

JOSSETH DANISA CORTÉS PORTUGUEZ*

josethcp1996@gmail.com

HERMENÉUTICA PENTECOSTAL FEMINISTA

Reflexiones sobre el ministerio pastoral de mujeres en la
Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica

FEMINIST PENTECOSTAL HERMENEUTICS

Reflections on the pastoral ministry of women in the Full
Gospel Church of God of Costa Rica



Artículo aprobado el 25 de septiembre de 2025

Artículo recibido el 06 de agosto de 2025

* Pastora pentecostal costarricense. Actualmente está estudiando una *Maestría en Estudios Socio-religiosos, géneros y diversidades* en el programa de posgrado realizado conjuntamente por la Universidad Nacional Costa Rica (UNA) y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Además, está realizando estudios de posgrado en el programa *Studies Doctorate of Ministry* (DMIN), en el Pentecostal Theological Seminary de Cleveland, Tennessee.

Hermenéutica pentecostal feminista

Reflexiones sobre el ministerio pastoral femenino en la
Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica

Resumen

Este artículo presenta algunas reflexiones orientadas a desarrollar una hermenéutica feminista pentecostal que fundamente bíblicamente el ministerio pastoral de las mujeres en la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica. Frente a las interpretaciones literalistas y patriarcales que restringen su liderazgo, el estudio propone un cambio de paradigma hermenéutico. Partiendo de un análisis histórico, se destaca la presencia fundacional de mujeres (como el caso de *mamá Dandie*) y los principios igualitarios en los orígenes de la denominación, contrastándolos con las estructuras jerárquicas patriarcales actuales que subordinan a la mujer. La propuesta hermenéutica integra enfoques metodológicos como la estructura circular de la comprensión (Gadamer), los tres polos del método teológico (De Mori), la desobediencia epistémica (Mignolo) y la circularidad hermenéutica (Román-López Dollinger). Sobre la base de estos enfoques contextuales y liberadores se busca visibilizar y validar la experiencia espiritual y el liderazgo femenino como fuentes legítimas de conocimiento teológico, asimismo, como formas de promover la equidad de género y empoderar a las mujeres pastoras pentecostales, siguiendo así el modelo de servicio y justicia de Jesús.

Palabras clave: hermenéutica pentecostal, feminismo, ministerio femenino, método teológico, Iglesia de Dios.

JOSSETH DANISA CORTÉS PORTUGUEZ

Feminist pentecostal hermeneutics

Reflections on the feminine pastoral ministry in the Full
Gospel Church of God in Costa Rica

Summary

This article presents reflections aimed at developing a Pentecostal feminist hermeneutic to biblically substantiate the pastoral ministry of women in the Iglesia de Dios Evangelio Completo of Costa Rica. In response to the literalist and patriarchal interpretations that restrict their leadership, the study proposes a shift in the hermeneutical paradigm. Beginning with a historical analysis, it highlights the foundational presence of women (such as the case of mamá Dandie) and the egalitarian principles at the denomination's origins, contrasting them with the current patriarchal hierarchical structures that subordinate women. The hermeneutical proposal integrates methodological approaches such as the circular structure of understanding (Gadamer), the three poles of the theological method (De Mori), epistemic disobedience (Mignolo), and hermeneutical circularity (Román-López Dollinger). Based on these contextual and liberating approaches, it seeks to make visible and validate spiritual experience and female leadership as legitimate sources of theological knowledge, as well as ways to promote gender equity and empower Pentecostal women pastors, thus following Jesus' model of service and justice.

Keywords: pentecostal hermeneutics, feminism, women's ministry, theological method, Church of God.

Hermenéutica pentecostal feminista

Reflexiones sobre el ministerio pastoral femenino en la
Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica

La lectura bíblica desde un enfoque pentecostal provocará la construcción o el mejoramiento de una hermenéutica feminista, esto desde el pensamiento de las mujeres que se encuentran en el ministerio pastoral de la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica. La perspectiva de género está interrelacionada con el eje temático, porque precisamente, la intencionalidad es alzar la voz femenina sobre la lectura bíblica y los procesos interpretativos que se hacen de la misma.

La iglesia pentecostal se ha caracterizado por ser conservadora y caer en ciertos extremismos, que sin lugar a duda, han ocasionado daño en las personas. Los imaginarios religiosos resultan en la complejidad, porque cuando excluyen a cierto grupo, como en este caso, las mujeres no deben hacer tal cosa o no tienen voz ante tales decisiones; se permite, entonces, el auge a una hermenéutica marcada por el tradicionalismo y que no da lugar a las mujeres, como protagonistas de su propia historia. En fin, se percibe una integración con el eje temático propuesto.

El tema se puede justificar de diversas maneras. Inicio compartiendo que mi pasión por este tema existe desde mi adolescencia, porque fui testigo de las diferencias entre el ministerio del hombre y el de la mujer en la Iglesia de Dios, tanto a nivel local como en el resto de la estructura. Esto no consiste en una lucha contra el género masculino, ni en un rechazo por el ministerio que Dios ha depositado en ellos, sino en un análisis hermenéutico que nace desde el contexto de una comunidad de fe local, que busca fundamentar el llamado que Dios hace a la mujer a servirle con la misma responsabilidad y derechos; mediante la erradicación de lecturas literalistas/patriarcales de la Palabra de Dios.

Además, esta propuesta busca que la fundamentación bíblica sea a través de una hermenéutica feminista, escapando de la problemática que caracteriza a muchas comunidades de fe locales, lecturas literalistas/patriarcales de la Palabra de Dios que atentan contra el ministerio pastoral de la mujer. Algunos pasajes que se utilizan son: 1 Corintios 14,34-37, 1 Corintios 11,3, Efesios 5,22-24. Es un tema necesario, es una deuda que la iglesia tiene con las mujeres, y en realidad no solamente con las mujeres, porque hay muchos hombres que se caracterizan por una masculinidad menos tóxica, que la aprendida por la tradición patriarcal.

Formación y consolidación de la Iglesia de Dios

Este ensayo tiene como propósito desarrollar una hermenéutica pentecostal de corte feminista, capaz de abordar y resolver la problemática teológica que supone la lectura literalista y patriarcal de la Biblia en la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica. Consideramos que analizar esta cuestión es de suma relevancia, especialmente para las mujeres pentecostales que ejercen su ministerio dentro de este contexto eclesial. Dicha problemática no solo pone de manifiesto la rigidez teológica del conservadurismo cristiano en estas comunidades, sino que además revela cómo la institución replica estructuras jerárquicas que invisibilizan la labor pastoral femenina y excluyen, directa o

indirectamente, a las mujeres del liderazgo ministerial. Para una comprensión más acertada de esta situación y de nuestra propuesta, resulta indispensable conocer el proceso de formación y consolidación de la identidad pentecostal en la Iglesia de Dios costarricense. Este aspecto es fundamental, ya que es en dicho marco histórico donde se busca reivindicar el ministerio de las mujeres pentecostales.

