

JUAN PABLO VEGA CARVAJAL*

juanpa0783@gmail.com

LA MUJER COMO SUJETO HERMENÉUTICO Y TEOLÓGICO

Hacia una práctica pastoral que trascienda el imaginario
colonial y patriarcal

WOMAN AS A HERMENEUTICAL AND THEOLOGICAL SUBJECT

Towards a pastoral practice that transcends the colonial and
patriarchal imaginary



Artículo aprobado el 25 de septiembre de 2025

Artículo recibido el 06 de agosto de 2025

- * Costarricense. Maestría en Psicopedagogía. Licenciatura en Ciencias de la Educación con énfasis en Orientación. Diplomado en Logoterapia. 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).

JUAN PABLO VEGA CARVAJAL

La mujer como sujeto hermenéutico y teológico

Hacia una práctica pastoral que trascienda el imaginario colonial y patriarcal

Resumen

En este artículo se exponen una serie de sentires y pensares, que buscan visibilizar la anulación histórica realizada por el cristianismo patriarcal, hacia la mujer, con el fin de reconfigurar su presencia como sujeto teológico en la praxis cristiana. Para ello, se intenta describir la íntima relación entre las epistemologías coloniales y los imaginarios religiosos patriarcales que promueven las desigualdades de género y que violentan a las mujeres, impidiéndoles acceder a los espacios religiosos de poder, los cuales han sido acaparados por los hombres. Las reflexiones que se plantean durante el desarrollo de los contenidos del artículo, permiten realizar, a manera de propuesta, una serie de orientaciones metodológicas para construir una teología con equidad de género, la cual conduzca, a la vez, al compromiso solidario con una práctica pastoral que involucre equitativa y activamente a las mujeres.

Palabras clave: equidad de género, hermenéutica liberadora, sujeto teológico, práctica pastoral, cosmovisión patriarcal.

JUAN PABLO VEGA CARVAJAL

Woman as a hermeneutical and theological subject

Towards a pastoral practice that transcends the colonial
and patriarchal imaginary

Summary

This article presents a series of feelings and thoughts that seek to make visible the historical erasure of women by patriarchal Christianity, in order to reconfigure their presence as theological subjects in Christian praxis. To this end, it attempts to describe the intimate relationship between colonial epistemologies and patriarchal religious imaginaries that promote gender inequalities and violate women, preventing them from accessing religious spaces of power, which have been monopolized by men. The reflections presented throughout the article allow us to propose a series of methodological guidelines for constructing a theology with gender equity, which, in turn, leads to a solidary commitment to a pastoral practice that equitably and actively involves women.

Keywords: gender equity, liberating hermeneutics, theological subject, pastoral practice, patriarchal worldview.

La mujer como sujeto hermenéutico y teológico

Hacia una práctica pastoral que trascienda el imaginario colonial y patriarcal

El presente artículo constituye una aproximación inicial a la construcción de una hermenéutica teológica feminista y liberadora, que no solo reconozca a las mujeres como sujetos teológicos, sino que promueva la reflexión crítica sobre la implementación de prácticas pastorales que trasciendan el imaginario colonial y patriarcal del cristianismo tradicional.

Resulta evidente que, a lo largo de la historia del cristianismo y hasta la actualidad, las mujeres han sido sistemáticamente relegadas a un plano secundario en la interpretación de los textos bíblicos y en la producción teológica. Diversas corrientes teológicas conservadoras sostienen que solo los hombres pueden representar a la divinidad, fundamentando así la exclusión sistemática de las mujeres al liderazgo religioso o al diálogo directo con lo sagrado. Esta marginación se manifiesta en el escaso reconocimiento del patriarcado al aporte que las mujeres han hecho al cristianismo durante toda la historia, así como en las limitadas oportunidades de participación en espacios de poder religioso, sobre todo, cuando se trata de espacios donde inclusive se toman decisiones sobre las formas de trabajo pastoral con mujeres. De

esta forma, se configura una visión religiosa colonial y patriarcal que perpetúa la inequidad de género como mecanismo de preservación del poder religioso:

En este universo mítico de las iglesias, hombres y mujeres han creído que los hombres son delegados de Dios por ser Cabeza o haber sido formados primero en Adán (esto según el imaginario equivale a jerarquía) y, por tanto, los varones recibieron la autoridad de parte de Dios para mandar a las mujeres como padres, esposos o hijos que son, bajo el principio doctrinal de la guianza masculina instituida por Dios.¹

Esta estructura religiosa del cristianismo genera múltiples manifestaciones de violencia: física, emocional, sexual, patrimonial y simbólica. Asimismo, estas formas de violencia se ven reforzadas y legitimadas mediante hermenéuticas que promueven lecturas tradicionales y descontextualizadas de textos bíblicos, las cuales justifican la subordinación religiosa, social y cultural de las mujeres. De esta forma, el cristianismo patriarcal-colonial, se confabula con diferentes intereses políticos y económicos orientados a mantener el control social y reproducirlo a través de las relaciones de género inequitativas e injustas.

Frente a este panorama religioso poco halagador para las mujeres, se torna fundamental implementar procesos de aprendizaje que potencien lecturas no-patriarcales y descolonizadoras de la Biblia, con el objetivo de favorecer hermenéuticas teológicas feministas liberadoras. La propuesta hermenéutica aquí esbozada busca trascender los sistemas tradicionales de producción de conocimiento teológico mediante aproximaciones no reduccionistas que incorporan el conocimiento simbólico como componente válido en la interpretación de la realidad, la cual construyen conjuntamente hombres y mujeres.

En consecuencia, lo que se espera es contribuir a superar las epistemologías patriarcales, científicas y positivistas tradicionales, permitiendo abordar cuestiones existenciales en el ámbito teológico de

¹ Sharo Rosales, “Imaginarios religiosos y género”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009), 266.

las relaciones de género. El objetivo es abrir la posibilidad de generar conocimiento desde perspectivas hermenéuticas integrales, las cuales estén en la capacidad de abordar eficazmente la complejidad de las relaciones de género en el contexto religioso latinoamericano, particularmente en lo concerniente al rol de las mujeres en las comunidades de fe, tanto en su capacidad y derecho de acceder a espacios eclesiales de poder, como para predicar la palabra de Dios y elaborar conocimiento teológico desde sus propias experiencias de género.

En este documento se hace una reflexión sobre el pensamiento colonial y los imaginarios patriarcales que sustentan lecturas masculinizantes de pasajes bíblicos como los de Gálatas 3,28 y 1 Corintios 14,34-35, los cuales han sido generadores de prácticas de género inequitativas e injustas y que, por ello, requieren abordarlos desde un enfoque decolonial. Asimismo, se examinan las creencias irracionales asociadas a lo religioso y lo femenino que obstaculizan el reconocimiento de las mujeres como sujetos teológicos con capacidad exegética. Estas creencias se contrastan con diferentes enfoques y metodologías hermenéuticas, con el fin de generar nuevos aprendizajes sobre las mujeres como sujetos teológicos con la capacidad de interpretar y comunicar el mensaje cristiano, lo cual puede contribuir, en alguna medida, a eliminar creencias y acciones colonizadoras que perpetúan la desigualdad de género en los contextos cristianos de América Latina.

