Feminist Scholarship”. *Journal of Feminist Studies in Religion* 24, no. 2 (2008): 45-65.
- García Trapiello, Jesús. “El Rey de Israel, Valedor de la Justicia Social”. *Salmanticensis* 28, no. 1-12 (1981): 171-92.
- González Lamadrid, Antonio. “Los Libros de Samuel”. En *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, editado por Antonio González Lamadrid, Jesús Campos Santiago, Víctor Pastor Julián, Mercedes Navarro Puerto, Jesús Asurmendi and José María Sánchez Caro, 119-67. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Ramírez Kidd, José Enrique. “Amnón y Tamar o ‘El triunfo de la justicia poética’. Un estudio de motivos en 2 Sam 13”. *Vida y pensamiento* 26, no. 2 (2006): 95-114.
- Schniedewind, William M. *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2004.

- Toorn, K. van der. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Viveros, Mara. “Los colores de la masculinidad. Experiencias de interseccionalidad en Nuestra América”. En *Masculinidades en América Latina: veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*, editado por Sebastián Madrid, Teresa Valdés and Roberto Celedón, 135-54. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2020.

ISSN 1659-2883

APORTES BÍBLICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

Violeta Rocha Areas es Máster en Teología del Instituto Protestante de Teología en París y Doctora en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Pensamiento Latinoamericano de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Elisabeth Cook es Máster en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) y Doctora en Teología y Biblia de la Universidad de Exeter (Reino Unido).



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR