

ISBN-13: 978-987-27772-2-5

Título: Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas

Editorial: Investigaciones en Artes Escénicas y Performáticas

Edición: 1a Ed.

Fecha publicación: 8/2012



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/).

Curar y levantar los cuerpos femeninos Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista¹

Ángela María Sierra González*

Olga Consuelo Vélez Caro

RESUMEN

A partir de la hermenéutica crítica feminista, este artículo ofrece una nueva lectura de los textos bíblicos de la hemorroísa y la mujer encorvada, en los que se descubre el papel mediador de sanación que tienen las mujeres en esos relatos, recuperando el protagonismo femenino y favoreciendo una experiencia eclesial más incluyente. Ofrece además una visión integradora de la corporeidad y una lectura creyente de la dialéctica enfermedad-curación, teniendo como base la experiencia de Dios y la dimensión comunitaria de un grupo de mujeres en situación de desplazamiento, donde la fe es un agente dinamizador de esperanza y liberación.

Palabras clave:

Hermenéutica feminista, cuerpo, curación, experiencia de Dios, comunidad.

INTRODUCCIÓN

Este artículo recoge los resultados de la investigación realizada con un grupo de mujeres² a las que se les pidió comentar de manera espontánea³ dos textos bíblicos [la

(*) Ángela María Sierra González, Magistra en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana, 2005, profesora asistente de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, perteneciente al grupo de investigación *Teología y género* de la misma universidad, correo electrónico: angela.sierra@javeriana.edu.co.

Olga Consuelo Vélez Caro, Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, 1999, profesora titular de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, perteneciente al grupo de investigación *Teología y Género* de la misma universidad, correo electrónico: ocvelez@javeriana.edu.co.

Es necesario destacar la colaboración de la estudiante de posgrado Marcela Soto y de la estudiante de pregrado Sandra Hurtado de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana con quienes se mantuvo un seminario semanal sobre la temática aquí tratada y quienes colaboraron con algunas entrevistas y la elaboración conceptual de las categorías de análisis – curación, comunidad y experiencia de Dios-. Así mismo la de los egresados Verónica Naranjo y Jonathan Andrés Rúa y una estudiante de pregrado Isabel Cristina Marín, todos ellos de la Fundación Universitaria Luis Amigó de Medellín, quienes realizaron el cuestionario y los talleres de reflexión con el grupo de mujeres de Medellín. Con ellos sostuvimos también dos encuentros virtuales para reflexionar sobre la hermenéutica crítica feminista y nos mantuvimos en constante comunicación vía correo electrónico.

¹ Artículo resultado de la investigación “Curar y levantar los cuerpos femeninos” financiada por la Vicerrectoría Académica de la Pontificia Universidad Javeriana según ID PRY 003703.

hemorroísa (Mc 5,24b-34) y la mujer encorvada (Lc 13,10-17)], previa explicación de los mismos desde la hermenéutica crítica feminista⁴. Para llevarlo a cabo, se formularon cinco categorías [cuerpo, enfermedad, curación, comunidad, experiencia de Dios] a partir de las cuales se elaboraron los instrumentos para esta indagación.

En la primera parte de la ponencia se presenta el marco teórico que guió este trabajo, es decir, la hermenéutica crítica feminista. En la segunda, se trabajan los dos textos bíblicos escogidos, señalando las categorías de análisis que guiaron la investigación y por último, se señalan los elementos liberadores que nos parece se pueden rescatar del trabajo realizado con las mujeres en situación de desplazamiento⁵.

Se espera con esta investigación contribuir al desarrollo de una reflexión teológica que parte de la experiencia de Dios en la vida concreta de las mujeres con la intención de que dicha reflexión se haga más significativa y pertinente para ellas. La palabra de Dios, sin duda, es “viva y eficaz” (Hb 4,12) pero necesita ser interpretada desde las preguntas adecuadas para que sus respuestas lleguen a la vida, mantengan la esperanza y realicen el potencial liberador que ella contiene.

1. HERMENÉUTICA CRÍTICA FEMINISTA

La Sagrada Escritura constituye el libro sagrado de la tradición cristiana que nos comunica la revelación que el pueblo de Israel y la primera comunidad cristiana captaron en su realidad histórica. Por eso, ella constituye un pilar fundamental de la tarea teológica

² Se trabajó con 15 mujeres distribuidas en tres grupos: 5 en Ciudad Bolívar, 5 en Soacha y 5 en Medellín. Las mujeres de los dos primeros grupos viven en los barrios El Progreso, La isla, El oasis y Caracolí. A este último barrio accedimos a través del programa Vidas Móviles, entidad sin ánimo de lucro que desarrolla proyectos comunitarios a través de los cuales se facilitan herramientas a las mujeres afectadas por diferentes tipos de violencia, permitiendo un adecuado desarrollo humano integral con un enfoque psicosocial. El tercer grupo se sitúa en Bello Antioquia y se accedió a ellas gracias a la Fundación Solidaridad y Compromiso. Lo que caracteriza a estas 15 mujeres es la difícil condición socio-económica en que se encuentran, ocasionada por el fenómeno del desplazamiento que han sufrido, lo que hace que sus niveles de educación, salud y vivienda sean precarios. En su mayoría, son mujeres cabeza de hogar, con hijos pequeños y ancianos a su cuidado.