Pensamiento colonial en la lectura patriarcal de la Biblia

Tanto las epistemologías como la producción de pensamiento colonial, se pueden comprender como un sistema de creencias racionalizadas (e incluso legitimadas por la ciencia tradicional) que privilegian una cosmovisión androcéntrica, eurocéntrica y estadounidense sobre otras formas de conocimientos y saberes, con el fin de imponer uno solo modelo de vivir y comprender la realidad. Este tipo de enfoques se han configurado y consolidado sobre la base de lo que Aníbal Quijano denomina “la colonialidad del poder”, la cual hace referencia a

una matriz que estructura la organización social, política, cultural y económica del mundo, y que normaliza y favorece exclusivamente la visión masculina.²

En consecuencia, sobre esa colonialidad del poder se desarrollan estructuras sociales cuya “gran comisión” parece ser la conquista y la apropiación de los poderes políticos, económicos y espirituales, ofreciendo a cambio la obtención de la salvación eterna y las bendiciones divinas.³ Esta estructura social que se confabula con las estructuras eclesiales, emplea mensajes religiosos y de diversa índole para ejercer control y dominio sobre las mujeres, sobre otras masculinidades y sobre otras culturas, las cuales son consideradas como no normativas, articulando así un discurso colonizador que, por definición, anula –o por lo menos excluye– la otredad.

Esta situación nos conduce a plantearnos la siguiente pregunta: ¿Qué más le falta a este sistema por conquistar y dominar? Es obvio que los sistemas que se construyen sobre la base del dominio y la opresión, nunca están satisfechos y cada vez quieren más poder. En ese sentido, estas estructuras capitalistas neoliberales y patriarciales, utilizan el paradigma de la conquista como su instrumento ideológico para imponerse, ya que este paradigma convierte todo, inclusive las personas, en objeto de dominación. Históricamente, este modelo evidencia un deseo insaciable de poder, exemplificado en arquetipos como Carlomagno, Napoleón Bonaparte, el Emperador César, Hitler y Cristóbal Colón. La constante en estos referentes es el deseo de conquista y dominio, así como la hegemonía de la figura masculina, reflejando claramente una cosmovisión androcéntrica y colonizadora.

A partir de estas matrices coloniales se produce una forma de dominio sobre las personas, la cual se puede denominar la colonialidad del ser. En la antropología teológica, esto se traduce en la construcción

2 Cf. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander (CLACSÓ, 2000).

3 Cf. Leonardo Boff, *Etica planetaria. Para un consenso mínimo entre los humanos* (Dabar, 2004).

de imaginarios sociales y religiosos sobre el significado de ser hombre, mujer u otras otredades. Estos imaginarios operan como marcadores de diferenciación que perpetúan la superioridad de ciertos sujetos sobre otros. Por lo tanto, el conocimiento científico –y en nuestro caso el conocimiento teológico patriarcal– se erige como el fundamento crucial para establecer un modelo socio-religioso de conquista y dominación, el cual recurre a la violencia epistémica y física para destruir o subyugar todo aquello que se resista a la homogeneización. En todo caso, el pensamiento colonial se sustenta en la racionalidad de la ciencia, la cual ha sido en gran medida promotora de acciones de conquista y dominación sobre todo lo que representa lo femenino. Además, ha negado la validez de otras cosmovisiones, como las de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe, las cuales son necesarias para una comprensión plural de la vida y para la construcción del ser.

En este contexto, el texto sagrado es frecuentemente utilizado como instrumento para la colonización y la dominación de las otredades, particularmente de las mujeres. Esto se articula a través de una teología colonizadora que construye un conjunto de imaginarios sociales de índole religiosa cuyo objetivo es justificar el poder hegemónico de unos pocos hombres sobre lo femenino y sobre otro tipo de masculinidades que interpelan la masculinidad hegemónica. Un ejemplo paradigmático de esta teología colonizadora en ciertos contextos eclesiales, es la negación a las mujeres del derecho que tienen al ejercicio pleno de la predicación y el liderazgo pastoral. Negación que a menudo es justificada por una lectura de versículos bíblicos que es literalista y descontextualizados. Este imaginario religioso consagra únicamente la masculinidad como sujeto teológico legítimo.

La hermenéutica teológica colonizadora ha consolidado en el cristianismo perspectivas patriarcales, eurocéntricas y positivistas, lo cual ha generado un doble problema teológico de tipo estructural: por un lado, la anulación sistemática de la mujer como sujeto teológico e histórico, y, por otro lado, la configuración del hombre cristiano como agente de dominación y conquista. Por esa razón, es común que algu-

nas corrientes feministas afirman que la mujer y las religiones mantienen una relación conflictiva.⁴ Esto ocurre, sobre todo, debido a la sistemática negación del acceso a espacios públicos y comunitarios que implican el ejercicio de responsabilidades sociales.

Otro elemento religioso colonial es la exclusión sistemática de las mujeres de la narrativa histórica cristiana, fundamentada en la premisa de que solo los hombres pueden ser representantes de la divinidad, restringiendo el acceso de las mujeres a la esfera de lo sagrado. Es notorio el escaso reconocimiento del trabajo realizado por mujeres en la construcción del cristianismo primitivo, donde figuran principalmente los “padres de la iglesia” como únicos fundadores y representantes idóneos de las comunidades religiosas cristianas. Esta narrativa ha moldeado una eclesiología organizada en torno a la estructura patriarcal, donde la mujer ha enfrentado y sigue enfrentando barreras significativas para acceder a espacios de poder y participación religiosa.⁵

En consecuencia, las mujeres son víctimas de hermenéuticas bíblicas que avalan diversas formas de violencia de género, como las de tipo físico, emocional, sexual, patrimonial y simbólica. Este fenómeno se refuerza mediante la lectura patriarcal y descontextualizada de ciertos pasajes bíblicos, lo cual justifica la violencia ejercida. Tal como se ha señalado, esto resulta en la negación de la mujer como sujeto teológico, y promueve la visión del hombre como depositario y ostentador del poder divino. Según Juan José Tamayo-Acosta, esta hermenéutica teológica colonial y patriarcal se fundamente en el siguiente razonamiento: “Si Dios es varón, el varón es Dios”.⁶ Así, los varones se sienten legitimados divinamente para imponer su voluntad a las mujeres.

Esta dinámica altera las relaciones sociales, las cuales pasan a fundamentarse y sostenerse en el poder masculino hegemónico, reduciendo la exégesis bíblica y la producción intelectual a la perspectiva andro-

4 Cf. Diana Rocco Tedesco, “Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino”, *Theologica Xaveriana*, núm. 173 (mayo de 2012): 169–98.

5 Cf. Juan José Tamayo-Acosta, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo* (Herder, 2011).

6 Ibid., 214.

céntrica, de donde emerge una historia sesgada. A la mujer, al ser despojada de su estatus de sujeto teológico, se le restringe la participación mediante la articulación de un imaginario social ajeno a la intención original de las Escrituras. En última instancia, se le niega el acceso al poder religioso, sustentado en interpretaciones masculinas que la institución eclesiástica acomoda a sus propios intereses de dominio.