La historia institucional de la Iglesia de Dios tiene sus inicios en un hecho religioso ocurrido en el año 1886 en una cabaña de Barney Creek (Tennessee) y que se puede denominar como un despertar o avivamiento pentecostal:

La Iglesia de Dios comenzó el 19 de agosto de 1886, en el condado de Monroe, Tennessee, cerca de la frontera de Carolina del Norte. El ex Bautista Richard Green Spurling predicó en un molino a lo largo de Barney Creek y ocho personas formaron una Unión Cristiana con el propósito de seguir el Nuevo Testamento como su regla de fe y práctica, otorgándose los unos a los otros los mismos derechos y privilegios para interpretar las Escrituras, y sentándose juntos como la iglesia de Dios.¹

Las personas que formaron la Unión Cristiana provenían de iglesia locales, donde había tratado infructuosamente de hacer reformas doctrinales y pastorales, por lo que, ese día, no titubearon en separarse de la iglesia donde habían permanecido hasta entonces. Este grupo de personas estaba compuesto por ocho personas, tres hombres y cinco mujeres, cuyos nombres son los siguientes: reverendo Richard G. Spurling (padre), John Plemons, Polly Plemons, Barbara Spurling, Margaret Lauftus, Melinda Plemons, John Plemons (hijo) y Adeline Lauftus.²

Los acuerdos fundacionales de la Unión Cristiana establecieron lo siguiente: adoptar el Nuevo Testamento como su única regla de fe y práctica, reconocer que todos sus miembros poseían igualdad de derechos para seguir su conciencia según la dirección de las Escrituras

-
- 1 IDDLA, “Breve Historia de La Iglesia de Dios”, *Iglesia de Dios Latinoamérica*, el 19 de abril de 2018.
 - 2 Cf. Charles W. Conn, *Como ejército poderoso. La historia de la Iglesia de Dios: 1886-1976* (Editorial Evangélica, 2011), 43.

y para congregarse como la Iglesia de Dios. Este origen es particularmente significativo, pues evidencia una marcada presencia femenina desde el inicio: cinco mujeres dieron un paso al frente en aquella cabaña para integrar la entonces llamada Unión Cristiana, en busca de renovación y unidad espiritual. El génesis de la Iglesia de Dios en otros países comparte esta misma característica, un punto que se explorará más adelante. Existe, además, una coherencia notable entre esos principios y lo que hoy se propone: la igualdad de derechos para guiarse por la Palabra de Dios como fuente de vida y dirección. En otras palabras, en los orígenes de la Iglesia de Dios no existía una jerarquía que subordinara a las mujeres a la voz masculina ni que reservara a los hombres la exclusividad de la interpretación bíblica.

Como lo revela su proceso de formación, la historia de la Iglesia de Dios está vinculada fuertemente al avivamiento espiritual. Esto se refleja en el anhelo constante de las personas que dieron vida a la Unión Cristiana y de otras personas que se les unieron con el tiempo, quienes se propusieron hacer de la santidad una norma de vida. De hecho, el Artículo 7 de su Declaración de Fe establece: “Creemos que la santidad es la norma de vida, de Dios, para su pueblo”.³ Cabe destacar que la doctrina de la santidad caló tan hondo en la población de esta zona rural, precisamente porque proponía una gracia no exclusivista, donde el avivamiento fue impulsado por personas humildes de esta región, quienes habían sido marginadas por sus iglesias tradicionales.

El desarrollo y consolidación de la organización fue notable: en 1944 la Iglesia de Dios se expandió a países como Nicaragua, Honduras y Costa Rica.⁴ Considerando que el estudio se centra en el contexto costarricense, se destinará un espacio para abordar su historia particular. La Iglesia de Dios Evangelio Completo⁵ en Costa Rica comenzó en

3 James E. Cossey, ed., *Minutas 2022: Enseñanzas, disciplina y gobierno de la Iglesia de Dios* (Casa Publicadora de la Iglesia de Dios, 2022), 21.

4 Cf. Conn, *Como ejército poderoso*, 260.

5 En Costa Rica el nombre de la denominación se constituyó como Iglesia de Dios Evangelio Completo. Según la tradición oral, en el momento de inscribirla el nombre Iglesia de Dios no estaba disponible.

la zona Atlántica del país, específicamente en la provincia de Limón. Su fundación no se realizó necesariamente bajo el nombre de Iglesia de Dios, sino que tuvo su origen en la labor individual de una mujer afrodescendiente. Su nombre completo era Rosebelle Dandie, conocida como *Mamá Dandie*. Ella perteneció al Ejército de Salvación⁶ y, al conocer el mensaje pentecostal, experimentó una transformación que despertó en ella un gran fervor misionero. Gracias a su gran labor misionera, se le podría considerar como una de las pioneras en la predicación del evangelio en la provincia de Limón.

Mamá Dandie, inició la obra misionera en uno de los barrios alejados al puerto, el cual se conoce actualmente como Cristóbal Colón. Predicaba en inglés, porque en ese tiempo en dicha zona se hablaba muy poco el español. Es difícil precisar la fecha exacta en que se originó su trabajo misionero, solamente se sabe que fue alrededor de 1930, es decir, en una época en la que el país atravesaba muchos problemas económicos, los cuales afectaban especialmente a la gente afrodescendiente. A finales de esa década, el ministerio de mamá Dandie consistía en recorrer las zonas comprendidas entre Limón, Siquirres y Línea Vieja, lo cual implica unos 100 kilómetros aproximadamente (actualmente es la zona de Guápiles), según diversa información oral, se considera que estableció entre cuatro y cinco iglesias en esa región.

Entre 1935 y 1938, el reverendo James H. Ingram llegó a Costa Rica como parte del acuerdo de la “Gira del Jubileo de Oro”, una iniciativa de la Iglesia de Dios para consolidar las misiones establecidas en distintos lugares. Fue en ese período cuando el reverendo Ingram y mamá Dandie mantuvieron una reunión con el objetivo de estructurar la Iglesia de Dios en el país, razón por la cual Ingram decidió permanecer por algún tiempo como misionero. Mientras tanto, mamá Dandie siguió predicando y ejerciendo como pastora en la Iglesia de Cieneguita, en

6 El Ejército de Salvación es una denominación cristiana protestante que busca “salvar” a las personas a través de la predicación del evangelio y por medio de la ayuda social. Su estructura jerárquica y lenguaje es similar a la militar, asimismo, sus uniformes tienen algunas características de ese tipo.

Limón, la cual conservó un vínculo cercano con las oficinas centrales de la Iglesia de Dios en Cleveland, Tennessee.

La historia de formación la Iglesia de Dios de Costa Rica no sería la misma si mamá Dandie hubiera rechazado la vocación divina de proclamar el evangelio a través de la predicación. Imaginemos que ella hubiera interpretado el pasaje de 1 Corintios 14,34-35 de manera literal, el cual instruye que “las mujeres guarden silencio en las congregaciones, pues no les es permitido hablar; deben permanecer sumisas, como establece la ley. Si desean saber algo, que interroguen a sus maridos en casa, ya que resulta indigno que una mujer hable en la asamblea”. Si ese hubiera sido el caso, entonces, seguramente no existiría, como la conocemos actualmente, la Iglesia de Dios de Costa Rica.

Características socio-eclesiales de la Iglesia de Dios en Costa Rica

Actualmente, la Iglesia de Dios en Costa Rica enfrenta diversos desafíos de carácter social, entre los cuales destaca la cuestión de género, particularmente en lo relativo a la participación activa de las mujeres en la esfera religiosa. Por este motivo, se considera pertinente exponer algunos datos estadísticos concernientes a esta problemática.

Respecto a la realidad laboral y, por consiguiente, económica del país, un informe local de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) indica que “las mujeres que trabajan a tiempo completo reciben un 4,2% menos de ingresos que los hombres, lo que sitúa al país como una de las brechas salariales más bajas de la OCDE”.⁷ La desventaja estructural de la mujer es una constante, hasta el punto de que estudios como el citado presentan a Costa Rica con una de las disparidades salariales más reducidas en el contexto comparado. En este sentido, los datos del Instituto Nacional de Estadística y

7 Brenda Camarillo, “Brecha salarial de género en Costa Rica es la cuarta más baja de la OCDE”, Noticia, *La República* (Costa Rica), el 17 de marzo de 2025, Digital Edición.

Censos (INEC) sobre la tasa neta de participación laboral según género el género son reveladores:

La tasa neta de participación laboral nacional fue 54,0 %, para los hombres 66,1 % y para las mujeres 41,9 %. Este indicador presentó una reducción estadísticamente significativa de 3,2 p.p. a nivel nacional, 2,5 p.p. para los hombres y 3,8 p.p. para las mujeres con respecto al mismo trimestre del año anterior.⁸

Por otra parte, una encuesta llevada a cabo el año 2024 en Costa Rica estima que “el porcentaje de quienes asisten todas las semanas al culto es significativamente diferente según el sexo del entrevistado, siendo 51% en las mujeres contra un 43% en los hombres”.⁹ Esto evidencia un vínculo fuerte de las mujeres con la religión, la cual constituye un componente relevante en su vida y les impulsa a tener una mayor disponibilidad para participar en los cultos semanales. Los datos revelan que, en comparación con los hombres, las mujeres asisten a los cultos con mayor regularidad. En esta encuesta, también se consultó a las personas participantes sobre quiénes, además de los pastores, ejercen un liderazgo destacado en su iglesia o congregación. Las respuestas arrojaron que un 66% considera que lo hacen hombres y mujeres por igual, un 16,9% optó por la opción de las mujeres y un 13,5% por la de los hombres.¹⁰

Los datos anteriormente expuestos ponen de manifiesto una significativa presencia femenina en los espacios eclesiales. No obstante, pese a que las mujeres constituyen el segmento más activo en la asistencia a los cultos y ejercen liderazgo al interior de sus congregaciones, no se observa una equiparación de oportunidades entre ambos géneros en lo que respecta a la ocupación de cargos directivos dentro de las denominaciones, la representación institucional ante organizaciones religiosas

8 INEC, “Encuesta Continua de Empleo, trimestre (Junio–Julio–Agosto 2025). Resumen de resultados”, Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, el 2 de octubre de 2025.

9 IDESPO, “Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas, 2024”, Equipo de Investigación Unidad de Consultorías, IDESPO, febrero de 2025, 33.

10 Ibid., 38.

y otros aspectos que se analizarán a lo largo de este estudio. Por tales razones, abordar esta problemática no solo es relevante para visibilizar el ministerio femenino, sino también para el empoderamiento de las mujeres pentecostales de la Iglesia de Dios de Costa Rica.

En consonancia con lo anterior, para la correcta formulación del problema es fundamental comprender que la exclusión de las mujeres pentecostales en diferentes espacios de poder eclesial, se fundamenta en una serie de interpretaciones del texto bíblico, sustentadas en un método literal que, con frecuencia, está asociado a concepciones patriarcales. Dichas interpretaciones tienen como consecuencia la relegación de la mujer a un plano secundario dentro del ámbito ministerial. Asimismo, estas lecturas se caracterizan por imponer restricciones a la mujer en cuanto a sus funciones y conducta, al tiempo que enaltecen al hombre como el ser “espiritual” y la “cabeza” de la mujer y del hogar, generándose así una traslación de esta comprensión terminológica al contexto doctrinal de la iglesia.

En consecuencia, abordar esta problemática implica un cambio radical de paradigma hermenéutico. En ese sentido, Elsa Tamez expone lo siguiente:

El ver a las mujeres como sujetos doble o triplemente oprimidos exigía nuevas herramientas exegéticas y hermenéuticas que ayudaran a descubrir revelación de Dios en un mundo bíblico patriarcal. La lectura ingenua y literal de la Biblia puede fácilmente legitimar la violencia y asesinatos contra las mujeres y los homosexuales. Textos en los que hay un evidente patriarcalismo y homofobia pueden ser instrumentos de sacralización del patriarcalismo actual.¹¹

La problemática excede el mero análisis de las lecturas bíblicas conservadoras al interior de la Iglesia de Dios en Costa Rica, extendiéndose a las consecuencias de dichas interpretaciones, los paradigmas de pensamiento que generan y las acciones de violencia que estas conllevan. Asimismo, se observa la influencia determinante de la tradición

11 “La Biblia: Saltos exegéticos y hermenéuticos en América Latina”, *Vida y Pensamiento* 27, núm. 2 (2007): 123.

en el ámbito eclesial pentecostal. La Iglesia de Dios, aunque pueda resistirse a reconocerlo, es una institución que valora y procura perpetuar ciertas tradiciones conservadoras. Una de ellas es su concepción particular del liderazgo femenino, lo que lleva a algunos líderes varones a justificar el patriarcado pentecostal con argumentos como: “así ha sido siempre; además, hoy las mujeres tienen mucho más poder, antes ni siquiera podían hacer esto”. Al repetir ciertas prácticas de manera constante, las personas terminan inmersas en ellas y las perciben con normalidad, un fenómeno que afecta a toda la comunidad de fe y que se manifiesta tanto en hombres como en mujeres.

La Iglesia de Dios en Costa Rica es una institución con una organización compleja, posee una estructura claramente definida y un trabajo estratégico que ha resultado de gran utilidad para su consolidación y desarrollo. Sin embargo, debido a que el ministerio institucional se ha concebido y promovido desde una perspectiva jerárquica y patriarcal, la mujer invariablemente ha ocupado y sigue ocupando un lugar secundario. Al respecto, Darío López sostiene que “Jesús irrumpió con una buena noticia de liberación, la cual niveló las relaciones mujer-hombre, forjando una comunidad de iguales, una comunidad horizontal en la sociedad piramidal de aquel tiempo”.¹² Esta visión jerárquica puede entenderse como patriarcal, ya que, al observar con detenimiento, quienes ostentan los cargos de autoridad son predominantemente figuras masculinas.

Lo anterior no constituiría un problema *per se*, pues es evidente que en la tradición cristiana y en el ministerio pentecostal hay muchas experiencias que muestran el llamado de Dios a los hombres para que guíen y acompañen a las comunidades de fe. Asimismo, en el contexto de la Iglesia de Dios, también existen numerosos ejemplos de cómo, gracias al trabajo masculino, el Evangelio se ha expandido y la estructura eclesial ha progresado. Sin embargo, la problemática central no debe reducirse a justifica esta labor ministerial de los hombres. El pro-

12 *Discípulos de Jesús: De invisibilizadas a protagonistas* (Ediciones PUMA, 2023), 22.

blema radica más bien en que la mujer no tiene acceso a las mismas oportunidades ministeriales que los hombres y, además, que nuestras comunidades de fe no logren concretizar la “comunidad de iguales” y “horizontalidad” a la que Jesús invitaba. La horizontalidad propuesta por Jesús no excluye a nadie, por eso, es fundamental tener presente que no solo las mujeres han estado en situación de vulnerabilidad debido a la visión jerárquica en el medio eclesial, sino también las niñas, los niños, las personas jóvenes y las personas adultas mayores.

En todo caso, esta problemática no puede abordarse sin señalar que, en múltiples ocasiones, la concepción teológica que se sostiene sobre el hombre y la mujer afecta los procesos hermenéuticos que se pretenden construir —en este caso, de corte feminista— desde una perspectiva pentecostal. Al respecto, Gabriela Miranda García indica lo siguiente:

Bajo la promoción de esta clasificación artificial, las mujeres a lo largo de gran parte de la historia occidental y aún de otras sociedades, han sido entendidas como seres meramente corporales, mientras que los varones son entendidos como seres más que corporales, lo cual deriva en una naturalización de la dominación masculina y la subordinación femenina.¹³

Esta perspectiva resulta sumamente valiosa, ya que permite identificar que una parte fundamental de la problemática reside en la concepción de la mujer como cuerpo y del hombre como mente o razón. En el ámbito religioso es frecuente observar el cumplimiento de esta afirmación; es común que, desde los púlpitos de comunidades conservadoras, se dicte a la mujer cómo debe vestir y arreglar su cabello, mientras que es prácticamente inexistente una predicación que imponga directrices similares sobre la apariencia masculina. Tampoco se insta al hombre con la misma insistencia a ser sabio y a edificar su hogar, como sí se le exige a la mujer con base en Proverbios 14,1: “La mujer sabia une a su familia; la mujer tonta la desbarata”.

13 “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009), 45.

Este fenómeno consolida la comprensión del hombre como un ser primordialmente intelectual, el “sacerdote” del hogar, cuya corporalidad y presencia no son objeto de escrutinio. La mujer, en cambio, no es percibida como un ser inherentemente apto para la santidad que persigue la religión, ya que su propio cuerpo se interpreta como un obstáculo para alcanzarla. Esta visión se ve reforzada por una estructura de dominación masculina justificada como “orden divino”, perpetuando así una distorsión teológica en torno a la mujer y sus atributos.

Dentro de la formulación del problema, es preciso establecer que, en contextos pentecostales, también existe un repudio o una incompreensión hacia los movimientos feministas, los cuales son vistos como alteradores del orden establecido por Dios. En la Iglesia de Dios, al menos en algunos de sus sectores, cualquier referencia al feminismo se considera una contradicción directa con la doctrina de fe. Por lo tanto, es crucial comprender el razonamiento que subyace en esta separación entre el pentecostalismo y la teología feminista. Cabe señalar que existe un posible puente entre ambos: la autoridad epistémica de la experiencia. La teoría feminista valora enormemente la experiencia vivida de las mujeres, tomándola como base para su crítica social y religiosa. El pentecostalismo, por su parte, otorga un lugar preponderante a la experiencia con el Espíritu Santo, ámbito en el que las mujeres son altamente participativas. Esto no significa que sean equivalentes o que compartan numerosas cualidades, sino que la intención es analizar la base de un repudio que, se cree, es mutuo.

El análisis que hace Fernando E. Alvarado¹⁴ sintetiza una idea de gran relevancia para este tema: la teología feminista tiene aportes significativos que ofrecer, y sería un error ignorarlos simplemente porque el término “feminista” resulte ofensivo para el sector religioso pentecostal. Sería necio negar sus elementos de verdad, pero también sería ingenuo adoptar todos sus postulados sin un análisis crítico, tan solo para alinearse con tendencias teológicas modernas o con el de-

14 “¿Cristianas y feministas? Una perspectiva pentecostal”, *Pensamiento Pentecostal Arminiano*, el 27 de marzo de 2022.

nominado marxismo cultural. La teología feminista, como cualquier otro sistema de pensamiento, posee aciertos y desaciertos. Es probable que esta separación se deba a la comprensión limitada que se tiene del movimiento feminista desde la óptica pentecostal, la cual suele asociarlo exclusivamente con el feminismo radical, desconociendo otras vertientes como el feminismo interseccional propuesto por Kimberlé Crenshaw¹⁵, por citar un ejemplo.

Finalmente, tras haber desarrollado la descripción del problema en sus diversas dimensiones, se concluye esta sección con una pregunta generadora, construida a partir del objetivo hermenéutico que nos hemos planteado: ¿Qué propuesta hermenéutica de corte feminista podría construirse para las ministras de la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica, desde un enfoque pentecostal, con el propósito de generar una fundamentación bíblica que sustente su ministerio pastoral? Esta pregunta será la guía de las reflexiones siguientes.

Enfoques teóricos para una hermenéutica feminista pentecostal

La hermenéutica es un tema relevante en el ámbito religioso, ya que permite al ser humano aproximarse al texto sagrado y elaborar interpretaciones que, a su vez, generan enseñanzas destinadas a ser aplicadas en la vida cotidiana. Sin embargo, en el panorama interpretativo ha predominado una visión patriarcal, sustentada en narrativas construidas desde una perspectiva masculina. De allí surge la necesidad de explorar una hermenéutica feminista, particularmente desde una lectura pentecostal en el contexto de las mujeres con ministerio pastoral de la Iglesia de Dios Evangelio Completo en Costa Rica.

Para una adecuada aproximación a la Biblia, es fundamental comprender el lenguaje simbólico. Este se caracteriza por no poseer un

15 “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum* 1989, núm. 1 (2015): 139–67.

sentido literal, sino por transmitir, mediante diversos elementos, significados profundos que aluden a algo o alguien de manera indirecta.¹⁶ Así, se logra una comprensión del mundo y de la experiencia humana en niveles de mayor complejidad. El lenguaje simbólico se manifiesta mediante la imaginación simbólica, entendida como la facultad central de la mente humana para articular lo racional con lo sensible, así como lo concreto con lo abstracto. Un ejemplo de ello se halla en los Evangelios (Mateo, Marcos, Lucas y Juan), donde las parábolas funcionan como símbolos integrales del Reino, expresando grandes verdades mediante comparaciones accesibles.

La recurrencia de símbolos en el ámbito religioso y social cumple una función evidente: afianzar el valor de lo simbólico y su impacto en la vida de las personas. Estos símbolos no solo refuerzan la cohesión comunitaria y la identidad grupal, sino que también se incorporan en lo cotidiano, formando parte de la rutina. Comprender el lenguaje simbólico permite adentrarse en la hermenéutica simbólica. Según Blanca Solares Altamirano, los aspectos centrales de esta hermenéutica contribuyen de manera holística a integrar las dimensiones racional y simbólica del conocimiento. En primer lugar, al concebir la religión como un sistema simbólico, se reconoce que su eficacia no reside en la literalidad de los discursos, sino en su capacidad de evocar lo inexplicable.¹⁷ Asimismo, la producción simbólica religiosa no es irracional, sino que constituye una forma de conocimiento abierta, afectiva y comunitaria. Las expresiones simbólicas universales, aunque varían entre culturas, configuran el imaginario religioso colectivo, articulando lo individual con lo cósmico y lo afectivo con lo trascendente.

Myriam García Piedras sostiene que el ser humano se define por sus acciones, y la práctica de las virtudes puede convertirse en un proyecto de vida; esta idea puede aplicarse tanto en el ámbito social y pasto-

16 Gilbert Durand, "Introducción. El vocabulario del simbolismo", en *La imaginación simbólica*, 2a ed. (Aamorrtu editores, 2007), 16.

17 "Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, núm. 211 (2011): 17.

ral como en el académico.¹⁸ La hermenéutica analógica se centra en el cultivo de las virtudes, lo cual permite su aplicación, dado que el quehacer académico implica contemplación. En la práctica pastoral, este enfoque adquiere una dimensión relacional, ya que toda práctica analógico-anagógica conlleva un compromiso con el otro, abarcando dimensiones sociales, políticas, espirituales y místicas, en la búsqueda de un mundo más humanizado y justo. De allí la pertinencia de una hermenéutica feminista en el contexto pentecostal.

Por otra parte, Mario Tomé Díez señala que, mientras en el pasado se distinguía entre logos y mito, o entre sentido *literal* y *alegórico*, en la actualidad se prefiere hablar en términos de comprensión e interpretación desde la hermenéutica simbólica.¹⁹ La experiencia en el ámbito religioso frecuentemente se relaciona con símbolos de misterio, lo cual se estudia desde la fenomenología de la religión. Las teofanías pueden comprenderse mediante los paradigmas de la hermenéutica simbólica; no obstante, en diversos contextos persiste una interpretación literal que genera prácticas excluyentes hacia la mujer.

Los procesos hermenéuticos en la práctica pastoral y teológica no deben subestimarse, ya que representan una labor valiosa, compleja y útil tanto para la iglesia como para el mundo en general. La interdisciplinariedad aquí expuesta es real y se acompaña de una premisa que el autor ya adelantaba: la hermenéutica es un arte. El arte no es rígido ni se sujeta a categorías absolutas de bien y mal, sino que es fluido y fomenta la creatividad. Esto no implica que cada individuo interprete según sus intereses personales o políticos, sino que reconoce que la realidad de cada sujeto influye en el proceso interpretativo. A lo anterior se suman los tres enfoques hermenéuticos propuestos por Alejandra Bertucci y María Luján Ferrari.²⁰

18 “El símbolo como camino de transformación en la hermenéutica analógica”, En-Claves Del Pensamiento, *En-claves del pensamiento* 9, núm. 17 (2015): 139.

19 “Introducción a la hermenéutica simbólica”. *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 173.

20 “Hermenéutica filosófica y ciencias sociales”, en *Cuestiones de teoría social contemporánea*, ed. Antonio Camou, Libros de Cátedra (Edulp, 2022).

En primer lugar, la concepción clásica de la hermenéutica, entendida como el arte de interpretar textos con base en técnicas auxiliares, reglas, preceptos y cánones. En segundo lugar, la hermenéutica como metodología de las ciencias del espíritu, donde el conocimiento histórico exige un método distintivo: la comprensión hermenéutica, centrada en la vivencia y la historicidad del sujeto intérprete. Finalmente, la hermenéutica como filosofía universal de la interpretación, que trasciende su función metodológica para convertirse en una ontología de la comprensión, en la cual comprender e interpretar no son solo métodos, sino procesos constitutivos de la existencia humana. En este sentido, Luis Mariano De la Maza expone la hermenéutica como un instrumento científico:

Heidegger transforma la fenomenología husserliana en una filosofía hermenéutica, comprender es un modo de ser del ser humano, entonces, se constituye en un movimiento de autointerpretación de la vida fáctica. La clave metodológica es el círculo hermenéutico, es un ir y venir constante, entre el contexto y el detalle. Por otra parte, Gadamer explora que toda interpretación implica una fusión de horizontes (intérprete y texto), porque a diferencia de las ciencias naturales se busca una conciencia histórica de los efectos y no una neutralidad metodológica.²¹

Ahora bien, en el contexto del desarrollo del conocimiento complejo, como proceso hermenéutico, Carlos Mendoza-Álvarez postula la imperiosa necesidad de reconfigurar el quehacer teológico, integrando las humanidades, las ciencias y los diversos saberes en función de la supervivencia de la humanidad. Para este autor, el primer criterio metodológico, basado en sistemas complejos y diversos, es el primado de lo real *teologal*, el cual sostiene que toda la realidad creada guarda una relación esencial con su fuente divina, Dios. Un segundo criterio, concerniente al estatuto epistemológico de las disciplinas en la era del post-humanismo, describe la evolución desde la mera opinión hacia un pensamiento científico justificado mediante la verificación experimental. El último criterio que propone en el cual aboga por un retorno

21 “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 131.

a lo real —complejo, diverso y resiliente—, subraya la imprescindible vinculación del conocimiento con su dimensión *praxiológica* y transformadora.²²

Sobre la base de la cristología de la liberación de Jon Sobrino²³ y en el ámbito de las posibilidades hermenéuticas no neutrales, Jorge Costadoat afirma que toda producción de conocimiento científico —por ejemplo, teológico— emerge de un marco contextual particular y está condicionada por intereses específicos. Por lo tanto, esta producción está constituida por una perspectiva definida, una localización epistemológica propia, una trayectoria intencional, un propósito disciplinario previsto y un público destinatario particular. Según Costadoat, esto significa que las teologías de la liberación, al invocar su legitimidad hermenéutica contextual, reconocen explícitamente su relatividad histórica y cultural, generando de esta forma una ruptura con el paradigma de la teología tradicional. En consecuencia, concluye el autor, se vuelve cada vez más problemático sostener la noción de una teología universalmente válida.²⁴

Asimismo, la hermenéutica feminista emerge como una perspectiva crítica orientada a resolver una problemática específica vinculada a la construcción, interpretación y transmisión de conocimiento, la cual consiste en la subordinación histórica de las mujeres en todos los ámbitos del conocimiento. Según Estela Serret, la interdisciplinariedad, en este contexto, no alude entonces a una homogeneización de lenguajes, sino a la incorporación de diversas disciplinas que iluminan el problema de la desigualdad de género, simbolizando así la confluencia

22 “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y decoloniales”, *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68.

23 La cristología de la liberación de sobrino está representada sobre todo en su libro: *Jesucristo liberador. Lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*, 4a ed., Colección Teología latinoamericana 17 (UCA Editores., 2000).

24 “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74.

de saberes heterogéneos y contextos distintos.²⁵ Esta perspectiva feminista deja en evidencia que las dimensiones ética, política y teológica juegan un papel fundamental para alcanzar el proyecto de equidad y justicia de género en los procesos orientados a construir conocimiento, por lo que deben formar parte inherente en la reflexión de todas las ciencias humanas. En resumen, el objetivo último de la hermenéutica feminista es la construcción de una epistemología crítica, interdisciplinaria y con justicia de género.

La teología y hermenéutica bíblica feminista representa una de las contribuciones más significativas de la teología latinoamericana. Por esa razón, Elsa Tamez afirma que estudiar su desarrollo histórico resulta indispensable para la construcción de una conciencia de género. Durante siglos, la teología cristiana fue predominantemente elaborada por varones inmersos en una iglesia de estructuras patriarcales, ya sea católica o protestante, y a menudo se limitaba a replicar el pensamiento de los teólogos del Primer Mundo. No obstante, Tamez también advierte que la teología de la liberación actuó como catalizador hermenéutico, impulsando a las mujeres latinoamericanas a desarrollar una hermenéutica bíblica feminista con identidad propia. Posteriormente, durante la década de los años 1970s, se consolidó el reconocimiento de la mujer como sujeto histórico oprimido y discriminado, pero también como sujeto teológico capaz de desarrollar su propia interpretación de la fe. La autora reconoce que, en ese período, además, existía una marcada dicotomía entre feministas y teólogas, caracterizada por la desconfianza mutua.²⁶ En la actualidad, se observa una mayor apertura para que las mujeres cristianas feministas participen en el diálogo hermenéutico, superando así los prejuicios religiosos de género y fomentando un intercambio teológico más integral y enriquecedor.

25 “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”, Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 18.

26 “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3 (Trotta, 2008), 48.

Método teológico en clave latinoamericana

El método teológico en perspectiva latinoamericana se caracteriza por ser eminentemente hermenéutico y contextual, lo cual es resultado de un proceso histórico de formación, desarrollo y consolidación. En este proceso, han sido fundamentales los aportes de diferentes perspectivas hermenéuticas y metodológicas, algunas de las cuales se presentan en este apartado.

La estructura circular de la comprensión (Gadamer)

Una perspectiva hermenéutica importante para el método teológico es la *estructura circular de la comprensión* propuesta por Hans-Georg Gadamer, quien redefine el acto de comprender como un proceso circular dinámico.²⁷ Según este enfoque, el diálogo entre el todo (interno y externo) y las partes del texto es fundamental. Sobre esta base integradora, la hermenéutica deja de ser un asunto meramente técnico para convertirse en un problema ontológico, donde la comprensión es parte intrínseca de la persona que interpreta (hermeneuta). Esto también significa que, durante el proceso de interpretación de un texto, la persona que interpreta no accede a él sin ningún tipo de conocimiento, sino que existe una pre-comprensión de los contenidos que aborda, es decir, los conocimientos previos (pre-juicios o pre-comprensión) sobre ese contenido temático influyen en el proceso hermenéutico.

Esta estructura circular de la comprensión (hermenéutica), aplicada a los textos bíblicos, impacta directamente en el método teológico, ya exige que la interpretación del texto sagrado no se haga desde fuera, ni desde un contexto lejano, ni tampoco rechazando el conocimiento previo (pre-juicio) propio. Sin embargo, Gadamer advierte que la persona que interpreta el texto no lo hace solamente desde la instalación de sus pre-juicios o conocimientos previos.²⁸ La interpretación debe

27 "Sobre el círculo de la comprensión (1959)," en *Verdad y método II*, Hermeneia 34 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998), 63.

28 Ibid., 66.

ser más bien contextual e integral, es decir, debe tener la capacidad de generar un diálogo constructivo entre los pre-juicios propios y las experiencias o vivencias que las comunidades de fe han tenido con el texto. Este enfoque no solo facilita una interpretación contextualizada de la Escritura, caracterizada por un sentido de vitalidad, sino también permite distanciarse de lecturas literalistas y patriarcales. En esencia, la propuesta de Gadamer permite promover una hermenéutica teológica crítica, contextual e inclusiva.

Los tres polos del método teológico (De Mori)

Otro enfoque hermenéutico interesante que puede contribuir a fortalecer el método teológico latinoamericano se encuentra en la propuesta de Geraldo Luiz De Mori basada en *los tres polos del método teológico*. Según De Mori, el método teológico se articula en torno a tres polos interrelacionados e indisolubles, cuya relevancia es significativa en la teología latinoamericana. Estos tres polos son: la persona destinataria, el mensaje y la persona emisora.²⁹

- *La persona destinataria*. Este polo del método se enfoca en el sujeto receptor del mensaje, el cual, según De Mori, es una *persona adulta y autónoma*. Esta persona destinataria recibe el conocimiento del texto en las coordenadas de su propio tiempo y espacio, asimismo, lee el texto bajo la influencia de las normas morales y los principios de la razón práctica de su época. Esto significa que, generalmente, la persona destinataria limita el dominio de lo trascendente a los límites de su propia razón práctica, convirtiéndolo así en un objeto de esperanza. Por esa razón, determinar la identidad particular de la persona destinataria es crucial para el método teológico latinoamericano.³⁰
- *El mensaje*. Constituye el segundo polo del método teológico y, aunque históricamente se consideró autoevidente, con el tiempo

29 “Los tres ‘polos’ del método teológico”, *Cuestiones Teológicas* 49, núm. 111 (2022): 1–16.

30 Ibid., 5–9.

la necesidad de justificar su contenido generó que, según la época, surgieran diferentes corrientes hermenéuticas para interpretarlo. En todo caso, para De Mori el mensaje es el centro del método teológico y se puede concebir como *el hablar divino en cada tiempo y lugar*. Se trata entonces de percibirlo como una oferta de salvación y vida en plenitud, conservando así su sustancia y significado propios.³¹

- *La persona emisora*. Este tercer polo del método teológico adquirió relevancia conforme la realidad social de la persona emisora se fue convirtiendo en objeto de interés hermenéutico. En este sentido, la persona emisora, como transmisora del mensaje, inevitablemente involucra en el proceso de interpretación su propio contexto, perspectiva social y posicionamiento político. En todo caso, la identidad de la persona emisora —por ejemplo, una mujer indígena o un hombre *blanco*— supone una aplicación distinta del método debido a la realidad que subyace en su propia identidad religiosa, social, cultural y política. Por lo tanto, no se pueden ignorar los pre-juicios de la persona receptora (teóloga o teólogo) en la mediación entre el mensaje y la persona destinataria, ya que esto permite que el método teológico y su hermenéutica sean contextuales.³²

La interconexión de estos tres polos del método teológico pueden ser un factor importante para impulsar una teología contextual latinoamericana, ya que permite integrar coherente y dinámicamente estos polos presentes en la hermenéutica del quehacer teológico de nuestros contextos cristianos de América Latina.

