

Hacia una hermenéutica queer latinoamericana

Releyendo Mc 3,20-35



Mario Luna

COLECCIÓN REFLEXIONES DESDE
LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA, VOL. 6



REFLEXIONES
DESDE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA,
VOL. 6

**Hacia una
hermenéutica queer
latinoamericana
Releyendo Mc 3,20-35**

por
Mario Luna

OCTUBRE DE 2025

**Colección Reflexiones desde la Teología
Latinoamericana**

Volumen 6

**Hacia una hermenéutica queer latinoamericana
Releyendo Mc 3,20-35**

Primera edición

Antiguo Cuscatlán, La Libertad,
octubre de 2025

Maestría en Teología Latinoamericana

Universidad Centroamericana

José Simeón Cañas

Comité Editorial de la Colección:

MARTHA ZECHMEISTER, directora

ENA MORALES DE CALDERÓN, lectora y asesora
teológica

PEDRO IRULA, editor de los textos

Imágenes: Las ilustraciones de la portada y portadillas fueron creadas utilizando inteligencia artificial generativa (Google Gemini). Estas imágenes no están cubiertas por la licencia Creative Commons atribuida al texto de este libro.



Esta obra se distribuye de manera gratuita a través de una Licencia Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0. Usted es libre de copiar y distribuir el libro. Debe dar crédito de manera adecuada al usarlo. No se permiten usos comerciales de esta obra. No se permite la distribución de materiales derivados de esta obra. Para más información, visite [este enlace](#).



Sobre el autor

Mario Luna

Licenciado en Teología por la UCA, El Salvador. Maestro en Teología Latinoamericana de la UCA, El Salvador. Fue docente de Ciencias Bíblicas en CECAMET y en la Universidad Evangélica de El Salvador (UEES), de Teología y Biblia en la Universidad Luterana Salvadoreña (ULS) y de Teología Contemporánea e Historia de la Iglesia Cristiana en la Universidad Cristiana de las Asambleas de Dios (UCAD).

Coordinador del Centro de Investigación Ecuménica (CIE) de El Salvador. Acompañante de poblaciones indígenas en el departamento de Sonsonate, El Salvador. Activista en temas de defensa del medio ambiente.

Contenido

Introducción	9
1 Un recorrido por la hermenéutica bíblica	17
Hermenéutica bíblica europea occidental	19
Movimiento de lectura popular de la Biblia en América Latina	27
Hermenéutica de la Liberación Latinoamericana	30
La circularidad hermenéutica	33
Las hermenéuticas contextuales en Latinoamérica	36
Hermenéutica feminista latinoamericana	39
Hermenéutica negra latinoamericana	42
Hermenéuticas indias en Latinoamérica	44



La hermenéutica queer	50
<i>Queer</i>	50
<i>El método de la hermenéutica queer</i>	54

2 Las desviaciones de Jesús El texto de Marcos y su “detrás” **59**

Dimensión literaria del texto: Marcos 3, 20-21 y 3, 31-35	61
--	----

La estructura literaria	61
<i>Las perícopas en estudio</i>	66
<i>Los textos específicos: Mc 3, 20-21 y 3, 31-35</i>	67

Detrás del texto: La dominación imperial romana y los valores e instituciones del centro de poder	70
--	----

La dominación del Imperio Romano	71
<i>La jerarquía imperial</i>	71
<i>La alianza de las élites y el emperador</i>	74
<i>Teología y culto imperial</i>	76

Los valores de la élite y de las mayorías	80
--	----

Sociedades patriarcales mediterráneas del siglo I	84
<i>La construcción de la masculinidad en el mundo mediterráneo antiguo del siglo I</i>	89
<i>Honor, vergüenza y género en la sociedad mediterránea del siglo I</i>	92
<i>Parentesco y familia en la sociedad mediterránea patriarcal del siglo I</i>	98
La comunidad de Marcos	103

3. Óptica de lectura de Mc 3, 20-35: una hermenéutica queer desde lo marginal

Las categorías del análisis	114
La sociedad disciplinaria	114
El poder pastoral	119
La marginalidad	122
Foucault y lo queer	125
Relectura de Mc 3, 20-35 desde la perspectiva <i>queer</i>	129



Aplicación pastoral:
una lectura situada desde la
experiencia del Ministerio de
Diversidad Sexual de la Iglesia
Episcopal de El Salvador 144

Conclusiones 150

Bibliografía 159

Introducción

“Este estudio parte de una premisa fuerte: solo una lectura desde los márgenes del Evangelio de Marcos permite recuperar su filo liberador frente al orden hegemónico y patriarcal”

Este libro propone una hermenéutica bíblica situada que asume **lo queer** como categoría crítica de marginalidad para reinterpretar Mc 3,20–35 y, con ello, disputar lecturas hegemónicas de matriz colonial y heteropatriarcal.

El objetivo no es añadir un “tema identitario” a la exégesis, sino **reorientar** la interpretación hacia las experiencias históricas de pueblos y cuerpos vulnerados —mujeres, comunidades LGBTIQ+, pueblos indígenas y afrodescendientes, migrantes y sectores campesinos—

a fin de recuperar el filo liberador del texto y su capacidad de instituir formas alternativas de comunidad.

En el **horizonte teórico**, este trabajo se inscribe en el **giro hermenéutico** y en las tradiciones latinoamericanas de lectura popular de la Biblia, que desplazan el *locus* del sentido hacia el mundo de vida del lector y homologan los **márgenes** como lugar epistémico y ético. En ese marco, y siguiendo a Carmen Bernabé, la **marginalidad elegida** no designa una mera carencia, sino un espacio de resistencia y de producción de alternativas vitales y discursivas, capaz de generar nuevas configuraciones de sujeto, prácticas y relaciones. Esta ubicación — más que un “tema”— constituye una **opción hermenéutica** para discernir hoy la verdad del texto en comunidades concretas.

El **problema** que motiva la investigación es doble. Primero, constatar que usos teológicos y exegéticos de la Escritura han servido para **naturalizar** la colonialidad del poder, la heteronormatividad y el patriarcado, produciendo exclusiones y violencias simbólicas y materiales. Segundo, advertir que la **reserva de sentido** del Evangelio de Marcos —en particular Mc 3,20–35— abre claves para imaginar comunidades no disciplinarias, en las que la pertenencia no descansa en la sangre ni en el linaje, sino en hacer la voluntad de Dios. Para iluminar ese tránsito, se recurre a la categoría foucaultiana del **poder pastoral** y al análisis de la **sociedad disciplinaria**, entendidas como tramas de poder-saber que individualizan y normalizan cuerpos y poblaciones.

En **términos metodológicos**, el libro articula tres mediaciones.

(1) Una **lectura literaria** delimita la perícopa, reconoce su arquitectura interna y sitúa Mc 3,20–35 en la macroestructura de Marcos, donde la sección 3,7–6,6a confronta la

ceguera de los contemporáneos ante la praxis de Jesús. (2) Una **aproximación socio-histórica** reconstruye el Mediterráneo del siglo I en torno a las matrices

de **honor/vergüenza, casa y parentesco**, claves para comprender el rol disciplinario de la familia patriarcal. (3) Una **mediación socio-analítica** relea la escena desde el

poder pastoral, la marginalidad y lo **queer** como ópticas críticas de deconstrucción. La hipótesis que guía el conjunto afirma que tal relectura revela una crítica evangélica de los mecanismos de

normalización, y habilita modelos eclesiales **hospitalarios** y no disciplinarios.

normalización, y habilita modelos eclesiales **hospitalarios** y no disciplinarios.

La hipótesis que guía el conjunto afirma que tal relectura revela una crítica evangélica de los mecanismos de

normalización, y habilita modelos eclesiales hospitalarios y no disciplinarios.

normalización, y habilita modelos eclesiales hospitalarios y no disciplinarios.

normalización, y habilita modelos eclesiales hospitalarios y no disciplinarios.

normalización, y habilita modelos eclesiales hospitalarios y no disciplinarios.

El **corpus** —Mc 3,20–35— presenta a Jesús como un sujeto desautorizado por su entorno (“está fuera de sí”, “tiene a Belcebú”), mientras **la casa** (oikos) deviene escenario de disputa sobre la autoridad y la pertenencia. En el clímax, la pregunta “¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?” reconfigura el **parentesco**: la nueva familia es representada por quienes hacen la voluntad de Dios, no por el linaje (Navarro, 2006). Desde una óptica de marginalidad, la escena desactiva la centralidad disciplinaria de la casa patriarcal y funda una **familia subrogada** que atraviesa fronteras de estatus, pureza y género.

La **contextualización eclesial** de Marcos refuerza esta lectura: se trata de una comunidad **marginal** de segunda generación, en tensión con los valores hegemónicos, que elabora un discurso cifrado y crítico frente al centro. Así, la “casa” del

relato no es una mera localización doméstica, sino el **dispositivo** donde se reproducen jerarquías de honor, género y pureza; por eso la redefinición de lazos que realiza Jesús constituye una **contestación simbólica** del régimen patriarcal.

El **aporte** específico del libro puede sintetizarse en tres contribuciones. Primero, **desnaturaliza** la familia patriarcal como dispositivo teológico-moral y muestra sus vínculos con prácticas de disciplinamiento. Segundo, **expone** en Mc 3,20–35 la emergencia de una **parentela alternativa** fundada en la praxis de Jesús, con implicaciones para comunidades que rehúyen lógicas de control. Tercero, **traduce** la hermenéutica queer de la marginalidad en **criterios pastorales** para experiencias eclesiales concretas —como el Ministerio de Diversidad Sexual de la Iglesia

Episcopal Anglicana de El Salvador—orientadas a la hospitalidad y al reconocimiento.

En cuanto a **alcances y límites**, el estudio se concentra deliberadamente en una perícopa, asumiendo que su densidad simbólica permite observar con nitidez la disputa entre poder pastoral y práctica de Jesús sin pretender agotar otras posibles lecturas *queer* del canon. La **validación** última no es meramente filológica, sino **pastoral**: la capacidad de esta lectura para generar reconocimiento, vida y cuidado en comunidades reales.

Finalmente, el libro se organiza en **tres capítulos**: (1) génesis y despliegue de la hermenéutica bíblica europea-occidental, tránsito a la hermenéutica latinoamericana de la liberación y emergencia de lecturas contextuales (feministas, negras, indígenas y *queer*);

(2) **contexto vital** de Marcos y reconstrucción socio-histórica del Mediterráneo del siglo I (familia patriarcal, honor/vergüenza, casa como institución de control); y (3) **relectura** de Mc 3,20–35 desde sociedad disciplinaria, poder pastoral, marginalidad y queer, con una **aplicación pastoral** situada.

Las fuentes consultadas para la elaboración de este libro se enumeran en el apartado final de la bibliografía. Las referencias directas se citan al pie de página en el cuerpo del texto.

1 Un recorrido por la hermenéutica bíblica



En este primer capítulo, presentamos, inicialmente, un recorrido sistemático e histórico de la hermenéutica bíblica europea occidental y del proceso de su construcción, mostrando las fases por las que ha pasado este ejercicio hermenéutico: época patrística, medieval, moderna y contemporánea.

Después, hacemos el recorrido del movimiento de lectura popular de la Biblia; para luego pasar a las hermenéuticas contextuales de la liberación, construidas desde las perspectivas emergentes en la actualidad, feminista, negra, indígena, y por supuesto la hermenéutica *queer*.

Hermenéutica bíblica europea occidental

Cuando nos enfrentamos a un texto, en particular a un texto bíblico, ponemos en acción un juego de herramientas fundamentales que conviene diferenciar. Siguiendo al biblista Jean Louis Ska, al ejercicio de la comprensión e interpretación de un texto le llamamos exégesis¹. Para ello, podemos usar distintos procedimientos sistemáticos, o métodos exegéticos, para comprender ese texto. Pero en un nivel anterior, descubrimos que hay una teoría sobre el propio acto de comprender e interpretar textos: la hermenéutica²(George Reyes, 2006).

-
- 1 El término viene del griego ἐξήγησις, a saber, “proposición”, “narración”, “explicación”, “interpretación” (Miranda, 2022, 17.)
 - 2 La palabra viene del griego ἐρμηνεύω, esto es, “traducir”, “interpretar”, “expresar mediante el lenguaje”. (Ídem).

A continuación, nos interesa dar un breve recorrido histórico por el desarrollo de la hermenéutica en la Antigüedad cristiana, en la Edad Media y en la filosofía europea moderna y contemporánea.

Ya detectamos la interpretación de textos bíblicos al interior de la misma Biblia, como en el uso de textos veterotestamentarios en los Evangelios. Para José Manuel Sánchez, en esta misma línea interpretaron las Escrituras los autores eclesiásticos antiguos y los Padres de la Iglesia, quienes echaron mano de *métodos exegéticos* propios de las culturas helenística y judía.

En esta etapa antigua, la teología nace de la interpretación de los textos de la tradición en diálogo con las nuevas preguntas que plantea la situación cultural del momento: ¿Es posible una lectura cristiana del Antiguo Testamento

(AT)? ¿Cómo traducir el mensaje cristiano a las categorías culturales de la época? ¿Es necesario un canon bíblico de referencia? ¿Cómo trazar los límites de las diversas interpretaciones de la Escritura? En otras palabras, la hermenéutica bíblica y la hermenéutica teológica caminan unidas en esta primera etapa, que Sánchez llama el *modelo hermenéutico bíblico-patristico*.

En la Edad Media, la Biblia se concibe como la doctrina verdadera, revelada para la instrucción de los seres humanos. Esto condujo a discusiones sobre los distintos sentidos de la Escritura (alegórico, espiritual, moral, escatológico, entre otros), sobre los que primaba el sentido literal, investido de *autoridad*. Esta *autoridad* podía confirmar una reflexión teológica racional elaborada con instrumentos filosóficos.

La reforma protestante marca un nuevo parteaguas en la historia de la hermenéutica. La teología protestante, sobre todo a través de Lutero, abraza el lema de la *sola Scriptura* y rechaza el magisterio eclesial. Por una parte, aquí se marca la ruptura entre Biblia y teología. Por otra, se prepara un choque entre la hermenéutica protestante y la crítica bíblica racionalista, que inicia con Spinoza y se extiende hasta la aparición de los métodos histórico-críticos con H. Gunkel. Esta exégesis racionalista, en la práctica, redujo a la teología al estudio de la historia de las religiones.

Por su parte, el catolicismo postridentino definió la Biblia como un “lugar teológico” de primera importancia, destacado entre otros, como la tradición magisterial. Sin embargo, la Biblia se convirtió en una especie de cantera, donde

se extraen insumos valiosos para la teología sistemática o la apologética. La interpretación de la Biblia tomó entonces un rol auxiliar en el quehacer teológico.

En *la modernidad (colonial) europea*, el concepto tradicional de hermenéutica, su énfasis en la intención del autor, sus presupuestos y sus métodos experimentan un giro, en gran medida debido al pensamiento de dos filósofos: Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Desde la ontología, Heidegger postula que todo ser está-en-el-mundo (*Dasein*), es decir, está inserto en una situación concreta. Esta situación condiciona implícitamente la manera en que cada ser comprende, y por lo tanto, interpreta. Por otro lado, Gadamer destaca que toda persona está inserta en una tradición, así como su ser está inserto en-el-mundo.

Cuando una persona interpreta un texto, se ve necesaria una fusión de horizontes: el horizonte pasado del texto con el horizonte personal del intérprete.

Siguiendo estas ideas maestras, la hermenéutica cambia de objetivo. Ahora se ocupará de la manera en que el ser humano “comunica su experiencia, interpretación, y comprensión de su mundo”³.

La interpretación se vuelve una operación fundamental del entendimiento humano y en una práctica histórica. Esto implica además un giro hacia la subjetividad. Si las hermenéuticas tradiciones se preocupaban por discernir la intención del autor, comprendido como el actor que asigna significado

3 George Reyes, “El giro hermenéutico contemporáneo: lectura de tendencias,” *Teología y Cultura*, año 3, vol. 5 (julio 2006), 1-13, https://teologiaycultura.ucel.edu.ar/wp-content/uploads/2020/10/reyes_giro_hermeneutico.pdf

a un texto, en la modernidad quienes tienen la invención final del significado del texto son los lectores. El significado ya no se encuentra impreso en la página, sino en la interacción entre lo leído y un lector que ejerce una influencia activa, y que está condicionado por su género, su trasfondo cultural, su contexto inmediato, y otros factores situacionales.

Esta deconstrucción contemporánea de la hermenéutica ha influido en los estudios bíblicos. Como lo señala Severino Croatto, los métodos histórico-críticos revolucionaron la teología bíblica y, de manera indirecta, el quehacer teológico general. Sin embargo, mantenían un énfasis en el “detrás” del texto, particularmente la historia de su redacción. Una mirada de sospecha revela un riesgo importante: asumir que el sentido del texto bíblico se ha dado de manera única y definitiva en

el pasado a través de sus redactores. Será la lectura de la Biblia por parte de pueblos oprimidos, sobre todo en América Latina, la que desafíe este presupuesto.

Del encuentro de esta lectura con los insumos hermenéuticos presentados, surgirá la hermenéutica bíblica latinoamericana de la liberación, que re-lee textos bíblicos desde una perspectiva crítica contextual: desde las personas empobrecidas, marginadas, excluidas, y, en nuestro caso, desde la perspectiva *queer*.

Movimiento de lectura popular de la Biblia en América Latina

Jorge Costadoat sostiene que el ícono de la teología de la liberación es gente pobre con la Biblia en la mano. Este encuentro entre pobres y Biblia, que llamamos lectura popular de la Biblia, se desarrolló de la mano con el surgimiento de las comunidades eclesiales de base en América Latina. Si bien la lectura colectiva de la Biblia ha sido tradicional en la historia del cristianismo, ésta tuvo la particularidad de abrir la interpretación de textos bíblicos a personas empobrecidas, marginadas y oprimidas. Ya no es una tarea reservada exclusivamente para el especialista, el exégeta: la comunidad también se constituye como sujeto interpretante al discutir el sentido de las Escrituras

leídas, la manera en que éstas les han interpelado y las enseñanzas concretas que extraen para sus vidas.

El movimiento de lectura popular, comunitaria o pastoral de la Biblia allanó el camino para el surgimiento de la hermenéutica de la liberación latinoamericana, dentro del marco más amplio de la teología de la liberación. Esta hermenéutica se construye desde las comunidades interpretantes, con sus distintas subjetividades, colectivos y poblaciones emergentes, y con sus contextos histórico-sociales y políticos. Y en su centro, como lugar hermenéutico (desde dónde se interpreta) y como sujeto (quién interpreta) están las personas pobres, entendidas, en la línea de Pablo Richard, de manera amplia, incluyendo poblaciones que experimentan opresiones entrecruzadas de

distinta índole: las mujeres, los indígenas, los afrodescendientes, y, en nuestro caso, las personas *queer*. Sus opresiones les colocan en contradicción con el sujeto histórico dominante y con el sistema imperante de opresión, lo que permite el surgimiento de una nueva conciencia.

La biblista Elsa Tamez llega a decir que “la vida de los excluidos es el punto de partida hermenéutico”⁴. No solo condiciona el posible sentido del texto para los lectores de ayer y de hoy, sino también la propia mirada al texto literario y a su “detrás”, su contexto. En síntesis, serán los sujetos históricos, sociales, políticos y hermenéuticos (incluyendo a los sujetos *queer*), quienes darán una nueva intencionalidad a los

4 Elsa Tamez, *La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe* (San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones [DEI], 2006): 2.

textos bíblicos en América Latina. En este continente, la lectura de la Biblia ha tenido una impronta de dominación colonial que estas nuevas interpretaciones buscan deconstruir. Lo que algún momento sirvió para oprimir y disciplinar, para empobrecer y marginar, ahora busca liberar.

Hermenéutica de la Liberación Latinoamericana

¿Cómo leen entonces la Biblia los pobres? Gilberto Gorgulho describe el significado y el alcance de esta lectura:

[L]a Biblia se lee no sólo como una historia del pasado, sino también y sobre todo como espejo de la historia que acontece hoy en la vida del pueblo. Reaparece aquí, de manera nueva, la visión de los Padres que hablaban de

«letra» y «espíritu». Se acentúa la actualidad de la palabra de Dios. Dios habla hoy a través de la vida iluminada por la Biblia⁵.

Tenemos, entonces, que los pobres hacen una lectura de la Biblia situada en un contexto de opresión política y económica. A diferencia del abordaje hermenéutico tradicional, que tiene un objetivo intelectual, esta lectura es vivencial: los pobres buscan, en la expresión de Gorgulho, una “verdad que los libere”. Con las Escrituras iluminan las múltiples violencias estructurales que padecen en el día a día, encuentran fuerza para resistirlas y vislumbran un nuevo mundo liberado, donde la vida transcurra en espacios de solidaridad y justicia. En otras

5 Gorgulho, Gilberto. “Hermenéutica bíblica,” en *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (San Salvador: Editorial UCA, 3.ª reimpression, 2008): 171.

palabras, el objetivo de esta lectura es “interpretar la vida con la ayuda de la Biblia”⁶. Si bien esto puede comprenderse como un desvío del objeto de interpretación (del texto a la vida), o un abandono de la “objetividad” exegética, la lectura parcial de los pobres complementa la exégesis (en ocasiones incluso desvela ideologías opresivas presentes en ésta) y alimenta una lucha de liberación alineada con la voluntad revelada de Dios. La Biblia aparece como un libro cargado de una fuerza vital, que proviene del “testimonio de aquellos creyentes, nuestros padres en la fe, que encontraron en su historia al Dios de la vida”⁷. En otras palabras, la lectura bíblica de los pobres actualiza la memoria de la liberación y de la promesa de la venida del Reino.

6 Ídem.

7 Ídem, 173.

La circularidad hermenéutica

Este proceso de relectura y reinterpretación tiene una particularidad. Parafraseando a Juan Luis Segundo: a medida que cambia la realidad actual, a nivel individual y social, también cambia la comprensión de la Biblia. Es decir, hay una circularidad hermenéutica, una influencia mutua entre interpretación bíblica e interpretación de la realidad. El biblista Pablo Andiñach delinea los cuatro movimientos de este círculo:

- a) El primero es la interpretación de la realidad que nos conduce a la sospecha de que nuestra comprensión de los hechos históricos o personales puede estar equivocada.
- b) El segundo punto es la aplicación de esa sospecha a la teología y a la manera de leer la Biblia.

- c) El tercer punto es que, como consecuencia del anterior, revisamos nuestra teología y lectura de la Biblia y la releemos.
- d) El cuarto consiste en que el fruto de esa relectura es una nueva hermenéutica bíblica que conduce a una nueva interpretación de la realidad. Y comienza la circularidad...⁸

Por una parte, este movimiento circular actualiza la teología y la lectura de la Biblia. Evita que se formulen respuestas conservadoras, absolutas y desfasadas ante las cuestiones del presente. Por otra, permite una nueva valoración comunitaria de la realidad presente. Las preguntas que surgen de las problemáticas actuales abrirán una

8 Andiñach, Pablo. *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* (Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2012), 40.

nueva comprensión del texto bíblico, aunque su alcance trasciende la Biblia. En última instancia, la finalidad de esta circularidad hermenéutica es discernir qué dice la Palabra de Dios hoy, en el mundo de los pobres, al decir de Pablo Richard.

En resumen, el ejercicio hermenéutico bíblico latinoamericano consiste sobre todo en un proceso de deconstrucción de los textos bíblicos y de sus lecturas fundamentalistas, literarias y dogmáticas. Con la lectura popular de la Biblia, se devuelve el texto al pueblo pobre, y desde sus experiencias de vida, éste transforma el texto bíblico, *devolviéndole el sentido espiritual y práxico a las Escrituras*. La circularidad hermenéutica se convierte en instrumento de liberación y de iluminación de la realidad, de la vida de los pobres.

Estas pautas interpretativas propias de América Latina propiciaron el surgimiento de las hermenéuticas contextuales en el continente. Veamos.

Las hermenéuticas contextuales en Latinoamérica

La hermenéutica bíblica latinoamericana ha retomado algunos puntos filosóficos de la hermenéutica moderna europea, principalmente la conversión del lector como el punto de partida de la interpretación y como el inventor final del significado del texto. En América Latina surgen entonces distintas hermenéuticas que responden a la realidad de una diversidad de sujetos interpretantes: mujeres, poblaciones afrodescendientes, indígenas y colectivos queer. Estas hermenéuticas reciben el nombre de

contextuales y tienen como objetivo “orientar una lucha transformadora, un cambio político”⁹ de la vida de los sujetos interpretantes.

Por esta particularidad, las hermenéuticas contextuales participan de la circularidad anteriormente mencionada, es decir, buscan una mutua y profunda influencia entre Biblia y realidad. Interrogan al texto con preguntas surgidas de la vida y los problemas concretos de los sujetos interpretantes. Abordan críticamente la realidad actual, el texto y su contexto. Y además, construyen una “visión global de la Biblia que cubra a los propios lectores y lectoras y que esté relacionada con la situación concreta de sus propias vidas”¹⁰.

9 Jorge Costadoat, “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación,” *Teología Y Vida* XLVI (2005): 58.

10 Francisco Orofino y Carlos Mesters, “Sobre la lectura popular de la Biblia,” *Revista Pasos*, n.º 130 (mar.–abr. 2007): 17.

Al reflexionar sobre el trabajo de la traducción bíblica, Elsa Tamez señala que el texto original tiene un “detrás” (el contexto sociohistórico, cultural y religioso que lo produce) y un “enfrente” (un colectivo de lectores implícitos a quienes va dirigido el texto), y ambos elementos dejan huellas en él.

Por su parte, cada traductor o traductora viene de un “detrás” contextual y se dirige a un “enfrente”, a su propio colectivo de lectores implícitos y dotados de un imaginario propio que moldea la traducción. Y extendiendo aún más esta cadena, estos lectores contemporáneos, que son el “enfrente” de quien traduce, tienen a su vez un “detrás”: un contexto específico que despierta deseos y aspiraciones particulares en este colectivo. Y este “detrás” asoma cuando estos lectores interpretan el texto traducido.

Estos lectores finales son sujetos plurales que interpretan desde diversas perspectivas el texto bíblico. Hablamos de mujeres, de afrodescendientes, de campesinos, de poblaciones indígenas, de colectivos de la diversidad sexo-genérica, etc. Lo que comparten, expresado en términos teológicos, es un contexto de muerte, un entramado de opresiones de distinta índole, que buscan superar con una lectura bíblica liberadora que defiende la vida. Veamos algunos ejemplos.

Hermenéutica feminista latinoamericana

Una de las aportaciones más importantes y novedosas de la teología latinoamericana es la hermenéutica bíblica feminista. Esta interpretación parte de la lucha de liberación de las mujeres y critica la autoridad de los textos

patriarcales y el uso misógino de la Biblia. Sostiene, en palabras de Consuelo Vélez, que solo puede reconocerse como revelación las tradiciones redaccionales y hermenéuticas de la Biblia ajenas al sexismo y del androcentrismo.

En esta línea, la hermenéutica feminista aplica una exégesis crítica a los textos bíblicos que han favorecido la subordinación de la mujer. Una vez inscritos en el objetivo liberador, más amplio, de la Escritura como conjunto, en estos textos puede rescatarse la historia ignorada de las mujeres que vivieron oprimidas por una cultura patriarcal y que buscaron reivindicarse.

A la vez, recupera textos ignorados que proponen una visión alternativa sobre la mujer, como el redescubrimiento de la figura de la “mujer sabia” en el período de los jueces y la monarquía israelita temprana en el Antiguo Testamento.

Al deconstruir el eje patriarcal de los textos bíblicos, se realiza una lectura política y crítica que busca influir en el papel que juegan las mujeres en la sociedad y en las comunidades de fe. Esta crítica se extiende de las categorías del sexo y al género a otras estructuras de dominación caracterizadas por el dominio masculino, que Vélez llama *kyriarcales*, del griego *kyrios*, “señor”, “amo”. La noción de *kyriocentrismo*, desarrollada por Elizabeth Schüssler Fiorenza, abarca una serie de factores de opresión (el hombre blanco, rico, educado, heterosexual) a la que se oponen el feminismo, el antirracismo, el anticlasismo, la diversidad sexo-genérica, etc.

Si bien esta hermenéutica se alinea con la teología de la liberación, también la evalúa críticamente desde las experiencias de opresión de las mujeres. Le aplica el mismo rasero que reciben los textos bíblicos y las interpretaciones patriarcales.

Hermenéutica negra latinoamericana

En América Latina hay una desigualdad histórica que se expresa en una estructura racista, sexista y clasista que afecta especialmente a las poblaciones negras y afrodescendientes. En su nivel más profundo, esta estructura niega la identidad colectiva de las poblaciones negras del continente. Cuando una colectividad negra lee un texto bíblico, lo hace desde una experiencia histórica de resistencia “desconocida por muchos/as, asumida por otros/as, marginada, no considerada y condenada”¹¹. Su interpretación deconstruye y desafía una lectura bíblica eurocéntrica que niega toda influencia africana en los relatos bíblicos y en el cristianismo

11 Silvia Regina de Lima Silva, “Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies. Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña.”, *RIBLA*, n.º 19 (1995): 38-39.

primitivo, que legitima la empresa colonial moderna europea y que justifica la esclavización y opresión de los pueblos africanos.

En términos positivos, leen en la Biblia palabras de consuelo, de resistencia y de liberación.

La experiencia de fe afrodescendiente se aleja de los dualismos excluyentes (lo blanco contra lo negro, lo europeo contra lo africano) y se caracteriza por el diálogo, el respeto a la diversidad y la creatividad.

Maricel Mena sostiene que la identidad negra, negada y silenciada por la colonialidad, se encuentra en permanente construcción, lo que le otorga un potencial revolucionario para relacionarse de manera más humana con otras identidades.

Esta apertura constructiva proviene de las cosmovisiones africanas y se extiende también a los textos bíblicos. Ante el ocultamiento

de los pueblos africanos (especialmente de las mujeres) en la Biblia, se desenmascaran las ideologías coloniales de la tradición hermenéutica bíblica, supuestamente neutral, y se rescatan las figuras negras de las ficciones creadas por los intérpretes. Aquí, como en otras hermenéuticas contextuales, los textos son mediaciones para hablar de la realidad de la negritud y su lucha de liberación.

Hermenéuticas indias en Latinoamérica

En opinión de Pablo Richard (1997), el cristianismo llegó a América Latina como parte de un sistema colonial y occidental de dominación. Ésta es una realidad histórica que no niega los hechos particulares positivos y la generosidad y buena intención de muchos misioneros.

En este proceso, la Biblia fue leída y comprendida desde una hermenéutica colonial que contribuyó a construir una teología de la dominación que respaldó los intereses de la clase dominante de la nación colonizadora y justificó la conquista europea del continente americano y el sometimiento de las poblaciones originarias. Enrique Dussel resalta que este sistema colonial despojó a los dominados de su dignidad, es decir, de su “divina exterioridad”, una negación de su alteridad y de su humanidad. Al mismo tiempo, los dominados fueron orillados a la marginalidad, el espacio de la barbarie: “la noche de la civilización, la masa informe, peligro inminente, lo demoníaco para el sistema”¹².

12 Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I: Introducción a la historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983): 282.

En esta línea. Ginés de Sepúlveda arguyó que la guerra de conquista española era legítima, y aún más, una feliz circunstancia para las poblaciones originarias, por considerarlas a éstas “tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones”¹³, “hombres bárbaros, incultos e inhumanos”¹⁴. Quedó establecido un binomio *español-indio*, en el que el primero es una persona auténtica, mientras que el segundo es un remedo de persona, un “hombrecillo” inferior. Análogos a este binomio, y de particular interés para nuestra hermenéutica *queer*, se emparejan otros más que asoman en la argumentación de Sepúlveda: *varón-mujer, adulto-niño*. Estos sujetos inferiores podrían salvarse mediante el sometimiento al colonizador, única vía de entrada hacia la civilización.

13 Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (Ciudad de México: FCE, 1996), 101.

14 Ídem.

Esto provocó un trauma de las poblaciones indígenas del continente con la Biblia, interpretada y leída contra la experiencia espiritual de estos pueblos. Las guerras de conquista israelitas fueron leídas como antecedentes de la invasión española; se blandió la tradición profética contra la idolatría para combatir las religiones prehispánicas; el Nuevo Testamento se revistió de una cristología imperial y una eclesiología patriarcal y autoritaria. Prevalció una hermenéutica pervertida por el signo del colonialismo, el patriarcado, el autoritarismo y el rechazo de la corporalidad, ajena además al espíritu del texto. Así se dibujaba un sistema donde el espíritu dominaba al cuerpo, la razón al apetito, el español al indio, el varón a la mujer, el ser humano a la naturaleza.

A pesar de estas circunstancias, los pueblos indígenas han leído la Biblia desde una hermenéutica propia, que resalta las “semillas del verbo”, las concordancias entre Evangelio y tradiciones religiosas prehispánicas. La Biblia no se lee aquí como un texto último o definitivo: antes bien, se prioriza la creación como revelación, como espacio de encuentro y discernimiento de la presencia de Dios. En este sentido, es una lectura espiritual, si entendemos el espíritu como “la tendencia del ser humano (en su cuerpo y en su alma) hacia la vida”¹⁵. Esta espiritualidad rescata y fortalece la tradición indígena vilipendiada por la colonialidad, por una parte, y por otra, se encarna en luchas concretas de liberación, como la defensa de los territorios,

15 Pablo Richard, “Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas de América Latina”, *RIBLA*, n° 26 (1997): 53.

los movimientos ecologistas y la resistencia a la economía extractivista de libre mercado. Tanto en la lectura como en la praxis, son los pueblos indígenas los sujetos activos. En el caso de la segunda, el biblista puede acercar la Biblia a la comunidad, pero serán sujetos indígenas quienes dialoguen con la Escritura desde su propia tradición. Esto implica, por una parte, que los pueblos indígenas se constituyen cada vez con mayor fuerza en sujetos históricos de su discernimiento de la palabra de Dios y de su praxis de liberación. Por otra, implica que “la cultura indígena valoriza a la Biblia en la medida en que la Biblia valoriza a la cultura indígena”¹⁶. Este proceso hermenéutico contribuye a la superación del trauma y las lecturas coloniales anteriormente mencionadas.

16 Ídem, 56.

La hermenéutica queer

Queer

¿De qué hablamos cuando hablamos de lo *queer*? Lo *queer* designa una relación de diferencia y de opresión entre una norma impuesta desde un centro de poder y un sujeto que se desvía de esta norma. Inició como una categoría de género y sexualidad, pero ahora incluye también la etnia, la raza, la clase, la discapacidad y otras categorías usadas para clasificar y marginar a los individuos que no caben en el proyecto colonizador moderno. Estos cuerpos marginados que padecen violencia física, epistémica, política, teológica y estructural son los sujetos *queer*. Si una hermenéutica *queer* se hace a partir de estos sujetos, se hace también desde la marginalidad, desde los excluidos históricamente por el centro de poder.

Repasemos brevemente el desarrollo histórico del concepto *queer*.

El vocablo, que viene del inglés, es de difícil traducción: literalmente significa “extraño”, “desviado”, “raro”, pero su uso suele llevar una carga peyorativa, una fuente de vergüenza para el sujeto que describe, un indicio de perversión. Es el antónimo de *straight*, “recto”, “correcto”, “normal” y, en otra connotación, “heterosexual”.

De ahí que *queer* también pueda semejarse a insultos como “maricón”, “culero”, “marica”, que indican también una desviación, una excentricidad, un aspecto bizarro.

Este uso como insulto, su voluntad de provocar vergüenza, nos revela que este es un término con una intencionalidad política. Identifica sujetos inaceptables para el sistema-mundo vigente (moderno, capitalista, heteronormado, colonial) para marginarlos, excluirlos y violentarlos. En su sentido más

amplio, lo *queer* engloba a todos los individuos que no participan de la normalidad social. Es el estigma que el centro de poder estampa sobre la anormalidad.

Como vemos, el término se aplicó primero en un sentido sexual. Lo recibían personas homosexuales, bisexuales, transexuales, e incluso heterosexuales excéntricos.

Sierra González ubica en los años 90 un conflicto al interior de la diversidad sexual en Estados Unidos. Un sector *gay* blanco, de clase media alta, educado y de renta elevada empezaba a gozar de mayor integración social. Esta recién conquistada respetabilidad se debía, en gran medida, a su asimilación al estilo de vida burgués y conservador: una de las principales reivindicaciones de este sector, por ejemplo, era el matrimonio igualitario. Este sector empezó a discriminar a los colectivos de la

diversidad sexual que no encajaban en este modelo “respetable”, más próximo a la normalidad: las mujeres lesbianas, sobre todo negras o chicanas, que iniciaron su propia lucha en los años 80; las personas trans, las personas seropositivas y personas LGBTQI+ pobres, en muchos casos expulsadas de sus casas y desprovistas de toda seguridad material.

Estos colectivos doblemente excluidos respondieron con la conformación de movimientos radicales y antisistema. Además, se apropiaron del término *queer* y lo despojaron de su carga peyorativa, otorgándole “un contenido autoafirmativo y reivindicativo”¹⁷. Frente a una identidad *gay* asimilada y excluyente, el movimiento *queer*

17 Ángela Sierra González, «Una aproximación a la teoría queer. El debate de la libertad y la ciudadanía», *Cuadernos del Ateneo*, n.º 26 (2008): 33.

buscó incluir la gran diversidad de prácticas sexuales no heterosexuales, aún cuando no se tratara de identidades firmemente definidas.

El método de la hermenéutica queer

André Musskopf ha señalado algunas metodologías de lectura de la Biblia desde una perspectiva *queer*. Una es la deconstrucción de los “textos de terror”¹⁸, muchas veces usados como fundamento para una condena cristiana de las prácticas no heterosexuales, desvelando el contexto en el que fueron escritos. En la misma línea, pero en sentido contrario,

18 El término fue acuñado por la biblista Phyllis Trible, quien lo usó para describir relatos bíblicos donde la violencia divina o sagrada se vuelca contra mujeres, como el abuso de Agar, el sacrificio de la hija de Jefté y la violación de Tamar. En este contexto, se refiere a los relatos bíblicos de violencia contra sujetos no heterosexuales.

hay una metodología apologética, que busca validar la experiencia homosexual con el hallazgo de textos bíblicos, como la relación de David y Jonatán en 1 y 2 Samuel. De manera similar, otra metodología busca reconstruir identidades *queer* (distintas a la homosexualidad) en el texto bíblico a través de un ejercicio de transcontextualización, es decir, leyendo, reinterpretando y reubicando estos textos en un contexto nuevo y distinto.

Musskopf eleva una crítica contra estas metodologías: buscan una validación externa, en la Biblia, de las experiencias homosexuales y *queer*, en lugar de colocar al centro de este esfuerzo la experiencia de fe de las personas *queer*. Sin embargo, también estos acercamientos han permitido una apropiación *queer* de la Biblia que apunta a la circularidad hermenéutica antes mencionada: la influencia mutua entre vida y texto.

¿Qué preocupaciones y necesidades informarían una lectura *queer* de la Biblia? Musskopf sugiere “la inclusividad, la hospitalidad, salir del armario y de la familia, y el silencio como sinónimo de muerte”¹⁹.

En última instancia, la categoría hermenéutica particular de lo *queer* es la corporalidad, una experiencia del cuerpo que el sistema heteronormativo ha considerado anormal y ha empujado a la marginalidad. Si bien su centro inmediato sea la dimensión sexo-genérica, sus consecuencias son también sociales, políticas, culturales y religiosas. De ahí que uno de los principales propósitos de la hermenéutica *queer* sea la deconstrucción del imaginario hetero- patriarcal de dominación, que

19 André Musskopf, “Biblia, sanación y homosexualidad. Hombres sean sumisos a su propio marido. De la misma manera, mujeres sean sumisas a sus esposas. ¡Es tiempo de sanación!”, *RIBLA*, n.º 49 (2004): 93.

en América Latina tiene además un trasfondo colonial y que se expresa en la disciplina y la opresión de los cuerpos. Lo *queer*, como categoría de análisis y óptica de lectura, ofrece una mirada nueva a los textos bíblicos. En cierta medida, los devuelve a sus fundamentos: criticar el sistema, convocar a la disrupción, trabar conflicto y elevar críticas contra las formas de dominación del sistema-mundo.

Hemos recorrido un camino que atraviesa la historia de la hermenéutica, desde sus orígenes europeos hasta su apropiación latinoamericana de la teología de la liberación y sus expresiones contextuales, donde terminamos con la hermenéutica *queer*.

Quisimos aclarar que todo ejercicio hermenéutico se desprende de los sujetos que lo realizan: de su vida, su historia, sus cuerpos, sus sufrimientos, sus luchas y su

realidad histórica. Así forman parte de las luchas de las poblaciones oprimidas y marginadas en América Latina, que buscan revertir el sometimiento del proyecto colonial, capitalista y patriarcal.

Ahora, teniendo en cuenta estos elementos interpretativos, procedemos a releer la perícopa de Marcos 3, 20-35. Conoceremos el contexto de la comunidad de Marcos, que se distancia de los valores fundamentales y las instituciones de poder de la sociedad imperial romana y presenta a un Jesús que actúa de manera desviada (*queer*).

2 Las desviaciones de Jesús

El texto de Marcos y su “detrás”



En este capítulo, analizamos el texto de Marcos 3, 20-21 y 3, 31-35. Primero nos ocupamos del texto en sí, en su dimensión literaria, con un examen exegético de las perícopas que nos ocupan, y haciendo especial énfasis en su ubicación en la estructura del evangelio. Luego miraremos “detrás” del texto: las circunstancias históricas, sociopolíticas, culturales y económicas en las que fue escrito el evangelio de Marcos. Haremos un recorrido por la sociedad mediterránea del siglo I, sus valores y costumbres, sobre todo aquellos relacionados a la institución de la familia.

Dimensión literaria del texto: Marcos 3, 20-21 y 3, 31-35

La estructura literaria

Según la lectura del biblista Xavier Alegre, la intención teológica del evangelio de Marcos es responder a la pregunta: ¿Quién es Jesús (y por qué lo mataron)? La narrativa de Marcos también busca confrontar a la comunidad cristiana con las exigencias éticas de seguir a Jesús, específicamente, asumir el conflicto con las fuerzas estructurales que oprimen y limitan la vida de los seres humanos. Esta intención quedaría plasmada en la estructura del evangelio, que Alegre divide en dos grandes secciones, diferenciadas por la manera en que Jesús revela su identidad y su misión:

Evangelio de Marcos

Mc 1,1-13

Prólogo

Mc 1,14 - 8,26

Primera parte:
El misterio de la
mesianidad de Jesús
se revela
progresivamente

Mc 8,26 - 16,8

Segunda parte:
El misterio del Hijo
de nombre

Como vemos, las perícopas que estudiaremos se ubican en la primera parte del evangelio. En esta sección, Alegre sostiene que Jesús se revela progresivamente como Hijo amado de Dios y Siervo de Yahvé (ambos títulos establecidos en el prólogo) a través de sus actos y sus palabras. Su predicación impresiona, provoca reacciones: “¿Quién es este que hasta el viento y el mar le obedecen, que tiene poder sobre los demonios, que cura (...) y perdona pecados (...) que llama con poder a los hombres para que lo sigan (...), que interpreta con tanta libertad y autoridad la palabra de Dios, la ley?”²⁰. Pero esta revelación progresiva despierta en sus destinatarios oposición e incomprensión. Esto se refleja en la estructura literaria propuesta:

20 Xavier Alegre, *Memoria subversiva y esperanza para los pueblos crucificados. Estudios bíblicos desde la opción por los pobres* (Trotta, 2003): 236.

Primera parte de Marcos (1,14 - 8,26)

Mc 1,14 - 3,6

Poder de Jesús.
Ceguera de los
fariseos y herodianos

Mc 3,7 - 6,6a

Revelación de Jesús
en palabras y signos.
Ceguera de los judíos

Mc 6.6b - 8,26

Jesús prepara
a los discípulos.
Ceguera de los
discípulos

Nuestras perícopas corresponden a la segunda sección, que a su vez se subdivide de la siguiente manera:

Revelación de Jesús en palabras y signos - Ceguera de los judíos (3,7 - 6,6a):

- a. Resumen de curaciones y exorcismos (3, 7-12).
 - Institución de los doce (3, 13-19).
- b. Opiniones equivocadas de los escribas sobre Jesús e incomprensión por parte de su familia (3, 20-35).
 - Jesús enseña con parábolas (4, 1-34)
 - Cura (4, 35-5, 43)
- c. Ceguera de los conciudadanos de Jesús (6, 6b).

Las perícopas en estudio

Nuestras perícopas entran en la segunda subdivisión que hemos marcado. Aquí Jesús es percibido por sus parientes como un perturbado mental, un hombre “fuera de sí” (3, 19b-21). Luego, los escribas llegan a acusarlo de estar poseído por Belcebú y confabulado con Satanás (3, 22-26). A este episodio de los escribas siguen las sentencias relativas a sujetar al hombre fuerte para robar su casa y la blasfemia contra el Espíritu Santo (3, 27-30). Al final, en correspondencia con 19b-21 (el episodio de la incomprensión de los parientes), se añade una narración sobre el verdadero parentesco de Jesús (3, 31-35). El tema común de esta secuencia (3, 19b-35) es exponer las acusaciones que recayeron sobre Jesús y el modo en que él las refutó.

Los textos específicos: Mc 3, 20-21 y 3, 31-35

El texto ubica el inicio de la actividad de Jesús «en una casa». Ahí los Doce, ahora colocados como testigos, junto con los otros discípulos, están a su lado, y una muchedumbre se aglomera a su alrededor. El espacio de «la casa» nos introduce a un problema: la pertenencia a la familia y al grupo social en el nuevo reino. En este espacio, Jesús responde con firmeza contra las malinterpretaciones demoníacas de su actividad: primero reafirma su autoridad sobre las fuerzas del mal y defiende la nueva comunidad que está creando.

Al inicio y al cierre de este episodio (vv. 20-21 y vv. 31-35), formando un marco, aparecen las relaciones de Jesús con su familia. En medio, se desarrolla la acusación de los maestros de la ley contra Jesús (v. 22), que retoma el tema de la

posesión diabólica, y da ocasión al discurso de Jesús (vv. 23- 30), sobre los demonios. Este discurso tiene tres partes:

I. vv. 23-26: La primera sección desarrolla directamente el tema con una pregunta al comienzo (v. 23b: “¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?”) y una conclusión al final (v. 26: “Si Satanás está dividido, no puede subsistir.”). En los vv. 24-25 Jesús basa su respuesta en dos imágenes: el reino y la casa divididos.

II. v. 27: La segunda sección realza el poder de Jesús y continúa la argumentación con imágenes de la Escritura: el hombre fuerte que debe ser atado para poder saquear su casa.

III. vv. 28-29: La tercera sección menciona la razón profunda de la incompreensión: el pecado.

Pronuncia como exhortación a los adversarios la condena final de los que obstinadamente se oponen a la actuación del Espíritu en Jesús. El v. 30, al repetir la idea del v. 22, concluye la discusión dando así unidad al texto.

Proponemos entonces la siguiente división de la perícopa:

Marcos 3, 20-21: Y viene juntando otra vez muchedumbre de modo que no pudieron ellos comer pan (v.20), y habiéndolo oído los junto a él (suyos, familiares), salieron para agarrarlo, decían porque perdió el juicio (v.21).

Marcos 3, 31-35: Viene la madre de él y los hermanos de él y afuera parándose enviaron a él, llamándolo (v.31); y estaban sentados alrededor de él una multitud y dicen a él: mira tu madre, tus hermanos (tus hermanas), afuera buscan (v. 32), y respondiendo a ellos dice ¿Quién es mi madre y mis hermanos? (v. 33). Y

habiendo mirado alrededor a los que estaban, alrededor de él en un círculo sentados dice: mira mi madre y mis hermanos (v. 34), es cualquiera que hiciera la voluntad de Dios, este es mi madre y mis hermanos (v. 35).

Detrás del texto: La dominación imperial romana y los valores e instituciones del centro de poder

A continuación, miraremos detrás del texto, es decir, su dimensión histórica. Este modo de leer el texto, con la mirada en su contexto histórico-social, nos ayudará a entender mejor la figura de Jesús y el evangelio de Marcos. Primero exploraremos la dominación imperial romana y luego nos acercaremos al contexto inmediato a la comunidad marcana.

La dominación del Imperio Romano

La jerarquía imperial

El Nuevo Testamento fue escrito en un mundo dominado por el imperio romano, cuya presencia permea los textos, de manera explícita o implícita. En términos geográficos, esta dominación se hacía efectiva en el territorio y las poblaciones aledañas al mar Mediterráneo: sus extremos se encontraban en los actuales territorios de Gran Bretaña (límite occidental), Turquía y Siria (oriental) y el norte de África (sur). Comprendía un estimado de 60 a 65 millones de personas de diversas etnias y culturas.

El imperio ordenó estas poblaciones y territorios en una jerarquía que producía grandes desigualdades entre las élites y las mayorías. A la cabeza del imperio se encontraba el emperador, quien presidía los

asuntos financieros y militares, de los que dependía el sostenimiento del orden imperial. Este poderoso varón era el modelo de la estructura del imperio. Su poder se hacía sentir en los territorios a través de distintos mecanismos. Uno era la fuerza militar, la pieza clave de una diplomacia coactiva que mantenía legiones romanas (la unidad básica de organización del ejército) para garantizar la soberanía imperial, mantener la sumisión de las provincias y disuadir con la intimidación cualquier conato de sublevación. Eran también una garantía de la exacción de impuestos y otras rentas fundamentales para las finanzas imperiales, además de una fuerza que mantenía el *status quo* que beneficiaba enormemente a las élites.

El otro mecanismo era el orden social aristocrático del imperio romano. Pequeñas élites regionales

(según Warren Carter, del 2 al 3% de la población total del imperio) ejercían un control hereditario sobre la tierra y la mano de obra, los dos principales recursos de la época. Vivían a costa de la explotación de sus esclavos y sus arrendatarios, además de los impuestos, rentas y gravámenes que imponían a las amplias mayorías subordinadas, que solían pagarse en especie y que rondaban entre el 20% y el 40% de la producción local neta. Cualquier situación de impago podía considerarse una rebelión y recibir un cruento castigo militar.

A la base, lejos del poder, la riqueza y el prestigio de las élites, se encontraban las mayorías. El orden imperial no contemplaba mecanismos de movilidad social ni permitía la creación de una clase media, de modo que la diferencia entre élite y mayorías era insondable. Fuera de la élite,

las personas vivían en distintos grados de pobreza, por lo general en el límite de la subsistencia, y se dedicaban al comercio, al trabajo agrícola o a los oficios artesanales. Carter señala que el 50% de la población infantil moría antes de los 10 años, y que la esperanza de vida adulta rondaba los treinta o los cuarenta años. Sus condiciones de vida eran deplorables: escasez de alimentos, mala salud, entornos de vida insalubres en las ciudades y en el campo, desprotección ante desastres naturales, tensiones étnicas y explotación. En el orden imperial, les correspondía aceptar un rol de sumisión ante las élites.

La alianza de las élites y el emperador

La relación entre el emperador y las élites regionales era compleja, caracterizada por “la deferencia por el emperador, la interdependencia,

la competencia por un poder y una riqueza inmensos, la tensión y la desconfianza mutua”²¹. Esto propiciaba un cierto balance compartido de los beneficios del poder. Herodes, por ejemplo, era un rey clientelar que abogaba por los intereses de Roma y gobernaba bajo la égida del poder imperial. Las élites cortejaban al emperador con despliegues fastuosos y públicos de pleitesía, lujos y regalos. Financiaban fiestas públicas, construían edificios, donaban alimentos, patrocinaban gremios o destacaban en el liderazgo militar, siempre en referencia al emperador en Roma. Estos actos de patronazgo, que son conocidos como “euergetismo”, llevaban al ojo público el poderío de la élite, su lealtad al emperador y su apoyo al orden social vigente. También producían redes clientelares que dependían de las élites locales.

21 Warren Carter, *El Imperio romano y el Nuevo Testamento* (Verbo Divino, 2011): 16-17.

Así halagado, el emperador concedía su favor con nombramientos en cargos públicos y militares que abrían una ventana al ejercicio del poder y a la acumulación de riquezas. Las élites también eran recompensadas con el permiso de nombrar otros cargos cruciales para el mantenimiento del orden social, como gobernadores, magistrados, funcionarios, etc.

Teología y culto imperial

Otro mecanismo que reforzaba el poder del emperador fue el desarrollo de una teología imperial: Roma habría sido escogida por los dioses para gobernar un imperio sin fin. Cada emperador habría recibido de manera individual el favor divino, a través de experiencias, sueños y portentos que circulaban entre la población en relatos asombrosos. El equilibrio del universo descansaba sobre sus hombros, dependía

de su figura, que mediaba entre este mundo y el otro. De ahí los elocuentes títulos que recibía el emperador: señor, dios, hijo de dios, salvador, padre de la patria. Gil encuentra una correspondencia entre imperio y casa, entendida esta última como unidad social doméstica: el emperador gobernaba el imperio de manera análoga al padre de familia que mandaba en su casa. En esta comprensión patriarcal, ambos varones son las piedras angulares del equilibrio en sus dominios. El orden se desplomaría al caos si los subordinados (o subordinadas) desplazaran a estos hombres del poder. La dominación del emperador divinizado, siempre victorioso, era la condición de la paz imperial. El correlato de esta dominación era la sumisión de los subordinados, meros humanos frente al César divino, llamados a exaltar su humillación, su derrota a manos de la fuerza sagrada del imperio.

Así surgió el culto imperial: “una extensa serie de templos, imágenes, ritos, personal y afirmaciones teológicas que honraban al emperador”²². Los súbditos elevaban al emperador acciones de gracias y plegarias de bendición y protección. Procesiones y desfiles triunfales colmaban las calles de las ciudades y el incienso velaba el olor de los sacrificios en los templos cuando el emperador conmemoraba su natalicio, su ascenso al poder o una victoria militar.

No había una obligación explícita para participar en estos festejos, cuya forma variaba considerablemente y podía coexistir sin problemas con otras expresiones religiosas. Por ello, Carlos Gil no identifica este culto con la religión ni con la política, sino como “un modo de propaganda imperial, y, a su vez, de un eficaz modo de control

22 Ídem, 20.

político-religioso”²³. Era importante que estas celebraciones se reprodujeran entre los subordinados (Carter señala que era el caso de asociaciones de artesanos y grupos religiosos), en la medida en que era una aceptación de su lugar en el orden imperial sancionado por los dioses. Sin embargo, las élites también destacaban en su organización y conducción, a menudo financiando grandes fastos públicos en honor al emperador con el propósito de obtener prestigio y poder personal, así como de fomentar la legitimación de sus propios intereses.

En síntesis, la teología imperial y su culto “tenían profundas consecuencias en el modo como la sociedad se estructuraba bajo el control de Roma y en el modo

23 Rafael Aguirre, Carlos Gil y Carmen Bernabé, *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret* (Verbo Divino, 2009): 52.

de vida de las personas”²⁴. A continuación conoceremos los valores que regían estas maneras “adecuadas” de vivir.

Los valores de la élite y de las mayorías

Warren Carter extrapola los valores propios de la élite a partir de los roles sociales fundamentales para el mantenimiento y el ejercicio del poder imperial: el guerrero, el recaudador de impuestos, el administrador, el patrono, el juez y el sacerdote.

Como hemos visto, dos valores estructurantes para la élite eran el **dominio** y el **poder**. Una de sus expresiones concretas eran las entradas triunfales de los generales victoriosos a Roma, donde se exhibían los prisioneros de guerra por las calles de la ciudad y el líder derrotado era humillado y ejecutado

24 Carter, ídem.

públicamente. Se trataba de puestas en escena del “poderío militar de Roma, de su poder victorioso, de su jerárquico orden social, de su economía legionaria y de su bendición divina”²⁵.

De similar importancia eran los valores del **consumo ostentoso** y de la **ostentación pública**. A la zaga de estas prácticas elitistas, encontramos una visión del Estado como propiedad de las élites, una herramienta política para el mantenimiento del privilegio y la desigualdad social en el imperio. La contrapartida de esta brecha era el mencionado euergetismo, el financiamiento de acciones y espacios públicos para las amplias mayorías (fiestas, banquetes, monumentos, edificaciones, juegos, donaciones de alimentos). Estos actos, revestidos por una apariencia de caridad, eran una exhibición

25 Ídem, 21.

del honor, la riqueza y el poder reservados para la minoría dirigente. Por motivos idénticos lucían las ropas más finas y joyas invaluable, vivían en mansiones opulentas y comían hasta el hartazgo en festines de derroche. Esto apunta además a otro valor: **la superioridad**. La pronunciada jerarquía imperial debía hacer sentir la verticalidad de sus relaciones de poder en cada ocasión pertinente: el emperador se imponía sobre las élites, las élites sobre las mayorías, los varones sobre las mujeres, etc.

Las élites mostraban **desprecio por el trabajo manual y la producción**, aunque ambos eran el fundamento material de su poderío. Dependían de la mano de obra esclava, que se desempeñaban en el extenuante trabajo agrícola, en el servicio doméstico, en el trabajo sexual, en la educación de las nuevas generaciones y en la administración

de los negocios y las propiedades del amo. Los impuestos, cuya importancia económica ya hemos expuesto, cobraban además relevancia moral porque evitaban que las élites tuvieran que abajarse hasta el trabajo manual, restringido a la esfera de sus gobernados. Así reforzaban, además, el poder que tenían para extraer riquezas de las mayorías.

Sin embargo, hay que reflexionar también sobre la construcción de valores culturales que marcaran una lógica de exclusión y marginación, tanto en la élite como en las mayorías: los valores de honor y vergüenza característicos de las sociedades patriarcales del siglo I. Su tratamiento reclama un apartado propio, que presentamos a continuación.

Sociedades patriarcales mediterráneas del siglo I

Esther Miquel ofrece un modelo sobre el funcionamiento de las sociedades patriarcales mediterráneas contemporáneas de Jesús a partir de las unidades domésticas, los grupos sociales que antecedieron a la familia y que se desarrollaron bajo las condiciones de vida impuestas por la agricultura de cereales. En un contexto sedentario, la tierra y las mujeres en edad fértil se convierten en bienes disputados y fundamentales, cuyo control recaerá bajo la autoridad de los hombres. En este orden, el valor intrínseco de la mujer se encuentra en su fertilidad y su destino consistirá en ser intercambiada en matrimonio y producir herederos para la unidad doméstica de su marido. Para Miquel, el establecimiento del **intercambio de mujeres** y del mecanismo de la **herencia** sientan

las bases para la formación de una sociedad patriarcal, que además comprende otros aspectos.

Uno de estos es la **jerarquía patriarcal de las unidades domésticas**. Estos grupos sociales adoptan una jerarquía monárquica dominada por la figura del “cabeza de familia”. Pensemos en el *pater familias* romano, el *oikodespotes* griego, el *ab beit* hebreo: se trata del varón que administra y distribuye la producción y dirige el intercambio de mujeres que garantizará la continuidad de la unidad doméstica. Este poder monárquico se **transmite de manera hereditaria a través de la relación de filiación masculina**, es decir, del reconocimiento social de la pertenencia del hijo a la unidad doméstica del cabeza de familia. En ocasiones esta herencia se limitaba al primogénito y en otras se repartía entre los hijos varones reconocidos.

Otra función fundamental del cabeza de familia era el **control de la sexualidad de las mujeres** de su unidad doméstica, que se traducía en un control efectivo sobre la fertilidad y la filiación. El cabeza de familia solo cedía este control a otro hombre: el marido, quien se arrogaba la exclusividad sexual de la mujer. Toda transgresión de este control patriarcal era castigada con dureza.

Las prácticas que hemos mencionado no sólo gozaban de la vigencia de la costumbre, sino que tenían **respaldo institucional**. Estaban insertas en una sociedad patriarcal que reconocía los principios de poder subyacentes a éstas. Miquel señala que el emperador y los tribunales “siempre reconocieron al padre de familia una autoridad casi absoluta sobre sus hijos”²⁶.

26 Esther Miquel, *Qué se sabe de... el Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Verbo Divino, 2012): 122-123.

Esto facilita la **diferenciación cultural entre los géneros**: “una construcción cultural de los géneros propia, en la que las diferencias fisiológicas entre los sexos se consideran naturalmente vinculadas a destinos vitales diferentes y a supuestas características psicológicas, cognitivas y morales que no hacen sino confirmar dicha diferencia de destino”²⁷. En este orden, la mujer es definida por su capacidad procreativa y se le atribuyen rasgos de debilidad, sumisión y sentimentalismo que la conducen hacia dos destinos posibles: madre y esposa. En este contexto, la esterilidad de las mujeres es fatal, como se trasluce en varios relatos bíblicos. El varón, por su parte, se define por una vocación de mando sobre las mujeres y se le atribuyen rasgos de fuerza, inteligencia y racionalidad, que lo conducen hacia un rol de toma de decisiones.

27 Ídem, 123.

A roles distintos corresponden **espacios sociales distintos para los géneros**. Las mujeres pertenecían a la casa y a espacios relacionados a las tareas domésticas: la vivienda y sus plantíos, lugares de abastecimiento de agua, lavaderos públicos, molinos y mercados. Los hombres, en especial los cabezas de familia, pertenecían a los lugares destinados a la vida pública, a la toma de decisiones, a las relaciones entre grupos familiares y de discusión política (pensemos en el sanedrín o en el senado).

En última instancia, vemos que la cultura patriarcal se reproduce a través de la unidad doméstica, que cada vez demostró mayor capacidad de reproducirse, a su vez, a sí misma a través de las generaciones. Al convertirse en el espacio de socialización primaria por excelencia, las personas que nacen en la unidad doméstica asimilan y replican las concepciones, los valores,

las prácticas y la ideología patriarcal como si se tratara de un orden natural o sancionado por la divinidad.

La construcción de la masculinidad en el mundo mediterráneo antiguo del siglo I

La masculinidad antigua, en palabras de Cáceres, era “una virtud pública difícil de cultivar”²⁸. Como perderla era un riesgo constante, se exigía de los hombres un esfuerzo constante por actuar de la manera adecuada: cada una de sus decisiones y sus actos públicos debían exhibir, como una vitrina, la agresión, la dominancia, la vulnerabilidad, la pericia sexual, la autoridad, la autonomía, y la anulación de las emociones.

Esta masculinidad se construía en contraste abierto con la feminidad. En esta relación dialéctica, la

28 Hugo Cáceres Guinet, *Jesús, el varón: aproximación bíblica a su masculinidad* (Verbo Divino, 2011): 59.

dominancia masculina tenía su correlato en la sumisión femenina. La monogamia, compulsiva para las mujeres, tenía estándares más laxos para los hombres, cuyas aventuras las esposas debían aceptar de buen grado. El dominio de los hombres sobre las mujeres se justificaba con la creencia en una naturaleza femenina peligrosa y perversa, que necesitaba un control permanente. Toda independencia femenina producía deshonor para el varón.

La pérdida del honor era una de las principales amenazas para la masculinidad antigua. Cada hombre debía ser reconocido y validado por sus pares. Bajo el escrutinio de estos precisos códigos de género caían los modales, la oratoria, el ejercicio del poder, la disposición afectiva (o más bien su falta) hacia otros hombres y hacia las personas sometidas a éstos. Cualquier desviación podía derivar en una masculinidad marginal,

como en el caso de los eunucos y de los hombres que tenían prácticas homosexuales.

El judaísmo participaba en gran medida del modelo de la masculinidad mediterránea antigua. Como señala Cáceres, en tiempos de Jesús la influencia helenista en el judaísmo había llegado al punto de provocar una crisis de identidad.

Sin embargo, la masculinidad judía también tuvo un fundamento particular: las Escrituras. La educación religiosa de los hijos era una de las principales obligaciones del varón judío, como se observa en el *Shemá* (Dt 6, 4-7) o en los consejos bíblicos que ofrece Tobit a su hijo Tobías (Tob 4). La tradición sapiencial también hace hincapié en una estricta formación moral y religiosa: los castigos enérgicos tenían gran preponderancia (Prov 23, 13-14; Prov 13, 14; Prov 29, 15.17). El conocimiento y el estudio

de las Escrituras también ofrecía un prestigio especial a los varones judíos, aunado a un control de las propias emociones y de las mujeres del grupo doméstico. La formación religiosa garantizaba la reproducción cíclica de los valores patriarcales.

La formación religiosa y la tradición bíblica comprendían también una formación laboral de padres a hijos varones. De ahí que, en muchas ocasiones, los oficios fueran hereditarios, como en el caso de los hijos de Zebedeo, provenientes de un hogar de pescadores, y en el caso del propio Jesús, identificado como el “hijo del carpintero” en Mt 13, 55.

Honor, vergüenza y género en la sociedad mediterránea del siglo I

Debemos profundizar en las implicaciones de la centralidad del honor y la vergüenza en los códigos de género de las sociedades mediterráneas patriarcales de la

época de Jesús. Como hemos visto, el honor se vuelve efectivo cuando es reconocido socialmente. La compleja red de principios de la sociedad mediterránea convertía el mantenimiento y el aumento del honor en una tarea individual y colectiva. La familia poseía un honor colectivo y hereditario que dependía de su buena reputación: los hijos aprendían a cuidarlo, a no perderlo, en el peor de los casos, y a incrementarlo, en el mejor.

Además de la conformidad con las actitudes propias de la masculinidad patriarcal, el honor se manifestaba de forma física. Con su propio cuerpo, su apariencia y su presencia, sus gestos y posturas, la persona buscaba lucir su honor de manera simbólica. En consecuencia, el cuerpo se volvía “un mapa personalizado de los valores sociales de [la] sociedad”²⁹.

29 Bruce Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Verbo Divino, 1995): 55.

Por ejemplo, la cabeza y el rostro manifestaban honor (una cabeza coronada indica un rey; una cabeza ungida indica el favor de Dios) o deshonor (una cabeza rapada, como las de Job y Sansón). Una posición de encabezamiento literal o figurativo, como el asiento en la cabecera de la mesa o el liderazgo de un grupo, indicaba el estatus honorífico de la persona.

El reverso necesario de estas normas era el aprendizaje de la *vergüenza*, es decir, en palabras de Malina, “la sensibilidad de la persona ante lo que otros piensen acerca de su honor”³⁰. Quienes carecían de esta sensibilidad, perdían toda aceptación social, como las prostitutas, los hombres afeminados, los delincuentes, etc.

El honor que se buscaba defender, dado por el nacimiento, por las relaciones familiares de consanguinidad o por don de

30 Ídem, 76.

personajes poderosos, era el **honor asignado**. Por otra parte, el honor activamente acrecentado mediante conductas públicas específicas era el **honor adquirido**. Los hombres participaban de un complejo juego social de desafío y respuesta en el que competían por honor, como si de un bien escaso se tratara. Toda interacción social que escapara de los ámbitos de confianza (la familia y las amistades) conllevaba una oportunidad para adquirir honor a expensas de otros, puesto que cada una de las partes implicadas pretendía destacar en honorabilidad entre sus iguales. De ahí que los intercambios de regalos, los tratos de compra y venta, los emprendimientos comerciales, las ofertas de ayuda y las invitaciones a comidas, implicaran un desafío al honor.

Si prestamos atención, podemos observar que el honor adquirido era tarea propia de los varones, porque dependía de una competencia de acciones públicas ejecutadas en espacios sociales igualmente públicos.

Esto revela una **diferenciación del honor basada en el género.**

En el cultivo del honor familiar (colectivo), hombres y mujeres tenían responsabilidades y funciones individuales, es decir, distintas normas de acción concretas.

Autores como Cáceres, por ejemplo, asigna el honor (entendido como su búsqueda y su defensa activas) a los hombres, y la vergüenza (la no-pérdida del honor) a las mujeres. Malina más bien observa una “división moral de las tareas”³¹ al interior de la familia, donde la sexualidad adquiere centralidad.

31 Ídem.

El honor masculino dependía del correcto ejercicio de la masculinidad, mientras que el honor femenino dependía de la exclusividad sexual de la mujer, que tenía categoría de “pureza” y se manifestaba de forma más concreta en la virginidad, es decir, la cesión del himen al marido. En flagrante contradicción, el varón afirmaba su masculinidad al transgredir la exclusividad sexual, es decir, violentando el control de otros hombres sobre sus mujeres.

En este escenario, la mujer debe plegarse por entero a su exclusividad sexual y el varón al que ésta pertenezca (sea su esposa, su hija, su hermana) debe defender constantemente esta pureza sexual. Lo que está en juego en este delicado equilibrio es la deshonor.

Parentesco y familia en la sociedad mediterránea patriarcal del siglo I

La centralidad de la familia en la sociedad mediterránea del siglo I nos conduce a examinar también las normas sociales vigentes del **parentesco**. Cuando hablamos de parentesco, nos referimos al modelo que regula “las relaciones humanas, basadas directamente en las experiencias del nacimiento y del ciclo vital, desde el vientre materno, pasando por las etapas de desarrollo, hasta la muerte”³².

Las **normas de parentesco** dan un significado cultural a las interacciones biológicas entre personas. La premisa de estas normas es que nuestra progenie (los dos seres humanos específicos de cuya unión procedemos) condiciona las relaciones humanas que estableceremos.

32 Ídem, 146.

Las normas de parentesco ligadas a los nacimientos humanos rigen, por ejemplo, el **vínculo matrimonial**, es decir, la unión sexual y social, duradera y reconocida por el colectivo, entre hombres y mujeres. Rigen la selección de la pareja matrimonial y, una vez consumada la unión, la formación de la familia nuclear. Esta familia, también llamada **de procreación**, se conforma cuando dos personas abandonan sus grupos familiares de procedencia (o, en términos antropológicos, sus **familias de orientación**) para reproducirse.

Pero las familias de orientación no quedan disueltas cuando un miembro conforma su propia familia de procreación, sino que quedan, a su vez, articuladas a través de relaciones secundarias que también están normadas por el parentesco. Estos vínculos más amplios entre grupos familiares conforman la

familia extendida, que funcionaba como “la principal red de relaciones económicas, religiosas, educativas y sociales”³³.

Esto nos permite comprender que la pérdida de la conexión familiar empujaba a la persona a una condición marginal, separada de toda red vital de apoyo. En estos casos, era posible construir una **familia subrogada**, una comunidad alternativa de parentesco ficticio que hacía las veces de la familia perdida. Las familias subrogadas salían de las normas establecidas sobre el nacimiento, el estatus, el poder y la riqueza, aunque por lo general mantenían los modelos establecidos por el género y la raza.

La comunidad cristiana era un ejemplo de la familia subrogada, como queda en evidencia en las

33 Bruce Malina y Richard Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales* (Verbo Divino, 1996): 352.

palabras de Jesús de la perícopa de Mc que hemos estudiado. Su particularidad es que Jesús exigía un abandono total y voluntario de la familia de origen en favor de la comunidad cristiana. “Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos” (Mt 8, 22), le indica al hombre que quería seguirlo después de los funerales de su padre.

La exigencia tenía más radicalidad y dificultad para quienes gozaban de mayores privilegios, como el del joven rico (Mt 19, 23-30). No sólo debían dejar atrás sus relaciones familiares, sino sus medios y su estilo de vida. La recompensa ofrecida era sustancial: “en el tiempo presente cien veces más... y en el futuro, la vida eterna” (Mc 10, 30).

Si estos son los ámbitos sociales donde tienen vigencia las normas de parentesco, debemos preguntarnos qué regulaciones concretas imponían estas normas. Malina

responde que, en primer lugar, estas normas trazaron fronteras sociales de pertenencia, los límites más o menos amplios entre “nosotros” y “ellos”, desde el núcleo de la familia conyugal, la familia secundaria extendida, hasta el grupo mayor del pueblo o la comunidad. También establecen los criterios de selección de pareja mediante coordenadas específicas de sexo, estatus, familia, linaje y etnia.

Las normas de parentesco también ordenan el cauce entre los distintos grupos familiares que hemos expuesto: la duración del vínculo conyugal, los cambios de la relación entre padres e hijos o hijas casadas o las valoraciones del ejercicio de la sexualidad.

En fin, hemos visto que la casa y la familia, el honor y vergüenza, el poder y el parentesco, todos estos elementos están determinados por el sistema patriarcal.

Sin duda, el evangelio de Marcos asume algunos elementos de este sistema de opresión, o, en otras palabras, en ocasiones participa de los valores de la élite, impuestos desde el centro del poder. Pero el evangelio, escrito en el contexto adverso de dominación imperial, critica desde su vida comunitaria y marginal los valores hegemónicos de dominación. Veamos cómo se constituyó la comunidad marcana.

La comunidad de Marcos

Toda semblanza de la comunidad de Marcos es semejante a un mosaico o a un rompecabezas, más o menos completo, ensamblado a partir de los indicios y las pistas que nos ofrece el texto del evangelio (Mc). Conviene entonces empezar nuestra reconstrucción ubicando la autoría y la fecha de redacción del texto.

La ciencia bíblica aún considera Mc como el evangelio más antiguo. Según Guijarro Oporto, se habría difundido con rapidez entre las primeras comunidades cristianas, al grado de que Mateo y Lucas lo toman como fundamento para sus respectivos textos. Esto ubica temporalmente, a grandes rasgos, la redacción de Mc en la segunda generación cristiana, que Rafael Aguirre delimita entre los años 70 y 110, y que se caracteriza por su diversidad y por la producción del grueso de los escritos del Nuevo Testamento. El evangelio no incluye registros explícitos de su fecha de composición, pero los indicios textuales permiten ubicar su fecha después de la caída de Jerusalén, ocurrida en el año 70.

Tampoco tenemos mayores noticias sobre el autor del evangelio, a quien por tradición identificamos como Marcos y le asignamos un rol

histórico como intérprete de Pedro. No se sabe con certeza si esto quiere decir que Marcos traducía el mensaje de Pedro o si más bien lo plasmaba por escrito. Hacemos hincapié, junto con Briglia, que estos son datos tradicionales, y no evidencias.

Este autor, que haríamos bien en concebir como un anónimo, probablemente redactó el texto en medio de una comunidad de Roma. De esto dan testimonio algunas fuentes antiguas, como Ireneo, Papías y Clemente de Alejandría. Carmona señala que algunas obras asociadas a Roma, como la Primera Carta de Clemente y el Pastor de Hermas, citan a Mc.

El texto nos permite hacer una última inferencia sobre su autor. Mc está escrito en un griego cargado de semitismos, es decir, palabras propias de un contexto cultural judío. La acogida temprana de la

obra como “testimonio autorizado de la palabra de Jesús” habría sido facilitada por el favor de los cristianos palestinos, que gozaban de gran prestigio en aquella época. Podemos inferir, entonces, que Marcos probablemente un cristiano de posibles orígenes judíos inserto en un contexto helenista³⁴.

Marcos escribe de cara a una comunidad. No inventa el material de su evangelio: retoma tradiciones que ya circulaban en medio de su comunidad. Estas tradiciones no han llegado a nosotros perfectamente definidas, pero es posible trazar sus distintas tramas en el texto del evangelio. Esto nos revela una comunidad marcada por la diversidad cultural. Como Marcos constantemente explica las costumbres y los usos judíos³⁵,

34 Rafael Aguirre y Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Verbo Divino, 1992): 164.

35 Ver, por ejemplo, Mc 7, 3-4; 14, 12; 3, 17; 7, 11; 15, 32-34.

sin que estos elementos semíticos lleguen a cobrar importancia fundamental en la obra, Aguirre sostiene que en la comunidad predominan los **cristianos de procedencia pagana**, y que habría **una fracción de cristianos de origen judío**. Esta posibilidad se ve reforzada por la apertura a los gentiles (personas no judías) que muestra Mc³⁶.

Es probable que la comunidad marcana utilizara **las casas** como lugares de culto y catequesis, como lo sugiere que las casas sean los lugares en los que el Jesús de Mc instruya a los discípulos. La comunidad habría tenido también **algún liderazgo y una estructura organizativa**, como se desprende de las instrucciones que Jesús brinda a los Doce y del rol destacado de Pedro entre éstos. Otros episodios, como las expulsiones de demonios

36 Aguirre y Rodríguez Carmona, ídem, 166.

en Gerasa, Tiro y la sinagoga de Cafarnaúm, y algunas exhortaciones de Jesús (“Es preciso que antes [del apocalipsis] sea proclamada la Buena Nueva a todas las naciones”) subrayan la importancia de la misión y nos invitan a pensar en **una comunidad misionera**.

La comunidad marcana enfrentaba problemas internos a los que Marcos pretendía ofrecer una respuesta. Uno de estos problemas era **la persecución imperial**, que habría arreciado contra los cristianos en una época en la que aún no se diferenciaban claramente de los judíos para una perspectiva externa, sobre todo después de la caída de Jerusalén. Este ambiente se agravó con la **proliferación de creencias apocalípticas inmediatistas** y provocó una **crisis de fe en el señorío de Jesús**. En Mc, el Hijo de Dios se revela como Mesías muriendo en la cruz, estableciendo

una correspondencia con los sufrimientos que padecían sus seguidores³⁷. Por este motivo, Xavier Alegre sostiene que Marcos corrige una “cristología triunfalista” que hacía excesivo hincapié en el aspecto sobrenatural de los milagros³⁸.

En la línea de esta cristología triunfalista se inscribe el influjo de las **interpretaciones gnósticas de la figura de Jesús**, es decir, interpretaciones que lo separaban por completo de su realidad histórica. Marcos echa a andar una estrategia preventiva a través de su “lenguaje catequético narrativo”, es decir, la exposición narrativa de la vida de “Jesús de Nazaret, persona de la historia real, que vivió una auténtica historia humana, murió, resucitó y es el maestro permanente de la comunidad”³⁹.

37 Ídem, 168.

38 Alegre, ídem, 91.

39 Aguirre y Rodríguez Carmona, ídem, 168.

De manera global, concluimos que el principal problema teológico de la comunidad marcana era la **incomprensión de la figura de Jesús y del núcleo de su mensaje.**

Mención aparte merece una faceta de la comunidad marcana: su **estatus marginal.** Aguirre establece una diferencia entre comunidades marginadas y marginales: estas últimas rechazan los valores hegemónicos de la sociedad, pero no buscan separarse de ésta en un espacio propio y cerrado, como la comunidad de Qumrán y algunos grupos gnósticos. “Vive en la frontera, en los márgenes de su sociedad, ni se integra, ni se evade, ni se encierra, porque presenta unos valores alternativos y no renuncia a influir y cambiar la sociedad”⁴⁰.

40 Rafael Aguirre, “La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios”, en *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre (Verbo Divino, 2010): 215.

En comunidades perseguidas, como la de Marcos, se solía desarrollar un código interno que sólo podían reconocer los propios miembros y que les permitía hablar sobre su mensaje crítico sin llamar la atención de posibles censores.

En este capítulo, examinamos el texto dentro de su contexto literario. En segundo lugar, miramos detrás del texto, es decir, el contexto histórico, social, político y cultural, principalmente la sociedad patriarcal mediterránea del siglo I. Por último, nos acercamos a la comunidad de Marcos, el espacio donde se construye, desde la resistencia y desde los márgenes, una nueva forma alternativa de vida, de familia y de comunidad. Aquí se re-imaginó y se re-inventó un mundo distinto a la sociedad hegemónica del centro de poder. Con esta clave de lectura, procedemos a releer Marcos 3, 20-35.

3 Óptica de lectura de Mc 3, 20-35: una hermenéutica *queer* desde lo marginal



En este capítulo presentaremos nuestra relectura de Mc 3, 20-35 desde una hermenéutica *queer*. Primero presentamos nuestra mediación socioanalítica, los marcos conceptuales que nos guiarán en nuestra recreación del escenario estudiado en el capítulo anterior, a saber: la sociedad disciplinaria, el poder pastoral y la marginalidad.

A continuación, desde una óptica de lectura *queer*, que también identificamos como marginal, presentamos una crítica al sistema de casa y familia que hemos conocido. El mismo Jesús de Nazaret propone una familia y un estilo de vida alternativos, en perspectiva marginal, que rompen con los valores hegemónicos de la sociedad mediterránea del siglo I.

Por ello Jesús es visto como loco (*queer*, en el sentido de raro, torcido, desviado de los valores establecidos). Desde una

masculinidad alternativa disidente rompe con el proyecto patriarcal de dominación.

Las categorías del análisis

Nuestra relectura de Mc 3, 20-35 parte de tres categorías fundamentales: la sociedad disciplinaria, el poder pastoral y la marginalidad. Articularemos estas nociones desde una óptica de lectura *queer* cuando nos acerquemos nuevamente a la perícopa de Mc.

La sociedad disciplinaria

Esta categoría, desarrollada por Michel Foucault, describe el modo en que se ejerce el poder en la sociedad moderna y colonial. El orden burgués, capitalista y colonial, precisa de un poder capaz de controlar “el cuerpo social hasta los elementos más tenues [...], los propios átomos sociales, eso es, los individuos. Técnicas de individualización del

poder”⁴¹. Este poder ejercido sobre los individuos, o más propiamente, sobre los cuerpos, se concreta en un conjunto de prácticas, saberes, relaciones sociales e instituciones orientados a la disciplina: “cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo colocarlo en el lugar donde será más útil”⁴².

La disciplina construye la subjetividad de los individuos para el orden social burgués y gracias a ella el poder controla la vida cotidiana y construye formas de habitar y de vivir.

Foucault ubica el origen de la disciplina como tecnología de poder en la formación del especializado ejército prusiano y en la construcción del sistema educativo:

41 Michel Foucault, *Las redes del poder* (Almagesto, 1990): 15.

42 Ídem.

Allí tenemos un maestro para decenas de discípulos y es necesario, a pesar de esa multiplicidad de alumnos, que se logre una individualización del poder, un control permanente, una vigilancia en todos los instantes, así, la aparición de este personaje, que todos aquellos que estudiaron en colegios conocen bien, que es el vigilante o celador, que en la pirámide corresponde al suboficial del ejército; aparición también de las notas cuantitativas, de los exámenes, de los concursos, etc., posibilidades, en consecuencia, de clasificar a los individuos de tal manera que cada uno esté exactamente en su lugar, bajo los ojos del maestro o en la clasificación-calificación o el juicio que hacemos sobre cada uno de ellos⁴³.

43 Ídem, 16.

El complemento de este poder disciplinario sobre los cuerpos es la regulación de las poblaciones, es decir, los grupos humanos como entidades biológicas, caracterizadas por determinadas tasas de natalidad y de mortalidad, entre otros índices. A esto llama Foucault bio-política. Junto con las tecnologías disciplinarias, que conforman una anatomo-política, nos muestran los dos objetos que regula el poder en la modernidad: la vida y los cuerpos.

Foucault ubicará el sexo en la encrucijada de la disciplina y la regulación. Por una parte, es un elemento útil para garantizar la vigilancia sobre los individuos. Por otra, el control de las prácticas sexuales podrá regular a voluntad del poder la relación entre tasas de natalidad y mortalidad en una población. Pasa a formar parte, entonces, de una política de la vida y de los individuos en una sociedad orientada a la producción.

Hablamos entonces de una sociedad disciplinaria, donde se construyen instituciones designadas para establecer ciertas relaciones de saber y de poder: las escuelas, los hospitales, los ejércitos, las cárceles. Estas instituciones funcionan como aparatos que verifican y reconocen la verdad (relaciones de saber) y la imponen sobre los individuos y las poblaciones a través de distintos dispositivos⁴⁴, como la raza y el género. En particular nos interesa destacar que el género es un dispositivo de conocimiento: construye verdad y la convierte en norma. Así, por ejemplo, la heteronormatividad se convierte en el orden de género impuesto sobre

44 Por “dispositivo”, entendemos, junto con Giorgio Agamben, “un conjunto de prácticas y mecanismos (invariablemente discursivos y no discursivos, jurídicos, técnicos y militares) que tienen por objetivo enfrentar una urgencia para obtener un efecto más o menos inmediato”. [Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, n° 73 (2011): 254.]

los individuos y cualquier experiencia humana que se desviara de éste se vuelve anormal, patológica, criminal.

Salvando las distancias históricas, y conscientes de que Foucault operaba en el estricto marco temporal de la modernidad, identificamos un cierto tipo de sociedad disciplinaria en tiempos de Jesús. Como hemos leído anteriormente, en la sociedad patriarcal, y a un nivel más atómico, en la familia, existían tecnologías de disciplina y regulación.

El poder pastoral

En obras tardías, Foucault descubrió un antecedente medieval de la individualización del poder que hemos conocido en la sociedad disciplinaria: el poder pastoral cristiano. A través de la metáfora de la relación del pastor con su rebaño, asoma la idea de que todos y cada uno de los seres humanos

pueden ser gobernados, tomados “a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia”. En las escuetas palabras de Serrano, el poder pastoral se refiere a “un conocimiento de la conciencia y una aptitud para dirigirla”⁴⁵.

Por una parte, el poder pastoral busca la salvación de las almas, por lo que se constituye en un “poder de cuidados”, manifestado en el celo y la dedicación del pastor, que vela constantemente sobre la vida y el bienestar de cada una de las ovejas y del rebaño entero. Es esta individualización del poder la que llama la atención a Foucault, cuya herencia sabrá ver en las técnicas del poder moderno.

El pastorado cristiano ejerció este poder individualizado a través de

45 Antonio Serrano González, “Poder legal y poder pastoral”, *Droit et Société*, n.º 11-12 (1989): 202.

una producción de verdad. Los pastores enseñarán a sus ovejas y a sus rebaños la verdad necesaria para alcanzar la salvación. Salvase, entonces, es someterse a esta verdad, aceptarla como propia y convertirla en “verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma”⁴⁶. De cierta manera, los individuos aprenden a sustituir su propia verdad por la verdad salvífica que les enseña el pastor, a tal punto que ésta deja de ser enseñanza externa y se convierte en parte intrínseca del individuo.

De esta manera, el poder pastoral se diferencia de la coerción violenta: más bien delimita el rango de acciones que los individuos pueden tomar. Se trata de una gestión indirecta, “una acción sobre la acción, un actuar sobre el actuar”, y no se restringe a los asuntos del

46 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)* (FCE, 2006): 218.

Estado, sino a la conducta de los cuerpos e incluso de sus almas. De ahí que el poder pastoral solo puede ser ejercido sobre sujetos libres, que tienen la posibilidad de actuar de diversas maneras.

La marginalidad

La categoría de marginalidad se refiere en un primer momento a relaciones espaciales, a una distancia con respecto a un centro. Por ello, retomamos la idea de lugar que presenta Carmen Bernabé: un espacio ordenado “según ciertos criterios y valores que fundamentan las prácticas que se realizan en él y las relaciones que se establecen, sus usos, sus significados y experiencias”⁴⁷. Los criterios que ordenan los lugares son establecidos

47 Carmen Bernabé Ubieta, “El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa”, en *De Jerusalén a Roma: la marginalidad del cristianismo en sus orígenes*, ed. Rafael Aguirre (Verbo Divino, 2021): 21.

mediante una construcción social hegemónica, que muchas veces permanece oculta a quienes viven en ella. A fin de cuentas, el lugar de nuestra ubicación, sea físico o social, condiciona nuestra perspectiva: nos permite ver ciertos aspectos de la realidad que nos rodea, pero al mismo tiempo nos oculta otros. Del mismo modo, nuestro “lugar” condiciona nuestra vida cotidiana, desde nuestra identidad hasta nuestras relaciones.

Este orden no es estático. Todo lugar es susceptible de ser reordenado. Los sujetos que habitan los lugares pueden desafiar e incluso transgredir la construcción social en la que viven. Más aún, pueden proponer nuevos ordenamientos espaciales y sociales. Como veíamos al estudiar la comunidad marcana, los márgenes son un lugar propicio para estos ensayos de novedad. Los sujetos marginales no

buscan integrarse al ordenamiento hegemónico y se alejan de éste por su propia voluntad: la distancia les permite desarrollar y proponer un orden alternativo. Por ello, bell hooks caracteriza la marginalidad como un espacio de resistencia y de transformación, donde se producen otras subjetividades, prácticas y relaciones.

No obstante, la marginalidad no es un espacio puramente creativo y separado del orden opresor: en ella conviven represión y resistencia. A propósito, comenta Ubieta:

A veces, incluso el hogar familiar que suele ser el lugar de resistencia frente al mundo exterior y donde se forja la identidad frente a los dominadores; puede convertirse en un lugar de oposición a esta forma de ver el mundo y de situarse ante la realidad. Por eso, es necesario

contar con lo que denomina una «comunidad de resistencia», donde se descubren y se pueden experimentar formas diferentes de ver la realidad y de ser⁴⁸.

La nueva familia que propone Jesús de Nazaret en Mc 3, 20-35 es un lugar de resistencia, desde el cual hará una crítica a las estructuras patriarcales de la sociedad. Es una comunidad que vive en marginalidad. Por tanto, aquellos que rompen con los valores del centro de poder, quienes se apartan de la verdad enseñada por el poder pastoral, serán llamados madre y hermanos.

Foucault y lo queer

Retrocedamos un momento para examinar la categoría *queer*, que desarrollamos en el primer capítulo, a la luz de los planteamientos de Foucault que acabamos de conocer.

48 Ídem, 22.

Para Foucault, hemos visto, el poder no es un mazo que cae verticalmente sobre los dominados mediante la represión. Más bien es una “red de relaciones de discursos, prácticas, instituciones, que atraviesan todo el espacio social y a todos los sujetos de forma horizontal y permeable”⁴⁹. El poder, entonces, *produce sujetos*: el pastorado cristiano, por ejemplo, conduce a los individuos a aceptar la verdad del pastor como si se tratara de una verdad sobre sí mismos.

Uno de los dispositivos más importantes que el poder utiliza para producir sujetos es la sexualidad. Ésta se convierte en una *scientia sexualis*, es decir, en una red de tecnologías y saberes que buscan establecer una verdad

49 Javier Sáez, “El contexto sociopolítico del surgimiento de la teoría queer. De la crisis del SIDA a Foucault”, en *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, ed. David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (Egales, 2003): 73.

científica sobre el sexo para estructurar normas y relaciones de poder en el campo social. Para ello, incitan a los sujetos a hablar sobre el sexo en distintos canales: el confesionario, los medios de comunicación, las disciplinas científicas, la medicina, entre otras. Esta ciencia sexual, donde se trenzan el saber y el poder, produjo sujetos definidos esencialmente por sus prácticas sexuales: los perversos, los homosexuales, las históricas, etc.

Como se trata de sujetos *anormales*, reciben el estigma y la exclusión del criminal y del loco o enfermo. En pocas palabras, el dispositivo de la sexualidad ha sido fundamental en la producción de los sujetos *queer*, tal como lo planteamos al inicio: cuerpos marginados que padecen violencia física, epistémica, política, teológica y estructural.

En Mc 3, 20-35, Jesús es visto como un *sujeto queer*, un loco suelto, que está fuera de sí y a quien su familia busca para controlarlo. Nos resulta evidente que la familia jugaba un papel fundamental en la disciplina de los cuerpos en tiempos de Jesús. Siguiendo las nociones de Foucault, el cuerpo es un espacio de lucha política, y por tanto, debe ser disciplinado por las instituciones sociales: en este caso, la casa y la familia.