En contextos eclesiales, las mujeres tienen muchas limitaciones para acceder a espacios de estudio bíblico o para realizar aportes al pensamiento teológico, ya que el sistema religioso las relega al ámbito privado, por esa razón, cuando pueden participar en esos espacios generalmente es bajo la supervisión de los hombres. Por el contrario, es común que en esos mismos espacios los hombres mantengan un acceso exclusivo y que tengan la potestad de representar a Dios. Esta exclusión de las mujeres es todavía más visible y sistemática, cuando se emplean argumentos teológicos que parten de la idea que las mujeres son culpables del pecado original y, en consecuencia, también culpables de la caída de la humanidad respecto de la gracia divina. Todos estos elementos de control y opresión de género en las estructuras religiosas, culturales y sociales, han contribuido históricamente a negar o limitar el acceso justo y equitativo de las mujeres al liderazgo religioso y a la producción de pensamiento científico.

De forma, el pensamiento colonial inherente a la cosmovisión cristiana occidental se encuentra profundamente intelectualizado y permeado por el paradigma racionalista. Este modelo de cristianismo occidental, al enfocarse excesivamente en la razón, parece tener un impacto limitado en la dimensión afectiva y ética de las personas, lo que inhibe transformaciones significativas en las formas de convivencia. Al respecto, Ilia Delio plantea lo siguiente:

Esta cristología occidental intelectualizada... es sencillamente una teología estéril en contenidos y, por tanto, incapaz de inducir cambio alguno en el corazón y la mente del cristiano, o sea, el tipo de cambios que conducen a una expresión más visible de Cristo.⁷

⁷ *Cristo en evolución*, trad. Renán Peña del Prado (Sal Terrae, 2014), 20.

Esta cristología intelectualizada promueve constantemente una concepción de Jesucristo en la hermenéutica bíblica que es colonial, hegemónica y objetivista, marcada por la óptica europeo-occidental. Este Cristo blanco, representante también de un Dios blanco occidental, se ha instrumentalizado para conquistar el mundo, configurando así un cristianismo patriarcal y colonial. Rosales hace una descripción muy atinada de este imaginario masculinizante de Dios:

Dios es citado como “el hombre” o “el hombre de arriba”; esta es una expresión masculina que se refiera a Dios con respeto, pero como de “tú a tú”. Como macho que es, es bravo, posesivo, distante, lejano, castigador, vengativo y con autoridad lineal. O sea, que el hombre está en lo correcto cuando se comporta siguiendo el ejemplo del Dios social.⁸

Como contraste a estos enfoques, se han desarrollado algunas hermenéuticas alternativas que, desde una perspectiva de género, interpretan la praxis de Jesús como un modelo religioso donde sobresalen los valores femeninos y el conocimiento popular como posibilidades reales y eficaces para transformar el mundo, ofreciendo de esa forma una alternativa al pensamiento teológico patriarcal-colonial.

Sobre este punto, Silvia Rivera Cusicanqui plantea la necesidad de realizar relecturas de los procesos coloniales y poscoloniales desde la perspectiva de los sujetos oprimidos.⁹ De esta manera, se logra trascender el enfoque tradicional academicista. Asimismo, estas relecturas permiten evidenciar cómo los procesos de colonización persisten en el tiempo, adoptando nuevas formas, las cuales pueden denominarse neocoloniales. En efecto, mientras el colonialismo utilizó la religión para sentar las bases de las relaciones de género dicotómicas y jerárquicas en los territorios colonizados, el neocolonialismo –siempre con el apoyo de la religión– se ha encargado de mantener, reproducir y justificar esas relaciones injustas que afectan sobre todo a las mujeres y culturas de los pueblos colonizados. Por consiguiente, el sistema colonial religioso construye una teología con un imaginario divino centrado en

8 “Imaginarios religiosos y género”, 268.

9 Cf. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (La Mirada Salvaje, 2010).

atributos masculinos de dominio y coerción. Se trata sobre todo de un dios varón, guerrero, protector, juez o caprichoso.¹⁰

En resumen, el pensamiento colonial en la hermenéutica bíblica tiene como resultado epistemologías religiosas diseñadas para validar la autoridad masculina y el poder del hombre fuerte y racional sobre las mujeres y sobre otros hombres que son considerados débiles, diferentes o inferiores. En el caso de las mujeres, es común que esta hermenéutica patriarcal-colonial las deje subordinadas a los hombres a partir de interpretaciones que establecen al hombre como su “cabeza” de la familia o de la comunidad de fe; por esa razón, se les impone la obligación de “aprender en silencio” y “preguntar en privado”. Así, la colonialidad religiosa es una realidad actual y multifacética. En el presente, esto se manifiesta en la rígida división de roles de género dentro de las comunidades de fe, donde las mujeres están confinadas al ámbito de lo privado y al servicio, mientras los hombres mantienen el monopolio de la autoridad. Es evidente, por tanto, la íntima articulación entre las epistemologías coloniales y la religión patriarcal, dos estructuras que se retroalimentan para perpetuar el poder masculino, tanto colonial como eclesiástico. En el siguiente apartado, se explorarán algunos imaginarios y creencias que sustentan esta perspectiva.

Imaginarios y creencias religiosas patriarcales-coloniales

Los imaginarios sociales y los sistemas de creencias religiosas con sesgo de género y matriz colonial son construcciones hegemónicas que operan como cosmovisiones incuestionables, condicionando las percepciones sobre el mundo, las relaciones entre personas y dictando un *statu quo* donde cada individuo debe cumplir los roles asignados a su género. Las instituciones religiosas no solo se sostienen en estos imaginarios, sino que activamente los mantienen y promueven.¹¹

10 Cf. Roy May, “Religión y teología”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009).

11 Cf. Rosales, “Imaginarios religiosos y género”.

Manipulación del mensaje bíblico y falsificación de la realidad

Históricamente, los sistemas religiosos han manipulado sistemáticamente los mensajes sagrados para falsificar la realidad. Un ejemplo de ello es el cuestionamiento profético que Jesús dirigió a los maestros de la Ley, al confrontarlos con su sistema patriarcal al defender a la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11), Jesús no solo generó resistencia, sino que expuso las incongruencias éticas del sistema hegemónico al establecer el principio de la pecaminosidad universal: “El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella” (Jn 1,7). Este acto constituye una propuesta contundente para una praxis liberadora que resiste la imposición de una moralidad patriarcal que condena selectivamente a las mujeres.

Asimismo, lo anterior nos permite afirmar que es imperativo cuestionar las diversas creencias religiosas con herencia colonial y patriarcal que se transmiten en las sociedades actuales. Estas creencias son generadoras de múltiples desigualdades, entre ellas las de género, las cuales emergen a partir de percepciones con diversos sesgos de género sobre la experiencia humana. En ese sentido Mireya Baltodano hace la siguiente advertencia: “La experiencia humana puede estar permeada por mucha falsificación de la realidad, a través de imaginarios que solo son posibles sostener a lo largo de los años con verdades a medias y revestimiento religioso”.¹² Es así como los aprendizajes teológicos se convierten en el fundamento para establecer y perpetuar mitos, estereotipos y prejuicios colonizadores y machistas. Esta matriz de control se manifiesta de forma concreta al justificar la violencia estructural hacia la mujer, particularmente a través de la regulación y el control de su corporalidad y autonomía.