Desobediencia epistémica (Mignolo)

Otro enfoque hermenéutico sumamente importante para el método teológico latinoamericano consiste en la propuesta de Walter Mignolo sobre la *desobediencia epistémica*, la cual se fundamenta en promover

31 Ibid., 9–11.

32 Ibid., 12–14.

metodologías hermenéuticas orientadas a descolonizar el conocimiento local. Al vincular la colonialidad del poder (política y económica) con la colonialidad del conocimiento (hermenéutica), Mignolo pone en evidencia la importancia de descolonizar el conocimiento latinoamericano, ya que, durante nuestra historia, el conocimiento se ha impuesto desde y ha funcionado como un instrumento imperial de colonización.³³ Esta perspectiva es relevante, especialmente en nuestros contextos actuales, donde las iglesias locales —sobre todo las que cuentan con grandes estructuras—, utilizan la concentración del poder jerárquico para controlar y dominar la producción de conocimiento teológico, lo cual fomenta la reproducción y continuidad de estructuras patriarcales y eurocéntricas, fortaleciendo de esa forma el pensamiento teológico (neo)colonial. Mignolo fundamenta esta propuesta de la siguiente forma:

Hoy más que nunca en la historia del mundo moderno/colonial el proceso se desplaza ya cambia de dirección para construir estructuras de conocimiento que surgen de la experiencia de la humillación y marginalización; experiencias y humillaciones generadas por la puesta en marcha y la constante actualización de la matriz colonial del poder. Estas cuestiones no se resuelven con políticas públicas y generosidad. Se necesita el vuelco descolonial y a partir de él horizontes de vidas pluriversales más que universales. Esto es, horizontes de vida basados en la pluriversidad como proyecto universal. (...) Para contribuir a un mundo en el cual muchos mundos sean posibles, serán necesarios procesos de descolonización del saber y del ser que surgen y están surgiendo de la geo- y corpo-políticas del conocimiento. Para que la descolonización se vuelva operativa, será necesario crear alternativas *a la modernidad y a la civilización neoliberal*.³⁴

En el ámbito de la teología, esta propuesta abre múltiples posibilidades hermenéuticas. En el contexto pentecostal, sobre todo en las relaciones de poder patriarcal, la desobediencia epistémica y su consecuente descolonización del conocimiento puede constituirse una base para construir una hermenéutica feminista pentecostal liberadora y

33 *Desobediencia epistémica*, Colección Razón Política (Ediciones del Signo, 2010).

34 *Ibid.*, 112s.

orientada al empoderamiento de las mujeres y al reconocimiento de su trabajo en las estructuras eclesiales.

La circularidad hermenéutica (Román-López Dollinger)

En el contexto de la teología práctica Angel Eduardo Román-López Dollinger propone desarrollar estrategias hermenéuticas-teológicas basadas epistemológicamente en los aportes del quehacer teológico latinoamericano y metodológicamente en la circularidad hermenéutica.³⁵ Según esta propuesta, es importante revisar los aportes de la teología práctica y de la teología de la liberación, cuya relación es de complementariedad, es decir, aunque son enfoques teológicos que se pueden abordar de forma independiente, no se anulan ni metodológica ni epistemológicamente. Esta complementariedad se verifica en el hecho que la teología de la liberación se centra en desarrollar estrategias teóricas y prácticas para la transformación social desde el compromiso y praxis cristiana. Por su parte la teología práctica se interesa en formar personas que, desde sus áreas de acción pastoral, posibiliten esa transformación. Esto sugiere un enfoque hermenéutico-teológico liberador donde la teología práctica funciona no solo como un medio de interpretación contextual, sino también como una teoría de la acción pastoral orientada a la transformación social.

Según Román-López Dollinger, el método teológico que logra integrar las experiencias personales y comunitarias del contexto latinoamericano con el quehacer teológico es el conocido como circularidad hermenéutica, el cual cuenta con los siguientes tres momentos estratégicos:

35 Al respecto, ver los siguientes dos textos del autor: “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (SEBILA, 2022); “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (SEBILA, 2022).

- *Confrontación con la realidad (Ver)*: Es el punto de partida donde emergen las preguntas teológicas. Se requiere la presencia de experiencias contextuales (base para la labor teológica), sospechas reflexivas, y acciones de resistencia. La recuperación y visibilización de las vivencias de las personas y comunidades son esenciales para enriquecer el método.³⁶
- *Reflexión teórica (Juzgar)*: En esta etapa ocurre la construcción de argumentaciones teológicas sobre diversas temáticas. Es crucial reconocer la unidad dialéctica entre teoría teológica y práctica cristiana, y entender la fe cristiana como un detonante para el compromiso activo en proyectos sociales que buscan el bienestar integral. El objetivo de este momento es la producción de conocimiento teológico, no antropológico, sociológico o filosófico.³⁷
- *Transformación de la Realidad (Actuar)*: El momento final implica la evaluación de las estrategias propuestas. El propósito del método solo se considera alcanzado si se produce una transformación efectiva frente a las injusticias sociales y ecológicas.³⁸

En términos hermenéuticos, el método teológico latinoamericano (circularidad hermenéutica) aplicado en la teología práctica sigue esta secuencia: conocer empíricamente la práctica pastoral, interpretar los datos confrontándolos con la teoría existente, evaluar la validez de la interpretación a la luz de la práctica cristiana y elaborar pautas o criterios pastorales que impulsen formas liberadoras de abordar los problemas que se presentan en la realidad social.

En resumen, según lo reflexionado hasta este momento, se puede afirmar que el método teológico latinoamericano se fundamenta en una hermenéutica contextual que integra la experiencia histórica y social de nuestros pueblos y comunidades de fe. Desde la perspectiva de una *hermenéutica feminista pentecostal* en la Iglesia de Dios de Costa Rica, esta propuesta adquiere un carácter liberador y descolonizador.

36 Román-López Dollinger, “Teología Práctica como instrumento de cambio social”, ed. Román-López Dollinger (SEBILA, 2022), 195–99.

37 Ibid., 199–203.

38 Ibid., 203–7.

Por ejemplo, la *estructura circular de la comprensión* (Gadamer) permite interpretar las Escrituras desde la experiencia vital de las mujeres, reconociendo sus pre-comprensiones y vivencias comunitarias como fuentes legítimas de revelación y conocimiento. Asimismo, según la hermenéutica basada en *los tres polos del método teológico* (De Mori), la relación dialéctica y dinámica de la persona emisora, el mensaje y la persona destinataria permite visibilizar las experiencias de las mujeres pentecostales como emisoras activas del mensaje divino, reinterpretando el texto bíblico desde su corporeidad, espiritualidad y contexto sociocultural.