Con las categorías que acabamos de desarrollar, procedamos a releer Mc 3, 20-35.

Relectura de Mc 3, 20-35 desde la perspectiva *queer*

Según nuestro análisis es *re-leer* Marcos 3, 20-35 desde las categorías de: *la sociedad disciplinaria, poder pastoral, lo queer y la marginalidad*. Se trata de hacer una *relectura del texto* seleccionado, haciendo así una hermenéutica *queer desde la marginalidad*.

Partiendo de esto, dividimos la perícopa en tres partes, siguiendo al biblista Xavier Pikaza:

Primera parte: 3,20-21: La familia de Jesús sale para agarrarlo porque dicen que está fuera de sí;

Segunda parte: 3,22-30: Cuando sus parientes oyeron esto, fueron para hacerse cargo de Él, porque decían: Está fuera de sí

Tercera parte: 3,31-35: vienen finalmente, otra vez, los familiares,

que quieren llevar a Jesús, pero no pueden, porque él ha formado una nueva familia con aquellos que cumplen con él, la voluntad de Dios (la comunidad que vive los valores de marginalidad).

La familia de Jesús sale para agarrarlo porque dicen que está fuera de sí (vv. 20-21)

20. Vuelve a casa. Se aglomera otra vez la muchedumbre de modo que no podían comer.

21. Se enteraron sus parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: «Está fuera de sí.»

Esta perícopa inicia en el contexto de la casa (oikos, οἶκος). Ya el propio término griego es revelador, pues a diferencia de *oikon*, que designa la vivienda física, *oikos* designa la casa-institución social. Como hemos visto, es una institución clave

de la sociedad patriarcal judía del siglo I. Aquí se despliegan técnicas de individualización del poder: se vigila y se controla la conducta de los cuerpos a fin de maximizar el honor familiar o, en su defecto, no mancillarlo, es decir, actuar con vergüenza.

La casa (*oikos*) es el lugar donde se construyen las subjetividades de la sociedad patriarcal mediterránea del siglo I: ahí los individuos aprenden a vivir y a habitar en la sociedad. También es el lugar donde reside el poder patriarcal institucional, bajo la égida del cabeza de familia.

En consecuencia, en la casa se determina y se reproduce el tipo de masculinidad que la sociedad, en ese momento, reconoce como verdadera. Desde la verdad que se produce en la *oikos*, los sujetos son juzgados, condenados, clasificados y destinados a cierto modo de vida.

Jesús desafía la institución de la casa (*oikos*) y la masculinidad que produce a través de su praxis y su estilo de vida. En perícopas anteriores, Jesús ha comido con pecadores (Mc 2, 15-17) y ha roto el reposo del sábado para curar al hombre de la mano seca (3, 1-6): ambas conductas deshonorosas. La casa (*oikos*), entonces, es el espacio donde la institución patriarcal entra en conflicto con la muchedumbre, el pueblo (*okhlos*, ὄχλος), como lo plantea el versículo 20.

La muchedumbre, la *okhlos*, es el sujeto colectivo que debe validar la reputación (honor) de Jesús, o bien, validar la acusación de desvío. En este momento de la perícopa, van a verificar públicamente la posible desviación de Jesús, que está rompiendo con los valores del centro de poder presentes en la casa (*oikos*).

Recordemos, por otra parte, el sentido positivo de la vergüenza en este contexto social. Como el honor es el valor propio reconocido por los demás, la sensibilidad hacia la percepción ajena es un deber del individuo. Implica la aceptación y el respeto de las reglas de la interacción social, es decir, es un dejarse moldear semejante al del poder pastoral. Por ello, quien no tiene vergüenza tampoco tiene honor: vive fuera de las fronteras sociales establecidas y no recibe las cortesías sociales normales.

El avergonzado queda excluido del juego social del honor y se ve forzado a reconocer su propia pérdida de prestigio. Cuando los familiares de Jesús dicen que él está “fuera de sí”, quieren decir que Jesús ha perdido toda vergüenza, se ha desviado y ha mancillado el honor familiar.

Hay que destacar que el honor colectivo común, sobre todo el de la familia, depende siempre de un status de género, es decir, de la adscripción a una conducta concreta y diferenciada para los hombres y las mujeres. Un hombre debía comportarse con valor, con agresividad, con autoridad, en una perpetua búsqueda de prestigio y defensa del honor familiar. El desvío deshonroso de la actividad pública cotidiana de Jesús pone su masculinidad bajo el cuestionamiento de la muchedumbre y de la propia familia.

Examinemos ahora la acción de los parientes de Jesús: *fueron a hacerse cargo de él*. En este contexto, la familia es una institución patriarcal que tiene autoridad sobre los hijos, en este caso, autoridad de corregir las acciones desviadas de los hijos. ¿Por qué no simplemente desentenderse del hijo deshonroso

que está “fuera de sí”? Por una parte, por el carácter colectivo del honor familiar; por otra, por el peso de los estereotipos en las sociedades patriarcales mediterráneas del siglo I. La identidad personal (las singularidades del individuo) se sometía a categorías sociales de tipo general, como lugares de origen, residencia, familia, género, edad y rango de los otros grupos a los que pudieran pertenecer.

Estas coordenadas eran toda la información que otros grupos sociales necesitaban para clasificar a los individuos⁵⁰. De ahí que fuera obligación de la familia contener y corregir la acción deshonrosa de Jesús.

En este segmento, por tanto, hemos visto cómo se despliega la familia patriarcal del siglo I en un momento de crisis, en la que su honor corre peligro por la

50 Malina, ídem, 319.

conducta desvergonzada de Jesús. Él está rompiendo su compromiso con el honor familiar y el status basado en el género que le exige la masculinidad. Como señala Mercedes Navarro, ambos versículos nos muestran la estrategia de la familia para salvaguardar su honor amenazado.

Los escribas bajan de Jerusalén para acusar a Jesús de posesión demoníaca y Jesús les responde con su autodefensa (vv. 22-30)

En este segmento, vemos la reacción de los escribas, desde el centro de poder, a la actitud anormal (*queer*, en nuestra relectura) de Jesús. Lanzan contra Jesús la acusación de la posesión demoníaca. Recordemos el peso de los estereotipos en la sociedad judía para comprender el daño que una acusación semejante podía infligir a la reputación de un individuo. Malina señala que la

acusación de brujería (en este caso, participar del poder de Belcebú) revestía aún mayor seriedad.

Se trata de una expresión religiosa para condenar el abandono de los roles de género patriarcales, o, dicho en positivo, la adopción de una actitud rara, torcida, *queer*. Por otra parte, como señala Mercedes Navarro, la estrategia de los escribas es volver el poder de Jesús contra sí mismo. Si Jesús puede expulsar espíritus inmundos, sostienen ellos, es porque está en colusión con Belcebú, príncipe de los demonios.

Desde la verdad emanada de la autoridad religiosa judía, en línea con los valores del centro de poder, la praxis *queer* de Jesús se califica como errónea y blasfema. Foucault señalaba que el poder pastoral delimita las posibilidades de acción de sujetos libres, es decir, permite algún margen de resistencia a sus directrices. Por ahí se coló Jesús.

Rechazó el control judío con un mensaje y una praxis de liberación, que parecen desafiar las tradiciones veterotestamentarias (la curación en sábado) y las restricciones sociales honorables (su compañía de gente profana, impura, pecadora).

Veamos ahora la respuesta de Jesús según la propuesta de Malina:

1. vv. 23-25: Jesús rechaza la acusación, declarándose el enemigo de Satanás.
2. v. 27: Jesús niega haber dañado. Antes bien, ha curado a un hombre de la opresión de los demonios.
3. v. 28: Jesús niega haber producido víctimas. Su acción solo perjudica a Satanás.
4. v. 29. Jesús condena a quienes lo condenan, cuya ceguera los lleva a alinearse con el mal.

Hay una correspondencia con el contexto anterior. En los vv. 24-25, Jesús establece una analogía entre persona, reino y casa (*oikos*, por lo tanto casa en el sentido de institución familiar y en el sentido mayor del pueblo de Israel, cuyas tradiciones Jesús ha roto). En el v. 29, Jesús devuelve la acusación. Blasfemos son sus condenadores, y blasfemos contra el Espíritu Santo, la fuente de donde brota la energía y la vida de Jesús. Malinterpretan la realidad a tan alto grado que identifican al Espíritu Santo con Belcebú, con un espíritu inmundo (v. 30). La óptica errada es, entonces, la de los escribas.

En estos segmentos hemos conocido la perspectiva del centro de poder: la familia y la muchedumbre dicen que Jesús “está fuera de sí”; los escribas lo acusan de posesión demoníaca, y aún después de la defensa de Jesús, insisten en que tiene un “espíritu

impuro”. Esta estructura narrativa nos prepara para un contraste entre la autoridad patriarcal y la autoridad divina de Jesús.

La familia llega donde Jesús, intenta conseguir sus propósitos y Jesús responde constituyendo una familia alternativa (vv. 31-35)

Este último segmento de la perícopa se estructura en torno a la pregunta de Jesús: “¿Quién es mi madre y mis hermanos?” (v. 33). La respuesta va encauzada en torno a la familia subrogada de la que hablamos en el capítulo anterior. Baste recordar que se trata de un grupo de parentesco ficticio que provee de redes vitales a quienes han perdido vínculo con su familia. Era una familia *anormal* bajo todas las categorías sociales de importancia: nacimiento, estatus, poder, etc. Quien adoptaba voluntariamente una familia subrogada, se desvinculaba

al mismo tiempo de su familia de origen, junto al estatus y al estilo de vida propios de ésta. Esta podía ser también una ruptura con el centro de poder, contra la institución patriarcal que dominaba la sociedad. En otras palabras, la familia subrogada era una familia *queer*, una comunidad en marginalidad que critica las relaciones sociales establecidas y formula una alternativa propia. ¿Quién es, entonces, la madre y los hermanos de Jesús? Son quienes hacen la voluntad de Dios.

Esta pregunta de Jesús ocupa el centro de este segmento. En este punto de inflexión, él rompe con la familia patriarcal de una sociedad disciplinaria y adopta una nueva familia subrogada, *queer* y marginal. Por ello, también, la familia de Jesús interviene dos veces en este segmento.

En primer lugar, en el v. 31. La madre aparece como la persona autorizada para contener a su hijo “fuera de sí”, algo comprensible desde los roles de género: la vergüenza tenía un valor femenino, y por lo tanto la madre es más sensible a las actitudes deshonorosas. Pero también la acompañan los hermanos, sus otros hijos, que van en colectivo a salvaguardar el honor familiar. Deben atrapar a ese desviado antes de que termine de dilapidar la reputación de la familia.

En segundo lugar, en los vv. 34-35, opera una transformación en los personajes de la madre y los hermanos. Después de la pregunta del versículo anterior (v. 33), Jesús identifica a su madre y a sus hermanos entre su nueva familia subrogada de seguidores fieles de Dios. Por una parte, hay una crítica marginal de la familia patriarcal y de las formas de organización del

poder pastoral judío. En este espacio alternativo, en esta familia *queer*, parecen diluirse también los rígidos roles de género. No se espera que la madre y los hermanos de Jesús sigan conductas diferenciadas: cualquiera que cumpla la voluntad de Dios puede ser su madre y sus hermanos.

En consecuencia, queda claro que, en medio de la sociedad y cultura del siglo I, Jesús de Nazaret es acusado de desviado por la familia patriarcal y los escribas. Sin embargo, él propone otros valores y principios fundamentales que le permiten ver al Otro como parte de la familia, aunque ese Otro sea también estereotipado o condenado por la cultura dominante. Madre y hermanos de Jesús son todos quienes construyen otros mundos, otros órdenes más cercanos a la voluntad de Dios.

Aplicación pastoral: una lectura situada desde la experiencia del Ministerio de Diversidad Sexual de la Iglesia Episcopal de El Salvador

“Cuando se entra en el texto bíblico desde la vida, se explora su reserva-de-sentido, y se vuelve a la propia situación con la palabra-mensaje, se produce lo que se llama el ‘círculo hermenéutico’. De hecho, toda lectura de la Biblia realizada en un contexto concreto, con una percepción clara de la realidad vivida, ya es hermenéutica en el mejor sentido del término, aunque se “estudie” el texto con la ayuda de los métodos histórico-críticos. En efecto, ya hay un “lente” que dirige

la mirada hacia una profundidad a veces desconocida por otros accesos.”⁵¹

Severino Croatto

La Iglesia Episcopal Anglicana de El Salvador (IAES) tiene una Pastoral Especializada de Inclusión. Se trata de un conjunto de seis ministerios que trabajan con y para personas excluidas y vulneradas por una sociedad tradicionalista y por visiones religiosas conservadoras: Diversidad Sexual, Personas Afectadas Directa o Indirectamente por el VIH, Jóvenes en Riesgo por la Violencia Social, Personas con Discapacidad, Personas Privadas de Libertad, Personas Adultas Mayores. Actualmente, opera desde el centro Santa Marta de la IAES.

51 Severino Croatto, *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos* (Centro Bíblico Verbo Divino, 2002): 29.

Particularmente, el Ministerio de Diversidad Sexual nació como una iniciativa de miembros laicos, en su mayoría gays, de la congregación de San Juan Evangelista, de San Salvador, en noviembre de 2009. Estos miembros se integraron de manera paulatina a la congregación desde septiembre de 2007, y de inmediato se sumaron al esfuerzo del Ministerio de Jóvenes. Pronto se caracterizaron por su dinamismo y compromiso con la vida de la Iglesia. Desde entonces participan en la Junta Directiva de la congregación, en el Comité Diocesano de Jóvenes y en los Cursillos de Cristiandad, entre otros. Además, fundan un equipo de apoyo a diferentes congregaciones, ofreciendo sus talentos y poniéndolos al servicio de las necesidades identificadas.

Eventualmente, surgió en este grupo la iniciativa, estimulada y apoyada por el obispo Martín Barahona, de formalizar un Ministerio de Personas

LGBTIQ (lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, intersexuales y *queer*). La propuesta fue estudiada con detenimiento y despertó algunas reacciones iniciales de temor. Se hizo realidad como el Ministerio de Diversidad Sexual de la IAES. En el contexto de su trabajo pastoral, leímos el texto de Mc 3, 20-35.

Un miembro del ministerio identificó la actitud de Jesús con la actitud de muchas personas de la comunidad LGBTIQ: acoger, amar, solidarizarse, comprender y no juzgar a la otra persona; sobre todo, entenderla desde el sufrimiento que han atravesado al salir del “clóset” con su familia. La comunidad sexodiversa se convierte, en muchos casos, en una familia subrogada, de acogida, para la persona. Esta familia inclusiva, que rechaza la discriminación y practica el amor y la solidaridad, vive lo que Jesús dice: cumplir la voluntad de Dios.

En la lectura colectiva, Jesús, acusado de loco y buscado por su familia para corregir su desviación, se convirtió en un reflejo de las vivencias de muchas personas que le expresaron sus identidades sexuales a sus familias. Les llamaron enfermos, locos, personas con problemas mentales. Algunos incluso fueron expulsados de sus familias. Y es aquí, justamente, donde aparece la nueva familia. Vivir el evangelio en clave *queer* es hacer una crítica a las instituciones patriarcales: familias, escuelas e iglesias, que muchas veces persiguen una agenda impuesta desde el poder para controlar la vida. La sociedad patriarcal juzga, critica, criminaliza y asesina a miembros de esta comunidad. Para ello echa mano de principios y valores heteronormativos. Incluso se utiliza la Biblia para legitimar el sistema patriarcal hegemónico.

Como vimos anteriormente, la Biblia ha sido un instrumento de opresión para la comunidad LGBTIQ: por eso es importante construir una hermenéutica desde sus experiencias de liberación y de vida.

En síntesis, Marcos 3, 20-35, es un texto que nos presenta a un Jesús *queer*, desviado del honor que la sociedad le exigía. La familia, como institución fundamental del sistema patriarcal, lo busca para corregir su conducta desviada y la muchedumbre y los escribas, desde el espacio público, cuestionan la honorabilidad y la masculinidad de Jesús. Jesús, no obstante, cuestiona la institución familiar como vehículo de verificación del sistema patriarcal, y señala una familia nueva, alternativa: todo aquel que cumpla la voluntad de Dios.

Conclusiones

Cuando hablamos de una *hermenéutica queer en perspectiva marginal*, debemos comprender que esta supone una crítica a las formas fundamentalistas de lectura de la Biblia que se han construido históricamente en los contextos socio-pastorales. Esta lectura desde el seno del poder ha legitimado los modelos de la sociedad heteropatriarcal, jerárquica, colonial y capitalista. Aún más, ha propuesto una moral y una ideología heteropatriarcal que refuerza un sistema de exclusión, marginación y opresión que opera aún en el presente. Al releer la Biblia desde la realidad de la pobreza y de la marginación, la hermenéutica de la liberación sustrae la Biblia de esta teología de la dominación. Desde este marco, concluimos:

En primer lugar, queremos destacar la importancia de las hermenéuticas contextuales latinoamericanas.

Aunque esta investigación no abordó el contexto pastoral y eclesial de la lectura de la Biblia, es evidente que ésta es aún interpretada desde la perspectiva de la dominación en las Iglesias de la mayoría de denominaciones cristianas, tanto católicas como protestantes y pentecostales. Aún participan en la construcción de sujetos funcionales al proyecto colonial-capitalista.

Desde la misma Europa, de la mano de pensadores como Heidegger y Gadamer, surgieron las herramientas que nos permiten superar esta interpretación, como el giro hermenéutico.

Nos interesa enfatizar que este es un giro de la objetividad a la subjetividad, del significado ya dado en el texto al significado creado por los lectores. En América Latina, este principio fundamental desató una lectura liberadora de la Biblia cuando los pobres, en comunidad, se apropiaron

del texto bíblico y lo interpretaron desde su realidad, desde sus luchas y sus esperanzas. El resultado fue una hermenéutica y una teología que responden, desde los márgenes, a los desafíos del contexto social, político y económico del continente, cuyos sujetos son los y las pobres.

Si los lectores construyen el significado de un texto, entonces no hay encuentros neutrales con el texto. Habrá múltiples lecturas, reconstrucciones, interpretaciones y actualizaciones del mismo texto según sus diferentes lectores y sus coordenadas de vida: su género, su trasfondo cultural, su clase, su etnia, etc.

A las distintas realidades de los sujetos interpretantes responden las hermenéuticas contextuales de América Latina. En ellas brilla con particular fuerza la circularidad hermenéutica: el tránsito que va de la vida a la Biblia y de la Biblia

a la vida, de la noción conceptual de “Dios en sí” a la experiencia percibida de Dios “en y para nosotros”, de la interpretación del texto a la interpretación de la vida a la luz de la Biblia. El resultado es una hermenéutica al servicio de una lucha por la liberación. De ahí la importancia de las preguntas reales que exige Carlos Mesters, preguntas que vienen de las necesidades y los sufrimientos de la vida actual de las comunidades interpretantes. Y es que son luchas por la vida en contextos de muerte, luchas emprendidas por colectivos de mujeres, de campesinos, de personas afrodescendientes, de pueblos originarios, de personas LGBTIQ. Sus lecturas defienden la vida desde una perspectiva liberadora.

En segundo lugar: en nuestro ejercicio de una relectura *queer* en perspectiva marginal, se volvieron

imprescindibles los aportes de Foucault. Comprendimos que el poder disciplina los cuerpos, es decir, que hace sentir su control sobre los individuos a través de tecnologías de disciplina. A través de espacios donde se trenzan el saber y el poder, como los hospitales, las escuelas, las Iglesias y las cárceles, el poder se encarna en la vida cotidiana y construye formas de vivir y habitar el mundo que responden al proyecto capitalista, patriarcal y colonial. En otras palabras, el poder construye sujetos.

En estos espacios de saber-poder se construye además la verdad. Para Foucault, esta no se trata de objetos verdaderos por sí mismos que nuestra percepción, siguiendo algún método, pueda descubrir. Más bien es un producto histórico, válido para un momento determinado, que emerge dentro de una red de prácticas de poder y de instituciones

coactivas. Estos discursos “verdaderos”, que llevan el peso del poder, son utilizados para juzgarnos, condenarnos, clasificarnos, obligarnos a competir, destinarnos a cierta vida o a cierta muerte.

El poder pastoral es un mecanismo clave para construir verdad y conducir a los sujetos a aceptarla. En aras de la salvación de las almas, las Iglesias construyen narrativas teológicas para la dominación sobre los cuerpos y las poblaciones: viven de cierta manera, siguen ciertos roles de género, obedecen a una moral dada.

Desde esta narrativa, se excluyen otras formas de vida, otros mundos, otras subjetividades. Estas desviaciones del sujeto universal, esperado y enseñado, son considerados como seres raros, los que están “fuera de sí”, intrínsecamente perversos y desechables. Vidas *queer*.

Ahí caben todos los cuerpos para los que la hermenéutica colonial no tiene lugar, los marginados, los desechados, los que no caben en la normalidad. Su diferencia se vuelve patología y sólo pueden ser nombrados a través de la humillación y el insulto: los *queer*. Carecen de dignidad humana y de representación teológica.

En tercer lugar, en nuestra relectura, la casa (*oikos*) se revela como una institución patriarcal de poder-saber, que construye una verdad sobre el género y produce sujetos a la medida de esta verdad: hombres autoritarios y honorables, mujeres sumisas y de afinada vergüenza. En Mc 3, 20-35, en el ambiente de la casa, la *oikos* (en su sentido de casa-familia) y la *okhlós*, la muchedumbre, la sociedad judía del siglo I, entran en conflicto por la validación de la masculinidad de Jesús.

La muchedumbre debe preguntarse: ¿se ha desviado Jesús de la conducta honorable, es decir, de los valores del centro de poder, de la *oikos*? Y la familia debe salir a contener a Jesús, el raro, para evitar más deshonras: no más comidas con pecadores, no más quebrantamientos de la ley.

En medio de la perícopa, el control religioso, que asimilamos al poder pastoral, vuelve a imponer sus valores por medio de la descalificación. Los escriban consideran a Jesús un blasfemo y un endemoniado; entre líneas, un *queer* para el poder pastoral.

Jesús, por su parte, posiciona un modelo de comunidad desde la perspectiva de marginalidad. El ingreso a esta familia subrogada era radical: suponía el abandono de la vida previa por otra nueva, fuera del poder pastoral y de la sociedad patriarcal. Por tanto, la familia de

Jesús es una *familia queer*, una comunidad en marginalidad que cuestiona las relaciones sociales de poder y deja presente la interrogante fundamental: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Aquellos que hacen la voluntad de Dios.

En consecuencia, las autoridades de la sociedad mediterránea del siglo I, judías y romanas, familia y muchedumbre y escribas, acusan a Jesús de Nazaret de ser un desviado. Sin embargo, él propone otros valores y principios fundamentales: ver al Otro como parte de la familia, aunque ese Otro sea también humillado o estereotipado por la cultura dominante. ¿Quiénes son mi madre y hermanos? Toda aquella persona que construye otros mundos distintos a este.

Bibliografía

Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, n° 73 (2011): 254.

Rafael Aguirre, Carlos Gil y Carmen Bernabé, *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret* (Verbo Divino, 2009).

Rafael Aguirre, “La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios”, en *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre (Verbo Divino, 2010).

Rafael Aguirre y Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Verbo Divino, 1992).

Xavier Alegre, *Memoria subversiva y esperanza para los pueblos crucificados. Estudios bíblicos desde la opción por los pobres* (Trotta, 2003).

Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. (Bellaterra, 2005).

Marcella Althaus-Reid, “De la teología de la liberación feminista a la Teología Torcida”, en *A graga do mundo transforma Deus: diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI*, eds. Nancy Cardoso, Edla Eggert y André Musskopf (Editora Universitária Metodista, 2006).

Pablo Andiñach. *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* (Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2012), 40.

Carmen Bernabé Ubieta, “El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa”, en *De Jerusalén a Roma: la marginalidad del cristianismo en sus orígenes*, ed. Rafael Aguirre (Verbo Divino, 2021), 21.

Lorenzo Bernini, *Las teorías queer. Una introducción* (Egales, 2018).

Genilma Boehler, *La visibilización de los sujetos invisibles: el método queer para la teología* (Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2013).

Sergio Briglia, *Evangelio según san Marcos. Comentario bíblico latinoamericano* (Verbo Divino, 2007).

- Hugo Cáceres Guinet, *Jesús, el varón: aproximación bíblica a su masculinidad* (Verbo Divino, 2011), 59.
- Warren Carter, *El Imperio romano y el Nuevo Testamento* (Verbo Divino, 2011): 16-17.
- Corina Combet-Galland, *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología* (Desclée de Brouwer, 2008).
- Hugo Córdova Quero, “Pervetir las escrituras sagradas: contribuciones hacia una hermenéutica queer”, *Coisas do Gênero*, n° 1 (2019).
- Susannah Cornwall, “Perspectivas teológicas constructivistas. ¿Qué es la teología queer?”, *Concilium*, n° 383 (2019).
- Jorge Costadoat, “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación,” *Teología Y Vida XLVI* (2005): 58.
- Jorge Costadoat, “Hermenéutica bíblica de la teología latinoamericana de la liberación”, *Revista Latinoamericana de Teología*, n° 107 (2019).

Severino Croatto, *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos* (Centro Bíblico Verbo Divino, 2002).

Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica* (Lumen, 1994).

Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I: Introducción a la historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983).

Camille Focant, *Marcos: cinco claves de lectura* (Cuadernos Bíblicos, Verbo Divino, 2018).

Michel Foucault, *Las redes del poder* (Almagesto, 1990).

Michel Foucault, *Microfísica del poder* (La Piqueta, 1992).

Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)* (FCE, 2006).

Alberto Fragio, "Blumenberg y Foucault: el análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política", *Universitas Philosophica*, n° 60 (2013).

Gabriela González Ortuño, “Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría *queer* en América Latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica”, *De raíz diversa. Revista especializada en estudios latinoamericanos*, n° 5 (2016).

Gilberto Gorgulho. “Hermenéutica bíblica,” en *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (San Salvador: Editorial UCA, 3.ª reimpresión, 2008): 171.

Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios* (Sígueme, 2012).

Silvia Regina de Lima Silva, “Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies. Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña.”, *RIBLA*, n.º 19 (1995): 38-39.

Bruce Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Verbo Divino, 1995), 55.

Bruce Malina y Richard Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura*

mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales (Verbo Divino, 1996), 352.

Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (Sal Terrae, 2000).

Gustavo Melera, *Los dispositivos de sexualidad en el semiocapitalismo. Primeras aproximaciones*. I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología (Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, 2009).

Leonel Miranda Miranda, *Apuntes generales sobre la exégesis bíblica en la Gran Iglesia* (SEBILA, 2022).

Esther Miquel, *Qué se sabe de... el Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Verbo Divino, 2012), 122-123.

André Musskopf, "Biblia, sanación y homosexualidad. Hombres sean sumisos a su propio marido. De la misma manera, mujeres sean sumisas a sus esposas. ¡Es tiempo de sanación!", *RIBLA*, n.º 49 (2004).

André Musskopf, "Tan queer como sea

posible”, *Concilium*, n° 383 (2019).

Mercedes Navarro, “Tendencias actuales de la exégesis bíblica”, *Sal Terrae*, n° 82 (1994).

Mercedes Navarro, *Marcos* (Verbo Divino, 2006).

Francisco Orofino y Carlos Mesters, “Sobre la lectura popular de la Biblia,” *Revista Pasos*, n.º 130 (mar.–abr. 2007): 17.

Xavier Pikaza, *Evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús* (Verbo Divino, 2012).

Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento* (Trotta, 2006).

Armand Puig, “Definición y desafíos de una hermenéutica bíblica latinoamericana”, *Teología y Vida*, n° 59 (2018).

Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*, (CLACSO, 2014).

Humberto Ramos Salazar, “Biblia y cultura”, *RIBLA*, n° 26 (1997).

George Reyes, “El giro hermenéutico contemporáneo: lectura de tendencias,” *Teología y Cultura*, año 3, vol. 5 (julio 2006), 1-13, https://teologiaycultura.ucel.edu.ar/wp-content/uploads/2020/10/reyes_giro_hermeneutico.pdf

Pablo Richard, “Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas de América Latina”, *RIBLA*, n° 26 (1997).

Pablo Richard, “Lectura popular de la Biblia en América Latina: Hermenéutica de la liberación”, *RIBLA*, n° 1 (1988).

Pablo Richard, *La Biblia en las manos del pueblo. Por una lectura popular y comunitaria de la Biblia* (Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2004).

Violeta Rocha, “Lectura popular de la Biblia. Reflexiones críticas desde la academia”, *Aportes Bíblicos*, n° 11 (2010).

Javier Sáez, “El contexto sociopolítico del surgimiento de la teoría queer. De la

crisis del SIDA a Foucault”, en *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, ed. David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (Egales, 2003).

José Manuel Sánchez Caro,
 “Hermenéutica bíblica y teológica.
 Reflexiones metodológicas”, *Scripta
 Theologica*, n° 29 (1997).

Luis Alonso Schökel, *Apuntes de
 hermenéutica* (Trotta, 1992).

Elizabeth Schüssler-Fiorenza, *Los
 caminos de la sabiduría. Una
 introducción a la interpretación
 feminista de la Biblia*. (Sal Terrae,
 2001).

Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre
 las justas causas de la guerra contra
 los indios* (Ciudad de México: FCE,
 1996), 101.

Antonio Serrano González, “Poder legal y
 poder pastoral”, *Droit et Societé*, n.º 11-
 12 (1989): 202.

Ángela Sierra González, «Una
 aproximación a la teoría queer. El

debate de la libertad y la ciudadanía», *Cuadernos del Ateneo*, n.º 26 (2008): 33.

Jean Louis Ska, *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico* (Verbo Divino, 2003).

Jean Louis Ska, *Compendio de Antiguo Testamento: Introducción, temas y lecturas* (Verbo Divino, 2017).

Elsa Tamez, *La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe* (San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2006).

Elsa Tamez, "Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva". En *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, vol. 3: *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. (Trotta, 2012).

Elsa Tamez, "Del pluriculturalismo a la traducción bíblica", *El Hablador*, n.º 16 (2009).

Consuelo Vélez, "Biblia y feminismo. Caminos trazados por la hermenéutica bíblica feminista", *Theologica Xaveriana*, n.º 144 (2002).

Gerald West, “Estudio contextual de la Biblia”, *Aportes Bíblicos*, n° 26 (2018).

Max Zerwick, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento* (Verbo Divino, 2008).