12 “Creencias cómplices”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009), 161.

La corporalidad femenina como territorio de control

La teología patriarcal-colonial opera bajo la premisa de que el cuerpo de las mujeres es un territorio a conquistar y patrimonio del varón o de la institución religiosa. Esta privación de la autonomía corporal se expresa en diversas prohibiciones y mandatos que buscan limitar la capacidad de decisión de las mujeres sobre su propia existencia. Entre las manifestaciones más evidentes de este control se encuentran:

- *Negación de la autonomía corporal y sexual:* La mujer es despojada de la potestad sobre su propio cuerpo, quedando este bajo el control de figuras de autoridad masculina como confesores, directores espirituales o esposos. Su sexualidad debe ejercerse exclusivamente dentro de los límites impuestos por la religión (matrimonio, heterosexualidad), condenando y prohibiendo expresamente las prácticas sexuales fuera del matrimonio o con personas del mismo sexo.
- *Control reproductivo y natalidad forzada:* Se limita el derecho de las mujeres a la planificación familiar. Se impone la creencia de que debe tener “los hijos y las hijas que Dios quiera o mande”, anulando la capacidad de las mujeres para tomar decisiones libres y responsables sobre su maternidad. El uso de métodos anti-conceptivos es prohibido y condenado bajo el argumento de que “obstaculiza la vida”.¹³
- *Cultura de la impureza y la culpabilización:* Las mujeres han sido históricamente estigmatizadas como impuras por procesos biológicos naturales como la menstruación. Esta construcción de la impureza ritual opera como un mecanismo de marginación y control, limitando su participación en el ámbito de lo sagrado.
- *Criminalización del aborto:* Incluso cuando se contemplan excepciones legales, la interrupción del embarazo es acusada de manera uniforme como un acto pecaminoso y criminal, el cual atenta contra los designios de Dios y de la iglesia. Esta condena teológica generalmente se alinea con las posturas políticas que

13 Cf. Tamayo-Acosta, *Otra teología es posible*, 216.

buscan imponer la penalización del aborto y, por ende, el control de los cuerpos de las mujeres.

Este conjunto de creencias elaboradas unilateralmente define a las mujeres como seres inherentemente inferiores o moralmente débiles, cuya principal función es la asistencia y la subordinación, no la deliberación ni el ejercicio del poder.

Anulación de las mujeres como sujetos teológicos

Los imaginarios sociales religiosos se enfocan en la anulación de la mujer como sujeto teológico, relegando su función a la esfera asistencial o reproductiva. Según Rosales, las creencias religiosas, basadas en una exégesis patriarcal de lo femenino, asignan roles con claras connotaciones de subordinación. Estos roles y su connotación teológica/social se presentan en la siguiente tabla:

Tabla 1

Roles asignados a las mujeres y su connotación teológica/social según las creencias religiosas tradicionales

Rol asignado	Connotación teológica/social
Inferior y seguidora	Ejecuta, obedece, carece de autoridad propia.
Pecadora/Incitadora	Responsable de la caída (pecado original), requiere ser controlada.
Intuitiva/Emocional	Opuesto a la racionalidad masculina; no apta para la doctrina o el liderazgo.
Propiedad del varón	Incluye su sexualidad y su capacidad de participación; sujeta a conquista.

Fuente: Elaboración propia, a partir de la propuesta de Rosales.¹⁴

14 Cf. “Imaginarios religiosos y género”.

Esta matriz de control se mantiene vigente al establecer la patrimonialización de la exégesis bíblica; es decir, la interpretación de las Escrituras se convierte en el monopolio de los hombres: el pastor, el líder, el esposo, el padre, el hermano mayor, son quienes poseen la “autoridad legítima” para transmitir y generar los aprendizajes teológicos normativos. Es común que estos imaginarios estén vinculados a un concepto de la divinidad que actúa como guardián del género, que dicta el código de vestimenta, define los roles eclesiásticos y, sobre todo, impone que las mujeres deben obedecer siempre al varón y sin cuestionar. Se perpetúa de esta forma la máxima de que “cualquier hombre es superior a cualquier mujer, en cualquier cultura o tiempo”.¹⁵

Es así como el lenguaje simbólico se convierte en constructor trascendental de esta forma sesgada de interpretar y experimentar la realidad. A través de ese lenguaje, la religión patriarcal establece las creencias violentas sobre la mujer, la naturaleza y las demás otredades. Como lo menciona Gabriela Miranda García, “el lenguaje simbólico ayudará a hacer de estas relaciones de poder una verdad incuestionable”.¹⁶

Arquetipos de género y la hegemonía masculina

Otro elemento que potencia estos imaginarios coloniales, religiosos y patriarcales es la consolidación de arquetipos de ser humano diferenciados. Al hombre se le asignan roles de poder y competencia: el sabio, el juez, el rey, el guerrero, el conquistador. Mientras tanto, a las mujeres se le confinan roles pasivos y de servicio: la madre, la virgen, la virtuosa, la sacrificada, la intercesora. Como lo señala Rosales¹⁷, esta visión de género patriarcal se concreta en las mujeres a través de preceptos de inferioridad y servicio como los siguientes:

15 May, “Religión y teología”, 21.

16 “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), 44.

17 Cf. “Imaginarios religiosos y género”, 269s.

- *La debilidad como atributo:* Las mujeres se distinguen por su fragilidad, siendo consideradas un “vaso más frágil” e incapaz de defenderse por sí mismas.
- *Ayuda idónea y corona:* La mujer es definida como “corona del marido” o como la “ayuda idónea” (Prov 12,4), cuya misión es hacer que el hombre (su marido) brille. Su éxito nunca es para ellas ni por ellas, sino su éxito personal está determinado por el éxito de su marido: “Detrás de todo buen hombre hay una buena mujer”.
- *Silencio y sumisión eclesial:* Las mujeres deben ser obedientes en cuestiones religiosas y su relación con el marido, siguiendo el mandato bíblico tradicional que estipula: “las mujeres deben guardar silencio en las reuniones de la iglesia, porque no les está permitido hablar” (1 Co 14,34). Y, si eso no es suficiente, el pasaje concluye con el siguiente mandato sobre las mujeres: “Deben estar sometidas a sus esposos, como manda la ley. Si quieren saber algo, pregúntenlo a sus esposos en casa; porque no está bien que una mujer hable en las reuniones de la iglesia” (1 Co 14,35). Este texto es interpretado literalmente para imponer el silencio a las mujeres en el espacio público y religioso, delegando su aprendizaje y voz al ámbito doméstico y a la autoridad conyugal.
- *Maternidad como vocación única:* El rol de madre es idealizado como la vocación innegable y razón de ser de la mujer (prototipo de María), asociándola a valores de intercesión, pasividad y sujeción.

Este conjunto de creencias religiosas limita la participación y realización integral de las mujeres, al negarle el acceso a la producción intelectual teológica o la generación de espacios de aprendizaje de las Escrituras.

Cristología intelectualizada frente a las hermenéuticas alternativas

La cosmovisión cristiana occidental, permeada por el pensamiento colonial y el paradigma racionalista, ha generado un modelo de fe profundamente intelectualizado. Este cristianismo, al enfocarse excesivamente en la razón y la conquista doctrinal, parece tener un impacto muy fuerte en la dimensión afectiva y ética de las personas, inhibiendo sobre todo la capacidad de generar transformaciones significativas en los modos de convivir y en las formas de practicar las relaciones de género. Delio critica esta orientación al señalar lo siguiente:

Esta cristología occidental intelectualizada... es sencillamente una teología estéril en contenidos y, por tanto, incapaz de inducir cambio alguno en el corazón y la mente del cristiano, o sea, el tipo de cambios que conducen a una expresión más visible de Cristo.¹⁸

En consecuencia, se transmite una concepción de Jesucristo en la hermenéutica bíblica que es colonial, hegemónica y racionalista, marcada por la óptica del pensamiento europeo-occidental. Este Cristo blanco se convierte en un instrumento para la conquista del mundo, configurando así un cristianismo patriarcal-colonial.

Contrariamente a esta imposición, la praxis histórica de Jesús ofrece una propuesta religiosa y ética donde sobresalen los valores femeninos. Por esa razón, es fundamental realizar relecturas de los procesos coloniales y poscoloniales desde la perspectiva de los sujetos oprimidos, con el fin de trascender la hermenéutica centrada puramente en el academicismo.¹⁹ La colonialidad religiosa es una realidad compleja y multifacética que se manifiesta en la rígida división de roles de género dentro de las comunidades de fe y en la producción de conocimiento teológico. La íntima articulación entre las epistemologías coloniales y la religión patriarcal es innegable, pues ambas estructuras se retroalimentan para perpetuar el poder masculino. Por ello, la inclusión de

18 *Cristo en evolución*, 20.

19 Cf. Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*.

la variable género en la exégesis bíblica resulta trascendental para un cambio de mirada. Es necesario analizar los procesos intersubjetivos que inciden en la construcción de las identidades femenina, masculina y las visiones sobre Dios, reconociendo que estas son representaciones que expresan las limitaciones humanas. El desafío reside en cambiar la percepción que incide en nuestras formas de vivir y convivir.

Una mirada de género en la interpretación bíblica

La perspectiva de género como una posibilidad liberadora en la interpretación bíblica exige construir una hermenéutica de la equidad de género. Como ya se indicó antes, el patriarcado, entendido como una estructura sociopolítica y epistemológica, abarca la organización de las sociedades en sus múltiples dimensiones: política, cultural, económica, imaginarios sociales, división del trabajo y normativas de género. En este contexto, la categoría de género se establece como una clave metodológica y epistemológica indispensable para el análisis teológico. Por consiguiente, la perspectiva de género debe partir de una reflexión y análisis interseccional, ya que por lo complejo y diverso de las relaciones de género es indispensable el aporte de diferentes disciplinas: sociología, historia, antropología, crítica literaria, teología. Esta interseccionalidad e interdisciplinariedad permite evitar la emergencia de posturas reduccionistas, deterministas o fragmentarias en la comprensión de la realidad humana y en la interpretación de lo divino.

Deconstrucción de la exégesis patriarcal

Para trascender la interpretación bíblica patriarcal, se requiere la incorporación crítica de la categoría de género en la exégesis y la hermenéutica teológica. Ello implica, de manera fundamental, la búsqueda y la reivindicación de las voces femeninas y marginales, las cuales han sido silenciadas u omitidas en la narrativa bíblica, en la teología y en la historia de la iglesia.

Junto a esto, también es urgente y necesario promover una comprensión contextual y socio-histórica de aquellos pasajes bíblicos que han sido tradicionalmente instrumentalizados para legitimar la desigualdad, la exclusión de las mujeres y otras otredades, que incluso justifican la destrucción indiscriminada de la naturaleza, como una forma de dominio sobre ella heredada por Dios. En consecuencia, como afirma Elsa Tamez, esto exige reinterpretar de forma radical y crítica la autoridad bíblica desde la perspectiva de la justicia y equidad de género, con el fin de redescubrir el mensaje sagrado de inclusión y liberación universal que subyace en el texto.²⁰

Este giro epistemológico no es solamente una reformulación de la racionalidad académica vigente, sino debe ser más bien un cambio de paradigma orientado a una praxis cristiana liberadora. Al aplicar una hermenéutica decolonial con enfoque de género al texto bíblico, se desmantelan las lecturas tradicionales y conservadoras que han favorecido históricamente a una élite masculina eurocétrica, abriendo paso a interpretaciones que dignifiquen a los sujetos subalternizados.

Ética del cuidado y nuevo modelo político de la koinonía

Desde la perspectiva de la equidad de género en los espacios religiosos, es posible potenciar una ética para el cuidado de la vida, la cual se encuentra intrínsecamente ligada a la solidaridad activa con la otredad. A partir de esta ética, se busca superar el modelo político patriarcal, capitalista y colonizador, que se fundamenta en la conquista, el dominio y la explotación. Desde esta perspectiva, la propuesta es migrar hacia una comunidad que fundamenta su política relacional en el cuidado de la vida conjunta y que nos pueda conducir a reconectar-nos con la raíz cósmica y teológica de la existencia, una raíz que, por su esencia, se centra en la interdependencia y unidad entre las personas y con la naturaleza. En otros términos, el reconocimiento pleno de la

20 Cf. “Pautas hermenéuticas para comprender Gálatas 3,28 y 1 Corintios 14,34”, *RIBLA*, núm. 15 (1993): 9–18.

otredad conduce necesariamente a la búsqueda y el establecimiento de la justicia socioambiental y de la equidad de género.

Esta interdependencia y unidad se observa con bastante claridad en el mensaje del Nuevo Testamento, especialmente en los textos que enfatizan la *koinonía* (comunión entre las personas de la comunidad) y el cuerpo místico de Cristo como modelo de relaciones comunitarias. Los siguientes textos bíblicos representan algunos ejemplos de este modelo:

- 1 Corintios 12,26: “Si un miembro del cuerpo sufre, todos los demás sufren también; y si un miembro recibe atención especial, todos los demás comparten su alegría”. Este pasaje no es solo una metáfora eclesiológica, sino es un principio ético-político que exige practicar la solidaridad empática. La teología de género lee aquí la exigencia de que el sufrimiento de los sujetos oprimidos, como el caso de las mujeres y los grupos más vulnerables de la sociedad, debe ser sentido y atendido por toda la comunidad.
- Gálatas 6,2: “Ayúdense entre sí a soportar las cargas, y de esa manera cumplirán la ley de Cristo”. La ley de Cristo se establece aquí como un principio de mutualidad y apoyo recíproco, confrontando directamente el individualismo y la competencia inherentes al sistema capitalista, colonial y patriarcal.
- Mateo 5,16: “Del mismo modo, procuren ustedes que su luz brille delante de la gente, para que, viendo el bien que ustedes hacen, todos alaben a su Padre que está en el cielo”. La ortodoxia, como ética cristiana, se verifica en la ortopraxis, entendida como las acciones pastorales liberadoras. Las “buenas obras” son, desde una perspectiva de género, las acciones de justicia y equidad que desafían la opresión estructural.
- Lucas 12,33-34: “Vendant lo que tienen, y den a los necesitados; procúrense bolsas que no se hagan viejas, riqueza sin fin en el cielo, donde el ladrón no puede entrar ni la polilla destruir. Pues donde esté la riqueza de ustedes, allí estará también su corazón.” Este texto, a menudo suavizado, presenta un llamamiento radical a la redistribución y al desprendimiento material. En el contexto

de una hermenéutica decolonial, este texto puede interpretarse como un desafío directo a la economía de la conquista y la acumulación que ha justificado históricamente el sometimiento de los pueblos y la explotación de sus recursos.

Considerando lo anterior y la importancia de hacer frente a las injusticias e inequidades, siguiendo, resulta imperativo desarrollar hermenéuticas teológicas y bíblicas con miradas feministas y ecológicas que actúen como una fuerza de resistencia activa contra la anulación y la opresión ejercida sobre las mujeres, sobre otras masculinidades no-hegemónicas y sobre los recursos naturales de nuestra casa común.²¹

Emergencia de una rebelión y nueva conciencia Teológica

La adopción de enfoques hermenéuticos alternativos, implica leer nuestros textos bíblicos y nuestra tradición cristiana a la luz de una nueva dimensión, de una nueva conciencia, la cual nos motive a promover una rebelión religiosa que conduzca a la emancipación de las mujeres y a la vida digna, justa y equitativa entre todas las personas y la naturaleza. Para lograr esta liberación, es fundamental identificar y erradicar las principales causas patriarcales que históricamente han relegado a lo femenino al ámbito privado (el hogar, la reproducción, la asistencia), y simultáneamente, potenciar la emergencia de nuevas creencias que validen la autoridad y el liderazgo de la mujer en la esfera pública y religiosa. Esto demanda la creación de lenguajes teológicos renovados que rescaten la esencia del mensaje del Jesús histórico: el amor a Dios y al prójimo, lo cual incluye a la naturaleza. De esta manera, será posible potenciar cambios culturales y religiosos profundos y sostenibles.

21 Cf. Ibid.; Elsa Tamez, “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3 (Trotta, 2008).

Un sistema religioso con conciencia de género, propio de una cultura hermenéutica rebelde, debe promover:

- Desarrollo de una espiritualidad relacional: Una conexión profunda con Dios, con la naturaleza y con las demás personas, facilitada por la construcción de una red de relaciones solidarias basadas en la reciprocidad y la no jerarquía.
- Profundo respeto por la naturaleza (ecoteología): La naturaleza no es un objeto a conquistar, dominar o explotar, sino un sujeto de cuidado y reverencia. Esto implica un aprendizaje y un establecimiento de modos de vida armoniosos que promuevan, el cuidado de la creación, la educación ambiental y la sostenibilidad.
- Prioridad ontológica del ser sobre el tener: Una hermenéutica rebelde promueve la dinámica existencial enfocada en el ser y la calidad de las relaciones humanas, por encima del tener y el consumismo. La meta es construir mejores relaciones humanas en la sociedad, en oposición a una vida impulsada por la acumulación material y el individualismo.

Teologías feministas como clave epistemológica

La implementación de lecturas feministas de los textos bíblicos es fundamental para buscar y ofrecer respuestas concretas a la realidad de una pastoral excluyente y a las diversas formas de violencia que experimentan las mujeres. Esto requiere la ruptura de posiciones epistemológicas rígidas, concibiendo la educación teológica no solo como la transmisión de conocimiento sistematizado, sino como el arte de cultivar una forma de pensar y sentir la fe, la cual sirva de orientación y motivación para enfrentar los desafíos cotidianos y estructurales en las relaciones de género. En ese sentido, es importante recordar y reconocer que en la Biblia existen los modelos o imágenes patriarcales y coloniales de Dios, ya que estos fueron construidos por personas y sociedades patriarcales. Sin embargo, así como se construyeron esos modelos, nos corresponde ahora contribuir a la deconstrucción de modelos que

reflejen contextualmente las imágenes de Dios. Sobre este aspecto Roy May indica lo siguiente:

Estos modelos de Dios aparecen en la Biblia, pero hay que recordar que la Biblia es el testimonio de cómo la gente percibía o imaginaba a Dios, en diferentes momentos de la historia. Son imágenes construidas a partir de su mundo, su experiencia, su cosmovisión, cultura e historia. En realidad, no dice nada sobre Dios, porque, al final de cuentas, Dios está más allá de los límites de la imaginación humana.²²

Esta humildad teológica es fundamental: las imágenes de Dios son mediaciones humanas, no la esencia divina inmutable. Esta realidad despoja de autoridad absoluta a las representaciones divinas masculinas y guerreras que han justificado la opresión.

Ahora bien, es importante tener en cuenta algunos criterios que, a través de los procesos de formación teológica, logren un cambio de imaginarios religiosos desde la perspectiva de una hermenéutica teológica decolonial y con perspectiva de género. En primera instancia, es vital plantearnos algunas preguntas que generen este tipo de acercamiento, por ejemplo: ¿Qué reflexión es posible generar en los grupos de mujeres y hombres sobre la violencia de género, con el fin de elaborar nuevas formas de concebir el rol femenino en la interpretación de la palabra de Dios? Asimismo: ¿Cuáles orientaciones metodológicas debemos seguir para diferenciar un texto bíblico normativo de uno circunstancial? Sobre la base de estas interrogantes generales, es posible implementar algunas orientaciones metodológicas para intentar superar los imaginarios patriarcales en la teología de América Latina:

- Diferenciación de textos bíblicos (normativo y circunstancial): Aplicar la crítica histórico-literaria y socio-retórica para distinguir entre los principios teológicos “universales” (normativos) y las instrucciones específicas dirigidas a contextos culturales particulares (circunstanciales). Los textos que limitan la participación de las mujeres en la iglesia (como 1 Cor 14 o 1 Tim 2) deben ser leídos como respuestas circunstanciales a problemas

22 “Religión y teología”, 15.

de orden y cultura específicos, no como mandatos eternos que anulan la vocación de liderazgo femenino.

- Principios éticos de Jesús como criterio hermenéutico: Todo texto bíblico debe ser interpretado a la luz del doble mandamiento del amor y la praxis inclusiva y liberadora de Jesús. Cualquier lectura que justifique la exclusión, la violencia o la desigualdad debe ser rechazada como una interpretación antitética al mensaje central del Evangelio.
- Búsqueda del Dios histórico de la esperanza: Promover una teología que potencie la capacidad de sentipensar, para encontrar al Dios de la solidaridad y la justicia social. Esto ayuda a establecer modelos de sociedad donde el cuidado por la vida, la búsqueda existencial y el respeto por todas las otredades sean claves epistemológicas y éticas para desarrollar la existencia humana.

El enfoque de género en el contexto de la relectura bíblica, implica también tener presente algunas claves hermenéuticas que se han construido en los últimos años y que, sobre esa base, es posible comenzar un proceso de producción religiosa (teológica) alternativa. Algunas de esas claves se abordan en el siguiente apartado.