El enfoque hermenéutico basado en la *desobediencia epistémica* (Mignolo) promueve una ruptura con los modelos patriarcales y coloniales que históricamente han definido la teología, promoviendo así una epistemología hermenéutica orientada a la descolonización y a la recuperación y fortalecimiento de los saberes locales, en este caso, femeninos y pentecostales. Finalmente, la *circularidad hermenéutica* (Román-López Dollinger) se presenta como un método teológico práctico liberador, el cual se fundamenta en tres momentos —ver, juzgar, actuar— que permiten articular en el conocimiento teológico la fe y la acción transformadora. Aplicado a un contexto pentecostal, este enfoque impulsa una teología viva, guiada por el Espíritu, que busca la justicia de género, la inclusión comunitaria y la transformación de las estructuras eclesiales desde una praxis liberadora inspirada en la experiencia espiritual de las mujeres pentecostales de la Iglesia de Dios de Costa Rica.

Conclusión

En este artículo se ha tratado el tema de la hermenéutica feminista desde una lectura pentecostal en el contexto de las mujeres con ministerio pastoral en la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica. El objetivo fue abordar la compleja interrelación entre Biblia, poder y género desde una perspectiva hermenéutica, centrando nuestra aten-

ción en el liderazgo femenino de dicha comunidad de fe. La motivación académica nace de la importancia de reinterpretar, en el contexto pentecostal, los textos bíblicos que, históricamente, han sido utilizados para justificar estructuras de poder patriarcales y para excluir a las mujeres de los espacios de autoridad espiritual. Asimismo, responde a una motivación personal y vocacional, la cual me exige no solo a abordar y criticar constructivamente la hermenéutica pentecostal tradicional, sino sobre todo a desarrollar reflexiones sobre una hermenéutica alternativa y liberadora que, con respeto y rigor académico, permita afirmar y respaldar el ministerio femenino.

La elección del tema responde a una preocupación teológica y pastoral ante la persistencia de una hermenéutica bíblica literalista y patriarcal, influida por el conservadurismo cristiano que predomina en el ámbito pentecostal y que perpetúa estructuras jerárquicas tradicionales y la exclusión de las mujeres del liderazgo eclesial. Frente a esta realidad, se hace urgente una hermenéutica que, desde la fidelidad al texto bíblico, recupere su potencial liberador y revele horizontes de equidad y empoderamiento femenino. A lo largo de este proceso de reflexión académica —y también espiritual— se han cuestionado las interpretaciones tradicionalmente literalistas y androcéntricas, proponiendo nuevas lecturas desde la experiencia y agencia de las mujeres creyentes y ministras de la Iglesia de Dios. De esta forma, se intenta que nuestras estructuras pentecostales comprendan que el poder no debe ser una imposición, sino debe asumirse como servicio (*diakonía*), donde la autoridad espiritual y la participación comunitaria deben seguir el modelo bíblico de equidad y justicia, el cual tienen como mayor representante a Jesús. En suma, una hermenéutica feminista puede hacer posible este propósito e impulsar el liderazgo y el empoderamiento de las mujeres que asumen el compromiso de ser ministras en la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica.

Bibliografía

- Alvarado, Fernando E. “¿Cristianas y feministas? | Una perspectiva pentecostal”. *Pensamiento Pentecostal Arminiano*, el 27 de marzo de 2022. <https://pensamientopentecostalarminiano.org/2022/03/27/cristianas-y-feministas-una-perspectiva-pentecostal-y-biblica/>.
- Bertucci, Alejandra, y María Luján Ferrari. “Hermenéutica filosófica y ciencias sociales”. En *Cuestiones de teoría social contemporánea*, editado por Antonio Camou. Libros de Cátedra. Edulp, 2022. <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/2220>.
- Camarillo, Brenda. “Brecha salarial de género en Costa Rica es la cuarta más baja de la OCDE”. Noticia. *La República* (Costa Rica), el 17 de marzo de 2025. Digital Edición. <https://www.larepublica.net/noticia/brecha-salarial-de-genero-en-costa-rica-es-la-cuarta-mas-baja-de-la-ocde/>.
- Conn, Charles W. *Como ejército poderoso. La historia de la Iglesia de Dios: 1886-1976*. Editorial Evangélica, 2011.
- Cossey, James E., ed. *Minutas 2022: Enseñanzas, disciplina y gobierno de la Iglesia de Dios*. Casa Publicadora de la Iglesia de Dios, 2022.
- Costadoat, Jorge. “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”. *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492005000100003>.
- Crenshaw, Kimberle. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum* 1989, núm. 1 (2015): 139–67. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>.
- De la Maza, Luis Mariano. “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”. *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 122–38. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492005000100006>.
- De Mori, Geraldo Luiz. “Los tres ‘polos’ del método teológico”. *Cuestiones Teológicas* 49, núm. 111 (2022): 1–16. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/7754/6886>.
- Durand, Gilbert. “Introducción. El vocabulario del simbolismo”. En *La imaginación simbólica*, 2a ed. Amorrortu editores, 2007.

- Gadamer, Hans-Georg. “Sobre el círculo de la comprensión (1959)”. En *Verdad y método II*. Hermeneia 34. Ediciones Sígueme, 1998.
- García Piedras, Myriam. “El símbolo como camino de transformación en la hermenéutica analógica”. *En-claves del pensamiento* 9, núm. 17 (2015): 135–55.
- IDDLA. “Breve Historia de La Iglesia de Dios”. *Iglesia de Dios Latinoamérica*, el 19 de abril de 2018. <https://iddla.org/sobre-nosotros/historia>.
- IDESPO. “Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas, 2024”. Equipo de Investigación Unidad de Consultorías, IDESPO, febrero de 2025.
- INEC. “Encuesta Continua de Empleo, trimestre (Junio–Julio–Agosto 2025). Resumen de resultados”. Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, el 2 de octubre de 2025. https://admin.inec.cr/sites/default/files/2025-10/coECE_JJA2025_02102025.pdf.
- López, Darío. *Discípulos de Jesús: De invisibilizadas a protagonistas*. Ediciones PUMA, 2023.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y decoloniales”. *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68. <https://doi.org/10.7559/ephata.2019.292>.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica*. Colección Razón Política. Ediciones del Signo, 2010.
- Miranda García, Gabriela. “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger. SEBILA, 2022.

- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger. SEBILA, 2022.
- Serret, Estela. “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”. *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.
- Sobrinho, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret*. 4a ed. Colección Teología latinoamericana 17. UCA Editores., 2000.
- Solares Altamirano, Blanca. “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, núm. 211 (2011): 13–26.
- Tamez, Elsa. “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”. En *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3. Trotta, 2008.
- Tamez, Elsa. “La Biblia: Saltos exegéticos y hermenéuticos en América Latina”. *Vida y Pensamiento* 27, núm. 2 (2007): 115–28. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/235>.
- Tomé Díez, Mario. “Introducción a la hermenéutica simbólica”. *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86.