³ Nos referimos a una aproximación al texto por parte de un grupo de mujeres después de escuchar una breve explicación del pasaje bíblico por parte de las facilitadoras del ejercicio.

⁴ Seguimos fundamentalmente los aportes de Schüssler, 2001.

⁵ Por efectos de espacio para la publicación de la ponencia, aquí se presenta una versión sintética del texto definitivo. El artículo completo de la investigación se publicó en la Revista Theologica Xaveriana. Vol.62 N° 173 (7-8). Enero –Junio 2012. Bogotá, Colombia. ISSN 0120-3649. p. 199-229

o, como dice Vaticano II “es el alma de la Teología” (DV 24). Ahora bien, la hermenéutica bíblica pretende captar el significado de dicho texto porque éste no está dado de manera clara y unívoca. Por el contrario como cualquier producción literaria, necesita ser interpretada en su *Sitz im Leben* porque “la situación, el entorno, de un texto es tan importante para su comprensión como la propia formulación. Los textos bíblicos no son una revelación literalmente inspirada ni tampoco unos principios doctrinales, sino formulaciones históricas en el contexto de una comunidad religiosa.” (Schüssler, 1989: 18). Por este motivo todos los estudios que se hagan sobre la vida social de Israel y sobre el cristianismo primitivo, contribuyen decisivamente a entender mejor la palabra divina. Pero no sólo esto. El ser conscientes de que el contexto patriarcal en el que surgió el texto sagrado condiciona su elaboración, valida la pertinencia de la investigación feminista para visibilizar a las mujeres y sus aportaciones –muchas veces silenciadas o rebajadas en su importancia- en una historia humana contada en términos masculinos⁶. No obstante aún existe resistencia para introducir la perspectiva feminista en la hermenéutica bíblica posiblemente porque cuesta modificar la visión androcéntrica de la realidad y de la religión impidiendo, con eso, un interés legítimo por la integridad del saber histórico-bíblico (Schüssler, 1989:21). La hermenéutica feminista no desconoce los modelos de interpretación bíblica avalados por los exégetas pero se propone introducir la perspectiva feminista en la interpretación.

La hermenéutica bíblica feminista tiene diferentes modelos que enfatizan distintos aspectos y/o se han ido desarrollando históricamente⁷. Nos interesa aquí el modelo de la hermenéutica crítica feminista que pretende recuperar la presencia y protagonismo de la mujer en los orígenes cristianos para contrarrestar una cultura según la cual la existencia y la historia masculina es el paradigma de la historia humana y las mujeres son histórica y culturalmente marginales.

La hermenéutica crítica feminista recurre a los métodos críticos que *sospechan* de las interpretaciones textuales objetivas y las reconstrucciones históricas neutras (Schüssler,

⁶ Cfr. “Si los especialistas utilizan análisis filosóficos, sociológicos o psicológicos para construir nuevos modelos interpretativos del desarrollo del cristianismo primitivo, nada debería impedirnos utilizar de manera análoga conceptos heurísticos feministas para reconstruir ese momento de la historia en el que las mujeres ni están escondidas ni se han vuelto invisibles”, (Schüssler, 1989: 19).

⁷ Para una descripción de cada uno de estos modelos, ver (Schüssler, 1989: 36-61)

1989:64-65), buscando explicitar la historia de las mujeres bíblicas con sus sufrimientos y esperanzas para que esa memoria favorezca la solidaridad universal entre todas las mujeres de todos los tiempos. Se fundamenta en el círculo hermenéutico que partiendo del contexto de situación lo ilumina con los textos de tradición para responder al pretexto de liberación de las mujeres.⁸

Para interpretar un texto desde el pretexto de liberación feminista se necesita recuperar, en primer lugar, los *silencios* que tienen los textos sobre la presencia de la mujer en ellos. En segundo lugar, todo texto necesita ser recompuesto en un contexto que haga inteligibles las piezas que lo conforman. Y, finalmente, se necesita hacer un esfuerzo epistemológico para reconocer las perspectivas feministas propuestas en el texto porque no sólo estos han sido interpretados históricamente en ese paradigma sino que en la actualidad la mentalidad patriarcal continua vigente haciendo difícil el reconocimiento de la exigencia ética que el pensamiento feminista conlleva.

La hermenéutica feminista “a diferencia de los métodos exegético-históricos, que suelen ser asunto de especialistas (...) quieren ser accesibles a todo el mundo.” (Schüssler, 2001: 181). Los métodos de la hermenéutica feminista pueden agruparse en cuatro: (1) métodos correctivos de interpretación (2) métodos histórico-reconstructivos (3) Métodos interpretativos imaginativos y métodos de concienciación.⁹

La interpretación crítico feminista está constituida por muchos movimientos y giros [como una danza] mostrando como esta tarea “no se realiza de una vez por todas sino que ha de ser repetida de forma diferente y desde una perspectiva particular según cada situación. Es fascinante, porque cada nueva lectura hace brotar de los textos bíblicos un significado diferente.” (Schüssler, 2001: 221). Siete son los giros hermenéuticos que podemos señalar: (1) Hermenéutica de la experiencia, (2) de la dominación y la ubicación social, (3) de la sospecha, (4) de la evaluación crítica, (5) de la imaginación creativa, (6) de la re-membranza y la reconstrucción (7) y de la acción transformadora por el cambio.¹⁰

2. TEXTOS DE CURACIÓN DE MUJERES

⁸ Para una profundización de estos tres elementos de la razón hermenéutica, Cfr. (Parra, *Textos*, 2003)

⁹ Para una explicación detallada de estos métodos (Schüssler, 2001: 181-218).

¹⁰ Para un estudio detallado de cada uno de estos giros (Schüssler, 2001: 224-245).

Nos acercamos a los textos bíblicos a partir de las cinco categorías antes mencionadas [cuerpo, enfermedad, curación, comunidad, experiencia de Dios].

2.1 Textos bíblicos

a) La hemorroísa (Mc 5, 24b-34 Cfr. Lc 8, 43-48; Mt 9, 20-22)¹¹

Este relato de milagro se podría conocer como el relato de un *prototipo de discípula* por la fe que muestra al acercarse a Jesús. Una fe que se pone en acto para buscar la curación y que no teme actuar de manera contracultural (tocar a un varón) para alcanzar su objetivo. Esta interpolado en el relato de la curación de la hija de Jairo (Mc 5, 22-24.35-43)

El texto comienza señalando al personaje que pide el milagro *una mujer* y su situación *padecía flujo de sangre desde hacía doce años* (v.25). La protagonista es una mujer anónima¹² (al igual que la hija de Jairo) como tantas en la historia que se reconocen por el colectivo *mujeres*. Padece flujo de sangre lo que remite a las prescripciones del Levítico (15,19.25) donde se le declara impura y hace impuro a todo el que le toque. Además, en ese contexto, las enfermedades que suponen exceso de humedad son signo de mayor inestabilidad y porosidad ya que el flujo simboliza la facilidad con que sus fronteras corporales son franqueadas y por consiguiente su falta de autocontrol e irracionalidad manifestada en su conducta emocional y su apetito sexual. La especificación de los *doce años* la vincula también con la hija de Jairo que tiene esa edad. Podría interpretarse como el contraste entre la que no ha empezado a menstruar y la que tiene exceso de menstruación.

Continúa el relato describiendo que la mujer había sufrido mucho con bastantes médicos y había gastado todos sus bienes sin provecho alguno (v. 26). Es interesante notar que la mujer aparece sola –dato inusual en las sociedades mediterráneas antiguas- y a causa de su enfermedad no ha podido ejercer las funciones asignadas naturalmente a las mujeres (ser esposa y madre). Tal vez, por eso, se dice que *ha sufrido mucho* pero no está encerrada en su sufrimiento, ni se cree *en estado de muerte continua* como sería de esperar en su

¹¹ Seguimos fundamentalmente los aportes de (Estévez, 2003: 221-246) y de Navarro, “Amor de sí y género a partir de Mc 12, 28-34”, 133-156. En este apartado, consignaremos la interpretación de algunos versículos más significativos del texto realizados por las autoras antes señaladas. Nuestro interés aquí es sistematizar esos aportes para ponerlos en diálogo con la lectura realizada por las mujeres consultadas. Para el estudio exegético de este texto Cfr. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, 38-47.

¹² A diferencia de Jairo del que se señala que es jefe de la sinagoga y padre. En los apócrifos se le da el nombre de Verónica o Berenice Cfr. Actas de Pilato (o primera parte del Evangelio de Nicodemo) VII. Citado por (Estévez, 2003: 225) (nota 10).

sociedad cuando se enfrentan a enfermedades incurables. Ha buscado remedio y continúa haciéndolo. El sufrimiento para ella no tiene la última palabra y decide actuar de manera *contracultural*, como ya lo anotamos. El haber gastado en médicos muestra que la mujer tiene medios para buscar su curación y los ha empleado en ello. Sin embargo, hasta ahora, ella pone el poder para su curación en otros y les paga para conseguir el remedio.

Pero la figura de Jesús parece cambiar su perspectiva. Al oír hablar de Él decide acercarse por detrás y tocarle el manto (v.27). No es una acción impulsiva. Por el contrario, reflexiona y prepara como va a actuar: *si logro tocar aunque sólo sea sus vestidos, me salvaré* (v.28) y muestra cómo superando los esquemas de su tiempo confía en quien puede darle la salud y pasando por encima de las prohibiciones y superando la estigmatización de impura, decide *tocarlo* convirtiéndose así en agente de salud y viendo en Jesús a un sanador. Se establece una curación en perspectiva relacional donde hay un *yo* que busca la salud y un *tú* que tiene poder para darla. A diferencia de los sanadores de su época que extienden las manos para curar (señal de poder y status) ella es la que extiende la mano para tocar el manto de Jesús. Este es el único pasaje donde es la misma mujer la que procura su salud. Pero la mujer no sólo busca la salud física sino algo más integral *ser salvada*. De alguna manera está entrando en la dinámica del discipulado que se concretará al final del relato cuando ella sea integrada a la nueva familia del reino, en su condición de *hija*. Aquí es interesante ver los verbos en activa y pasiva que se utilizan. Al referirse a *tocar el manto* se refiere a una acción que ella realizará. Pero al expresar lo que espera de su acción *seré salvada* (en pasiva), muestra que está esperando esa salvación de *Otro*, de Dios.

Después de ese gesto se le secó la fuente de sangre y la mujer sintió en su cuerpo que quedaba sanada del mal (v.29). Es interesante la explicitación sobre el hecho de que ella siente en su cuerpo la curación. De esa manera se refuerza el papel de mediadora de salud que ella ejerce en este milagro. Por su parte Jesús se dio cuenta al instante de la fuerza que había salido de Él y preguntó *quién le había tocado los vestidos* (v.30). Es decir, esa experiencia relacional se establece claramente entre la que es mediadora de la salud y el sanador. Los dos reconocen su papel en la escena y hacen posible la salvación que procede de Dios. Los discípulos no entienden de esa dinámica relacional al recriminarle a Jesús que

pregunte quién lo ha tocado cuando se encuentra en medio de una multitud (v. 31). Pero Él sigue mirando a su alrededor (v.32) porque está seguro de lo que ha pasado. Es entonces cuando la mujer se acerca atemorizada y temblorosa, se postra ante Él y le cuenta toda la verdad (v. 33). Su confesión no responde a que quisiera ocultar su situación sino su confianza para establecer la comunicación con Jesús. Por su parte, Él no la increpa para reprenderla sino para ponerla como testimonio. Decir la verdad no tiene connotación moral sino invitación a hacer público lo que ha sucedido en ella. La mujer es la que dice la verdad, o sea, actúa como sujeto y autora de su historia de salvación.

Ahora bien, este testimonio femenino para la comunidad de Marcos no se ha explicitado, tanto como lo hemos hecho aquí, en la tradición eclesial. Menos aún se ha enfatizado el hecho de que Jesús la llame *hija* y le confirma la salvación y la paz que se le ha dado como don (v.34). Con esa actitud, Jesús rompe el sistema de primogenituras propias del patriarcado y muestra con claridad la nueva familia que establece el reinado de Dios. Además su curación la reincorpora a la comunidad pero no simplemente para mantener el lugar perdido (el texto no dice que regrese a su familia de origen) sino como modelo de fe de una comunidad nueva. Allí se incorpora una hija con una fe que le da el poder que provoca la actuación de Jesús mismo.

Jesús le ofrece la paz, como un don dado ya, para el presente de la mujer, porque su fe le ha permitido introducirse en un nuevo itinerario vital de una nueva familia (al llamarla hija) en que la dinámicas de lealtad y confianza que ella representa, son la expresión de un amor que une más allá de los sufrimientos y las persecuciones. La que fue sospechosa de estar al margen de la comunión con Dios se visibiliza integrada en la nueva familia, gracias a la intervención de Dios (verbos en pasiva) y a su propia implicación activa (verbos en activa).

b) La mujer encorvada (Lc 13, 10-17)¹³

La fuerza de este texto la encontramos en el silencio de una mujer enferma que con un gesto corporal hace alabanza desde la fe, haciendo eco en su comunidad a través de

¹³ Para trabajar este texto seguimos fundamentalmente los aportes de (Estévez, 2003: 313-339) y de (Marcano, 2008: 88-120). Para un comentario exegético del texto Cfr. (Fitzmyer, 1987:527-536)

“glorificar a Dios” (v.13). Aunque aparentemente el núcleo del mismo está en la controversia del sábado (v.10), una lectura feminista quiere resaltar en esta ocasión el protagonismo de la mujer, quien desencadena la discusión posterior. “La mayoría de los acercamientos a este milagro se fijan en el papel que desempeña Jesús, ocultando así la significación de la figura femenina.”(Estévez, 2003:313)

Una mujer anónima doblegada desde hace tiempo por el peso de una dolencia se convierte en el símbolo de todas aquellas a quienes las somete no sólo la enfermedad sino otras circunstancias. De ahí la alusión a que su enfermedad pueda estar relacionada con algún espíritu, sin embargo, la mujer no está poseída. Esta mujer debe superar una enfermedad, no un demonio. Sin embargo, esto nos indica que el asunto va más allá del cuerpo, la enfermedad no sólo ataca lo biológico sino también lo emocional y lo espiritual. Pero en este caso, el tiempo [18 años] hace del acontecimiento algo más dramático porque han sido demasiados años de padecimiento a los cuales va hacer alusión Jesús como parte de la respuesta al jefe de la sinagoga (v.16).

Su condición la aislaba del grupo social y su encorvamiento era símbolo de debilidad. Además, le impedía una adecuada comunicación con los demás porque debido a la curvatura de su cuerpo no dejaba ver su rostro y por lo tanto enviaba un mensaje negativo al grupo social: no es de fiar. La falta de palabra de la mujer no es silencio, su cuerpo habla por sí solo. No ha podido mirar al frente y su único referente es el suelo. Sin embargo, es precisamente este cuerpo silenciado el que provoca y desencadena toda la discusión posterior por cuanto, una vez curada, tanto sus palabras como sus gestos son de glorificación (v.13).

Al igual que tantas otras mujeres, ella permanece sin nombre, sin cara y olvidada. Una interpretación crítica para la transformación, precisa no sólo una hermenéutica de la sospecha, una reconstrucción, una evaluación crítica, sino también una hermenéutica de la imaginación creativa, una actualización y una ritualización que pueda dar voz a los sin voz, nombre a los anónimos y recuerdo a los olvidados. (Schüssler, 1989: 273).

Las condiciones de lugar -la sinagoga- y de tiempo -en sábado- (v.10) plantean una situación de discusión. En un contexto comunitario/religioso, donde el gesto de curación

tiene unas implicaciones enormes, se desata un diálogo interesante entre Jesús y el jefe de la sinagoga.

Otro aspecto es la discusión sobre el sábado, una cuestión que parece ser de varones y no de mujeres, según Estévez. Sin embargo, a pesar del día y el lugar, la situación de la mujer estaba marcada por la búsqueda de una comunidad salvadora, no aquella que juzga por las normas sino que salva a las personas, representada en las acciones de Jesús.

Las creencias por parte de la comunidad frente a la enfermedad, resaltan la acción de Jesús. Esta mujer creyente acude a escuchar la enseñanza con la esperanza de encontrar salvación a pesar de la adversidad del contexto -un ambiente propio de varones-, en un día en el cual no era *posible* alguna acción salvadora. Además de estar estigmatizada por su condición de enfermedad, cuya evidencia se manifestaba en encorvamiento y silencio.

Enderezarse y Glorificar impactan en la comunidad en cuanto rompe los paradigmas y las creencias reinantes. La salvación llega para el que lo necesita, en el momento adecuado, dando prioridad a la dignidad. En un contexto sinagogal donde se busca a Dios a través de las Escrituras, esta mujer se hace palabra con su cuerpo y con su voz para evidenciar la presencia del Reino.

De alguna manera la mujer propicia la curación, cuando el texto hace alusión a *estaba allí* (v.11). Su acción es una búsqueda de sanación. Jesús la ve, le habla y le impone las manos, es decir, es una curación integral. Y es así como el silencio y el encorvamiento se convierten en estar erguida y dar Gloria a Dios, una respuesta igualmente integral. Allí es donde se evidencia otro movimiento: la mujer pasa de ser sanada a sanadora, cuando su anuncio se hace alabanza y gloria para otros (v.13).

No sólo se cura el cuerpo, también se curan las relaciones comunitarias y la relación con Dios. Esta es la acción más evidente de Jesús (v.15) y propia del Reino. “Encorvada no podía mirar a los ojos de ningún tú que le saliera al paso, no podía valorar sus acciones y tomar partido ante ellas. Al mirarla los ojos de Jesús le posibilitaron una nueva mirada y por consiguiente una nueva posición en la vida.” (Estévez, 2003: 327)

Es de notar también el tiempo de padecimiento, “llevaba 18 años con ese espíritu, ciertamente, esperar un día más, aparentemente no sería un gran sacrificio pero la urgencia de Jesús es la urgencia de la libertad, de la devolución inmediata de la dignidad, de la

erradicación del mal en el ser humano.”(Marcano, 2008:95).Evidentemente hay una transformación y un reconocimiento como persona que la mujer experimenta y que lo podemos notar también, cuando Jesús alude a *desatar* y *atar* (v.16). El ejemplo que coloca Jesús es bastante fuerte: la ley permite, como excepción, realizar el pequeño trabajo de desatar a sus animales para llevarlos a abreviar en sábado. El motivo es la compasión para con ellos y no dejarles pasar sed. Pero son incapaces de ayudar a la mujer -que es un ser humano y una hermana suya- a ser liberada de sus ataduras. Aunque el jefe de la sinagoga habla en términos de curación en el sentido físico, Jesús va a más allá hablando en términos de liberación, la cual no sólo implica solamente la dimensión física, sino todo el ser. Además de la mirada de Jesús y de sus palabras, la mujer se cura por la imposición de manos. A los animales se atan o se desatan, a las personas se les toca o se les impone las manos. Esto confirma la curación integral. No es suficiente con ser mirada y ser escuchada, es fundamental ser tocada en su cuerpo para que se pueda levantar con dignidad.

Este cuerpo encorvado y silencioso es motivado por la fuerza de la fe para *dar gloria a Dios*, tal y como se anotó con anterioridad (v.13). Este hecho, se convierte en el centro del relato desde una mirada feminista por el protagonismo de la mujer, al convertirse en el eco de la prolongación de aquellos que en la tradición judía han comprendido el plan salvífico y han sido “llamados también a ver como en su carne se hace realidad plena la promesa que desde siempre Dios hizo a Abraham.” (Estévez, 2003:335)

De alguna manera la palabra que glorifica abre un espacio de comprensión para la discusión posterior. La fe supera cualquier limitación de tiempo, en este caso el sábado (v.16) y de lugar, la sinagoga (v.14). Para Jesús lo más importante es que la mujer sea curada y Dios sea glorificado.¹⁴ “Su confesión en público la acredita como una mujer de virtud. Su acción está en imperfecto *glorificaba*, indicando que no es una acción puntual sino una acción en el tiempo. El enderezarse es una acción permanente de alguien agradecido.” (Estévez, 2003:323)

El texto cierra haciendo referencia al Reino de Dios “muchos arguyen que el de Lucas es el evangelio de la liberación porque presenta a Jesús como un profeta que predica

¹⁴ Estévez recuerda la importancia de *dar gloria a Dios* para el evangelio de Lucas, no sólo aparece 8 veces sino que cuatro de ellas alude a milagros tales como el paralítico (5,25), la mujer encorvada (13,13), el ciego de Jericó (18,43), los diez leprosos (17,15.18), (Estévez, 2003: 321)

la buena noticia a los pobres y a los marginados, amigo de las mujeres y como un abogado de la justicia social o de la resistencia no violenta”(Schüssler, 1989: 266) y este es el sentido propio de Reino, éste se gesta en lo pequeño, en la fragilidad de una semilla o en la poquedad de la levadura una razón más para “mirar de nuevo a la mujer encorvada, que fue liberada de su enfermedad y fortalecida para enderezarse (...) signo de coraje y de esperanza para hoy y para el futuro.” (Schüssler, 1989: 273)

3. EL PODER DE CURAR Y LEVANTAR DE LOS TEXTOS BÍBLICOS

Una vez realizada la indagación de estos dos textos bíblicos tanto desde una interpretación feminista como desde la situación vital de un grupo de mujeres -que al igual que las protagonistas de los textos bíblicos sufren enfermedades no sólo físicas sino en su espíritu- podemos llegar a algunas afirmaciones que pueden contribuir, como señalamos al inicio, al desarrollo de una perspectiva feminista que empodere a las mujeres y les ayude a seguir superando su historia de subordinación y sufrimiento que han vivido durante tanto tiempo [como las mujeres de los textos bíblicos] y de tantas otras maneras.

El desconocimiento de estos textos por parte de las mujeres y la invisibilización del protagonismo de las mujeres en la exégesis tradicional, validan la urgencia de una lectura bíblica que recupere las figuras femeninas y su capacidad de ser gestoras y personajes centrales de los hechos bíblicos.

La lectura feminista nos aporta la riqueza de nuevas lecturas de los textos bíblicos que, sin perder los significados ya alcanzados por la exégesis tradicional, los amplían y le devuelven a los personajes de los relatos bíblicos la capacidad de hablar, de actuar, de tener nombre, historia y protagonismo en la historia de la iglesia.

Es importante descubrir que cuando se reflexionan estos textos permitiendo imaginar otros puntos de vista, las mujeres que reflexionan sobre ellos, se identifican con esos personajes bíblicos, reconocen en ellos sus propias situaciones y encuentran palabras de sentido para las situaciones que viven. Esto nos invita a pensar la riqueza de ahondar más en los significados de los textos bíblicos para que la Palabra de Dios continúe siendo palabra viva para los varones y las mujeres de hoy.

Relacionando los datos de la interpretación feminista y de los datos aportados por el cuestionario y los talleres, podemos rescatar los siguientes aspectos que consideramos principios liberadores para las mujeres.

En primer lugar, el cuestionario ha permitido mostrar que las mujeres empiezan a cambiar su concepción de cuerpo y aunque es un porcentaje pequeño el que afirma *soy cuerpo*, comienza a ser significativo que esa manera de expresarse ya sea incorporada en algunas de ellas. De todas maneras es un porcentaje muy alto el que continúa percibiendo el cuerpo como algo que *se tiene*. Un número elevado valora su cuerpo aunque se percibe la diferencia entre las partes que son valoradas y las que no lo son. Por lo tanto, falta un trabajo de valoración de todo el cuerpo. Es interesante que las mujeres puedan asociar emociones a su propio cuerpo. Inclusive en la misma parte del cuerpo se perciben sentimientos contradictorios: tanto el rencor y odio como la alegría y la paz se dan en la zona del pecho, aunque los sentimientos positivos se especifica que se sitúan en el corazón. De aquí podemos inferir que estos relatos de curación de mujeres pueden ayudar a potenciar la conciencia sobre el propio cuerpo en el que no hay partes que merezcan desprecio (mujer con flujo de sangre) o una distorsión del propio cuerpo (mujer encorvada). En otras palabras, estas curaciones permiten fortalecer la identidad de las mujeres, las convoca al protagonismo y las invita a mantener la fortaleza ante las dificultades, buscando solución a sus sufrimientos.

En segundo lugar, los datos sobre la categoría enfermedad permiten mostrar que las enfermedades que padecen las mujeres no son interpretadas por ellas simplemente como procesos fisiológicos, sino que reconocen las causas sociales y psicológicas que influyen en su condición. Al entender los textos bíblicos en su contexto, es importante descubrir los condicionamientos socioculturales que acompañan toda situación humana y a trabajar por una superación integral. Es notoria la prevalencia de enfermedades específicas de las mujeres que son a la vez causa de preocupación pero también de gozo cuando de generar una nueva vida se trata. En este sentido, textos como el de la hemorroísa, pueden tener mucha resonancia en las mujeres, ayudándoles a enfrentar un tema que aún hoy, puede tener cierta connotación de vergüenza y negatividad sobre sus propios cuerpos.

La pregunta sobre las cicatrices permitió ver cómo estas marcas que quedan grabadas en sus cuerpos generan sentimientos que afectan a la propia identidad de las mujeres. Aunque los textos bíblicos no hablan de cicatrices, la mujer encorvada si contrasta frente a una figura exterior que condiciona la relación con el mundo y sólo una superación de tal estereotipo puede devolver seguridad y fortaleza a las mujeres. Las enfermedades, por su parte, generan sentimientos negativos mostrando así la mutua dependencia entre la dimensión física y psicológica de las personas cuando se refieren a enfermedades. En los textos bíblicos podemos descubrir los sentimientos vividos por las mujeres en esas historias.

En tercer lugar, la dimensión social de la enfermedad está claramente expresada en la categoría comunidad. La enfermedad no es un problema personal sino que se inserta en una realidad social que aprueba, desaprueba, acompaña o abandona a las personas que sufren alguna enfermedad. Se percibe también la cosmovisión religiosa que se vive en la experiencia de la enfermedad. Es importante resaltar como cada vez se ve menos a Dios como causante de las enfermedades ya que sólo un porcentaje muy pequeño, 10%, las ve como consecuencia de malas acciones y como una prueba de Dios. En la medida que en los textos bíblicos se explicita la actuación de las mujeres en su curación, se puede favorecer una imagen de Dios menos como castigador o que permite enfermedades sino precisamente como Salvador y Sanador que sabe acompañar y acoger los esfuerzos de los seres humanos por superar sus dificultades.

En cuarto lugar, en la categoría curación, se ve mayor la influencia de la realidad trascendente ya que un 40% se la atribuye a Dios y un 4% a la brujería. No obstante es importante anotar como un mayor porcentaje -60%- ve el origen de la curación en la ciencia médica y la sabiduría popular de los amigos y familiares. Por este motivo, sólo un 10% acude a Dios para buscar remedio a sus necesidades, aunque se dice que un 30% reza pidiendo la salud.

En quinto lugar, y muy relacionada con la anterior categoría, la indagación sobre la experiencia de Dios parece mostrar una cierta contradicción con la manera como las mujeres dijeron obtenían la curación. Al preguntar sobre la experiencia de Dios, la mayoría, 70%, relaciona su enfermedad con Dios, aunque sólo un 25% la ve como un castigo divino.

Además un 100% dice tener una relación más fuerte con Dios después de la curación ya que muchas han acudido a misas de sanación o consideran su curación como un milagro. Esto puede reflejar la diferente cosmovisión que se está viviendo sobre la enfermedad que al mismo tiempo que se reconoce la dimensión trascendente, se tiene mayor conciencia de la realidad médica para el tratamiento de las enfermedades.

Aunque no se indagó sobre los condicionamientos socioeconómicos frente a la realidad enfermedad-curación, el hecho de que no todas las mujeres acudan al médico, puede deberse a causas socio-económicas más que a desprecio por la ciencia médica. De todas maneras, hay conciencia de la necesidad de descanso y de tomarse con más calma las situaciones difíciles para poder curarse. Los sentimientos también son expresión de la curación que se siente y se vive como una liberación y una oportunidad que Dios da para seguir adelante en la vida. La confrontación de las mujeres con sus enfermedades y con textos bíblicos que iluminan su situación, ayudó [a estas mujeres] a pensar en ellas mismas, a darse un tiempo de encuentro con su realidad, a compartir con sus compañeras y a enriquecerse con la Palabra de Dios que es capaz de iluminar su vida, fortalecer su identidad, sentirse llamadas a ganar protagonismo y establecer lazos de sororidad con las otras mujeres con quienes comparten situaciones tan similares.

CONCLUSION

A lo largo de esta investigación nos hemos podido acercar a un grupo de mujeres que sin una cultura bíblica suficiente, ha contribuido con su apreciación sobre estos dos textos y, especialmente, con sus experiencias de vida, a la interpretación feminista de la curación de mujeres en el evangelio. Esta tarea no es reciente y, sin embargo, es incipiente. Aún hace falta mayor divulgación de los resultados y, sobretodo, mayor conciencia de una teología que no puede dejar de lado la visibilización de las mujeres si quiere contribuir a un mundo más inclusivo, donde varones y mujeres tengan el suficiente protagonismo y la mutua colaboración y responsabilidad.

Estos textos nos han mostrado a las mujeres no como sujetos pasivos de la acción divina, sino como auténticas mediadoras de la salvación que Dios ofrece a sus hijos e hijas. Pero también las mujeres que han leído con nosotras estos textos, nos han permitido ver la

palabra de Dios que se hace historia en sus vidas, enfermedades, curaciones y cosmovisiones. Precisamente la fe de las mujeres curadas en el evangelio se constata en la fe de tantas mujeres que son auténticas mediadoras de salvación para ellas y para los suyos en este momento actual. Se constituye en denominador común la lucha de estas mujeres por mantener el hogar pero ante todo por su perseverante y esperanzadora fe en Dios.

BIBLIOGRAFIA

- Estévez, Elisa (2008). *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, Madrid, San Pablo.
- Fitzmyer, Joseph A. (1986). *El evangelio según Lucas*. Tomo III, Capítulos 8,22-18,14. Madrid, Cristiandad. (Título original: *The Gospel according to Luke*, 1986, traducción: Dionisio Minguez).
- Marcano Pino, Ana Mariella (2008). *Elementos bíblicos para el acompañamiento pastoral de la mujer en situación de desplazamiento*, [Recurso electrónico]. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Sin publicar.
- Navarro, Mercedes (2004). “Amor de sí y género a partir de Mc 12, 28-34”. En Azcuy, Virginia, Bedford, Nancy, Caamaño, José y otros. *En la encrucijada del género*, Buenos Aires, Centro de Estudios Salesiano de BA.
- Parra, Alberto (2003). *Textos, contextos, pretextos, Teología fundamental*. Colección Teología hoy No. 44, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- _____(2001). *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Santander, Sal Terrae.
- _____(1992). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Madrid, Trotta.
- Vélez, Consuelo y Sierra Angela (2012). “Curar y Levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista”. *Revista Theologica Xaveriana*. Vol.62 N° 173 (7-8). Enero –Junio: 199-229.