Claves hermenéuticas alternativas

Cambiar los imaginarios teológicos patriarcales que prevalecen en nuestras comunidades de fe requiere, sobre todo, la implementación de estrategias hermenéuticas alternativas que promuevan la equidad y la inclusión. Existen diferentes enfoques hermenéuticos que pueden contribuir a alcanzar ese objetivo. Algunos de ellos los reflexionamos brevemente a continuación.

Hermenéutica dialógica y filosófica

La hermenéutica dialógica, desarrollada especialmente en la filosofía, se ha consolidado como un proceso de diálogo entre la persona

interprete y el texto, cuyo objetivo es construir significados a través de su interacción. Este diálogo, mediado por narrativas, no busca una interpretación única, sino que acepta múltiples formas de comprensión del texto. Esto significa que la persona que interpreta ofrece nuevas perspectivas, las cuales se van creando dentro de un círculo hermenéutico, el cual refleja la dinámica y unión dialéctica entre texto, contexto e interprete.²³ El resultado de este proceso es una interpretación más profunda del texto. Por ejemplo, la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer plantea la comprensión del texto sagrado desde el diálogo horizontal y el encuentro con las otredades.²⁴ Esta aproximación, al operar desde una estructura circular y dialógica, disuelve la verticalidad del poder interpretativo. Según este enfoque hermenéutico, las subjetividades intervienen y el efecto generado por el texto pueden servir de base para fomentar una reflexión experiencial que busca la resignificación de los imaginarios patriarcales encontrados en pasajes problemáticos como Gálatas 3,28 y 1 Corintios 14,34-35.

Esta propuesta metodológica ofrece claves hermenéuticas para interpretaciones alternativas del texto bíblico. En ese sentido, el círculo hermenéutico y la metodología dialógica se deben entender como procesos de interacción pedagógica mediados por el lenguaje, donde el conocimiento y los aprendizajes teológicos se co-construyen a partir del

23 El círculo hermenéutico propuesto por la filosofía y la teología europea es una respuesta hermenéutica al problema teórico de la interpretación de textos. En América Latina y bajo la influencia de la teología de la liberación, esta metodología se convertirá en la circularidad hermenéutica y será eminentemente pastoral, ya que responde no solo a la interpretación de textos, sino a la interpretación crítica de la realidad social. Sobre el método de la circularidad hermenéutica se sugiere consultar: Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”, en *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza (ISEAT, 2016); Sara Baltodano Arróliga, “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”, *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (2020).

24 Cf. “Sobre el círculo de la comprensión (1959)”, en *Verdad y método II*, *Hermetia* 34 (Ediciones Sigueme, 1998).

encuentro entre el texto, el mensaje y la persona que interpreta.²⁵ Esto también conduce a la construcción de una hermenéutica cultural, en el sentido que se construye una red de conversaciones (diálogo) sobre el texto, las cuales ofrecen nuevas interpretaciones orientadas a modelar las formas de vida y convivencia.²⁶ Este enfoque es muy importante para la generación de cambios culturales que posibiliten la justicia y equidad de género.

Hermenéutica analógica y simbólica

La hermenéutica analógica actúa como un mecanismo para la transformación de la conciencia, posibilitando la generación de reflexiones éticas sobre los *modos de ser* elegidos. Este enfoque promueve una nueva conexión con la vida, donde el amor y la ética del cuidado son centrales, sirviendo como contrapeso al subjetivismo que reforza la visión capitalista, individualista y violenta hacia la mujer. Es fundamental incorporar postulados fenomenológicos que revaloricen los afectos y los sentidos en el ámbito imaginario. Esto humaniza los saberes teológicos, favoreciendo una función religiosa que restaura la sensibilidad y recupera aquellos *sentires* que fueron suprimidos por la racionalidad instrumental capitalista.²⁷

Se evita la hermenéutica reduccionista al abordar lo simbólico desde una hermenéutica instaurativa. Esta perspectiva promueve, mediante la vivencia profunda de lo simbólico, una mejor forma de vida para el ser humano en relación consigo mismo y las otredades, e incorpora los

25 Cf. Maite Arandia Loroño et al., “La metodología dialógica en las aulas universitarias”, *Revista de educación*, núm. 352 (2010): 309–29.

26 Cf. Humberto Maturana, *El sentido de lo humano* (Dolmen, 1996).

27 Cf. José Yuste Frías, “Lecturas de la imagen para una traducción simbólica de la imaginación”, en *Écrire, traduire et représenter la fête*, ed. Domingo Pujante González et al. (Universitat de València, 2001); Mario Tomé Díez, “Introducción a la hermenéutica simbólica”, *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86; Blanca Solares, “Lenguaje y cultura o lo imaginario y la razón. Una aproximación a la hermenéutica simbólica”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 43, núm. 174 (1998): 61–80.

saberes de la experiencia para otorgar a la mujer espacios teológicos de poder y autoridad. La función de la comprensión simbólica en la elaboración de epistemologías se centra en potenciar la interpretación de los contenidos velados del símbolo. Esto requiere fomentar la autoconciencia, entendida como creatividad simbólica. Las personas, al volverse conscientes del aporte existencial y liberador de los símbolos, logran la liberación espiritual y experiencial de los roles religiosos patriarciales.

Hermenéutica liberadora y hermenéutica feminista de resistencia

Frente a las injusticias y la violencia de género, se ha comenzado a consolidar una hermenéutica liberadora y de resistencia, la cual surgió gracias a los valiosos aportes de la teología latinoamericana de la liberación.²⁸ Este enfoque ha sido crucial para confrontar la opresión y exclusión generada por el sistema capitalista, patriarcal y colonial. Asimismo, en el contexto bíblico, permite superar las lecturas patriarcales y descontextualizadas del texto sagrado, oreciendo de esa forma una alternativa hermenéutica en clave de justicia y equidad de género.²⁹ Un objetivo específico de este enfoque es ofrecer pautas liberadoras para la interpretación de los textos bíblicos, las cuales se conviertan en mecanismos de resistencia frente a las interpretaciones patriarcales. Otro objetivo es potenciar las hermenéuticas bíblicas feministas a través de la distinción metodológica entre textos normativos (universales) y textos circunstanciales (culturales).

El lenguaje es un elemento fundamental en la teología y la práctica pastoral, ya que moldea las interpretaciones y las cosmovisiones religiosas. Dado que los problemas humanos fundamentales radican en

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

29 Cf. Ángela María Sierra González y Olga Consuelo Vélez Caro, “Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista”, *Theologica Xaveriana*, núm. 173 (julio de 2012): 199–230.

las percepciones, el uso consciente del lenguaje es crucial. Por ende, es necesario potenciar lenguajes teológicos renovados que utilicen metáforas divinas inclusivas (más allá del género masculino) y que promuevan activamente la justicia y la equidad.³⁰ El diálogo bíblico de tipo experiencial permite superar las epistemologías patriarciales y el cientificismo positivista tradicional. Esto abre la posibilidad de generar conocimiento desde la mirada de la complejidad para abordar temas existenciales y eclesiológicos profundos, como el rol de la mujer en la predicación y la interpretación del *Logos* divino. De esta forma, se puede establecer un sistema de interpretación-conocimiento no mecanicista, donde los imaginarios religiosos y los símbolos religiosos producidos por las mujeres sean reconocidos como formas teológicas de interpretación válidas.³¹

Por último, es importante recalcar que la implementación de una hermenéutica feminista de resistencia implica generar pensamiento fronterizo crítico que, desde un encuentro horizontal entre las diversidades, facilita la emergencia de sentipensares descolonizadores. Este pensamiento crítico o subalterno es clave para identificar las estructuras de poder colonial y elaborar propuestas de resistencia desde el horizonte de vidas pluriversales, confrontando y desenmascarando la universalización colonial.³²

Sentires y pensamientos finales

Después de las reflexiones presentadas en este texto sobre la estrecha relación entre el pensamiento colonial, los imaginarios sociales y las creencias religiosas que históricamente han justificado una mirada

³⁰ Cf. Estela Serret, “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”, *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.

³¹ Cf. Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica*, Colección Razón Política (Ediciones del Signo, 2010); Tamez, “Hermenéutica feminista latinoamericana”.

³² Cf. Carlos Mendoza-Álvarez, “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; Mignolo, *Desobediencia epistémica*.

exclusivamente masculina en la interpretación de la Biblia, consideramos pertinente y urgente un cambio de paradigma hermenéutico. Estamos conscientes del potencial transformador del texto sagrado para la existencia humana, sobre todo cuando se aplican hermenéuticas alternativas (dialógicas, analógicas, feministas y de la liberación), ya que ellas ofrecen respuestas eficaces a los desafíos complejos de nuestros contextos latinoamericanos y, además, validan las voces de todos los sujetos teológicos, sobre todo las voces de las mujeres. Bajo esta premisa, se establecen las siguientes consideraciones finales.

En primera instancia, es fundamental reconocer que la lectura histórica del cristianismo ha estado profundamente marcada por la cosmovisión de la conquista. Por ello, se requiere una descolonización de las miradas sobre la divinidad y de los lenguajes construidos para acercarnos a Dios, a fin de recuperar la esencia del mensaje del Jesucristo histórico: el amor a Dios y al prójimo.

Este mensaje implica necesariamente ejercer el cuidado de toda la creación y ser promotores de la justicia y equidad. En consecuencia, las personas con liderazgo religioso y las comunidades de fe deben reevaluar los modelos teológicos que sostienen, valorando su impacto real en la promoción de la equidad de género en sus congregaciones, acogiendo la máxima bíblica de la no-discriminación “porque no hay acepción de personas para con Dios” (Ro 2,11) y de la unidad en Cristo “Ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos ustedes son uno solo” (Gal 3,28).

A nivel de las estructuras eclesiales, es fundamental superar la verticalidad del liderazgo de la figura predicatora masculina. Los estudios e interpretaciones bíblicas deben promoverse como un encuentro dialógico en comunidad, donde se construya una hermenéutica cultural basada en redes conversacionales que potencien la emergencia de sociedades solidarias.

En este contexto, es crucial abrir espacios de reflexión sobre los arquetipos de ser hombre y mujer originados en interpretaciones bíblicas tradicionales, patriarcales y coloniales, con el fin de construir nuevos

enfoques hermenéuticos que impulsen una mayor equidad de género en todos los ámbitos.

Este camino hacia la justicia y equidad de género demanda, igualmente, nuevos lenguajes sobre Dios que reconozcan e integren lo masculino y lo femenino en la divinidad. Dios puede ser visto, por ejemplo, como una madre que condujo al pueblo de Israel por el desierto. Asimismo, Dios se refleja y visibiliza en diferentes personajes femeninos a los que Jesús dedicó su mensaje: las mujeres excluidas por el sistema, las mujeres enfermas, extranjeras, las consideradas impuras y, sobre todo las mujeres condenadas a muerte por el sistema patriarcal, como en el caso de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11).

Por otro lado, las mujeres son las primeras personas privilegiadas en atestigar y comunicar (predicar) la resurrección de Jesús, a pesar que tampoco les creyeron (Mc 16,1-11). Construir hermenéuticas orientadas a recuperar estas imágenes bíblicas y valorarlas a la luz de los desafíos actuales de nuestras sociedades y desde la perspectiva de género es una responsabilidad cristiana ineludible.

En conclusión, la construcción de un mundo más justo y equitativo no se logra solamente con buenas intenciones, sino también es necesario un trabajo conjunto, donde hombres y mujeres comprendamos que podemos cambiar nuestras percepciones y nuestras formas de interpretar los textos sagrados y nuestras realidades sociales. Esto implica construir hermenéuticas alternativas que permitan reconocer a las mujeres como sujetos teológicos y sociales con la capacidad de tomar las riendas de su propia historia. De tal magnitud es el desafío histórico y teológico que tenemos enfrente.

Bibliografía

- Arandia Loroño, Maite, María José Alonso Olea, y Isabel Martínez Domínguez. “La metodología dialógica en las aulas universitarias”. *Revista de educación*, núm. 352 (2010): 309–29. <https://www.educacionfpydeportes.gob.es/revista-de-educacion/numeros-revista-educacion/numeros-anteriores/2010/re352/re352-14.html>.
- Baltodano Arróliga, Sara. “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”. *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (2020): 1. <http://revisitas.ulb.ac.cr/index.php/vyp/article/view/88>.
- Baltodano, Mireya. “Creencias cómplices”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Boff, Leonardo. *Ética planetaria. Para un consenso mínimo entre los humanos*. Dabar, 2004.
- 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>.
- Delio, Ilia. *Cristo en evolución*. Traducido por Renán Peña del Prado. Sal Terrae, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg. “Sobre el círculo de la comprensión (1959)”. En *Verdad y método II*. Hermeneia 34. Ediciones Sigueme, 1998.
- Maturana, Humberto. *El sentido de lo humano*. Dolmen, 1996.
- May, Roy. “Religión y teología”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. “Los entrelazados 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.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander. CLACSO, 2000.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia. La Mirada Salvaje*, 2010.
- Rocco Tedesco, Diana. “Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino”. *Theologica Xaveriana*, núm. 173 (mayo de 2012): 169–98. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx62-173.ipro>.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza. ISEAT, 2016.
- Rosales, Sharo. “Imaginarios religiosos y género”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Serret, Estela. “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”. *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.
- Sierra González, Ángela María, y Olga Consuelo Vélez Caro. “Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista”. *Theologica Xaveriana*, núm. 173 (julio de 2012): 173. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx62-173.clcf>.
- Solares, Blanca. “Lenguaje y cultura o lo imaginario y la razón. Una aproximación a la hermenéutica simbólica”. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 43, núm. 174 (1998): 61–80. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5010418>.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Herder, 2011.

- 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. "Pautas hermenéuticas para comprender Gálatas 3,28 y 1 Corintios 14,34". *RIBLA*, núm. 15 (1993): 9–18.
- Tomé Díez, Mario. "Introducción a la hermenéutica simbólica". *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86.
- Yuste Frías, José. "Lecturas de la imagen para una traducción simbólica de la imaginación". En *Écrire, traduire et représenter la fête*, editado por Domingo Pujante González, Elena Real Ramos, Dolores Jiménez Plaza, y Adela Cortijo Talavera. Universitat de València, 2001.