

## LECTURA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE LA BIBLIA Y LECTURA POSTCOLONIAL DE LA BIBLIA: UNA COMPARACIÓN CRÍTICA

Elsa Tamez  
Universidad Bíblica  
Latinoamericana (San José de Costa Rica)  
elsa.tamez@gmail.com

*Resumen:* En este artículo nos proponemos comparar la Lectura Latinoamericana y Caribeña de la Biblia y la Lectura Postcolonial de la Biblia. Para ello comenzamos haciendo un recuento somero de las características de ambas hermenéuticas y seguidamente las comparamos. Como ejemplo presentamos dos análisis de la carta de Pablo a los Filipenses desde las dos ópticas. Los análisis corresponden a los estudios sobre Filipenses desde la perspectiva feminista y postcolonial de Joseph A. Marchal<sup>1</sup>, y desde la perspectiva latinoamericana y feminista de Elsa Tamez<sup>2</sup>. El trabajo comienza con una introducción a la situación actual en cuanto a los acercamientos de ambas lecturas, incluyendo el pensamiento decolonial, es decir, la reacción de pensadores latinoamericanos a la teoría postcolonial. Concluimos con el desafío del pensamiento decolonial a los estudios bíblicos latinoamericanos.

*Palabras clave:* Lectura postcolonial de la Biblia. Lectura latinoamericana de la Biblia. Pensamiento decolonial. Filipenses. Análisis retórico. Análisis socio-histórico. Feminismo.

---

<sup>1</sup> MARCHAL, *Hierarchy*; ID., *The Politics of Heaven*.

<sup>2</sup> TAMEZ, "La carta de Pablo a los Filipenses desde la perspectiva de un prisionero político", *RevBib* 74 (2012) 193-217; TAMEZ *et al.*, *Philippians*.

## Latin American and Caribbean Reading of the Bible and Postcolonial reading of the Bible: A Critical Comparison

*Abstract:* In this article we intend to compare the Latin American and Caribbean reading of the Bible and the Postcolonial reading of the Bible. We started doing a cursory count of characteristics of both hermeneutical approaches and then we compare them. As an example we present two analysis of Paul's letter to the Philippians from the two perspectives. The analysis corresponds to studies on Philippians from the feminist and post-colonial perspective of Joseph A. Marchal, and from the Latin American and feminist perspective of Elsa Tamez. We begin with an introduction to the current situation of the approaches of both readings, including decolonial thought, i.e. the reaction of Latin American scholars to postcolonial theories. We conclude with the challenge of decolonial studies to Latin American biblical studies.

*Keywords:* Postcolonial reading of the Bible. Latin American and Caribbean reading of the Bible. Decolonial thought. Philippians. Rhetorical analysis. Socio-historical analysis. Feminism.

### 1. Introducción

La *Lectura Postcolonial* de la Biblia (LPostB), originada y difundida especialmente en los Estados Unidos por biblistas inmigrantes de los tres continentes del sur (Asia, África y Centro-Sud América<sup>3</sup>) no ha tenido eco en América Latina<sup>4</sup>. La *Lectura Latinoamericana y Caribeña de la Biblia* (LLCB) y la LPostB son dos lecturas que corren paralelas. Eso llama la atención, ya que, desde la “geopolítica del conocimiento”, América Latina y el Caribe son espacios “colonializados” y “subalternizados” como el resto del llamado Tercer Mundo. Las causas pueden ser varias. Una de ellas es que la lectura latinoamericana y liberadora de la Biblia se fue posicionando en el continente desde los años sesenta, época de las dictaduras, a tal punto que quedó como la manera propia del quehacer bíblico, mientras la lectura

---

<sup>3</sup> Las grandes figuras que se destacan son R. S. Sugirtharajah (Sri Lanka), Musa Dube (Botswana), Fernando Segovia (EE.UU., de minorías latinas); serán citados más adelante.

<sup>4</sup> El joven biblista Juan Esteban LONDOÑO ha sido uno de los pocos preocupados en dar a conocer la LPostB en América Latina. Puede verse su artículo “Hermeneúticas postcoloniales” y también el excelente artículo de MENÉNDEZ ANTUÑA, “Relecturas desde el más-acá”, quien busca introducir la lectura postcolonial en el mundo bíblico de habla hispana.

postcolonial se veía como algo que tuvo su origen en Norteamérica. Asimismo, la LLCB sigue la hermenéutica de la teología de la liberación y la opción por los pobres desde la perspectiva económica, étnica, racial y de género. Al utilizar como punto de partida las ciencias sociales, enfatizó más la economía y la política que los estudios culturales. Otra razón probable es que la LLCB en los orígenes, tomó el éxodo como punto fundamental de lucha contra la opresión, sin considerar la violencia del pueblo de Israel en la toma, por orden divino, de una tierra habitada como lo era Canaán. Este hecho es fundamental en la lectura postcolonial. Otra posible causa de esta falta de eco es que la mayoría de los biblistas son personas vinculadas a comunidades de fe, las cuales consideran la Biblia como libro sagrado y esperan encontrar a un Dios o Jesús aliado en sus sufrimientos y luchas; para estas, leer el lado “malvado” de la Biblia, las raíces colonizadoras e imperialistas en la misma Biblia y ver a un Dios opresor es algo difícil de asimilar. Aunque esto ha ido cambiando como veremos más abajo. Por último, el que los estudios postcoloniales y la LPostB se publiquen en inglés es una limitante importante en el movimiento bíblico. Por supuesto que la crítica al imperio y a la globalización económica y cultural siempre estuvo presente en la LLCB, así como la referencia contra la colonización española o portuguesa y la búsqueda de un paradigma intercultural que integre la perspectiva de la negritud<sup>5</sup>. En esto último se emparentan ambas lecturas. Pero no hay duda de que las dos ópticas caminan paralelas.

Por otro lado, con respecto a las *teorías postcoloniales*<sup>6</sup>, sí que ha habido una reacción crítica de teóricos latinoamericanos<sup>7</sup>. Prefieren llamar “colonialidad” a la experiencia de la colonización extendida hasta hoy: aluden a la colonialidad/decolonialidad del saber, colonialidad/decolonialidad del poder. Su reacción plasmada de manera analítica y sistemática<sup>8</sup> ayuda a comprender la disparidad de énfasis en las lecturas latinoamericanas y

---

<sup>5</sup> Véanse, por ej., TAMEZ, “Quetzalcóatl y el Dios cristiano” o también “Biblia y 500 años”; y Mena Mena, “Raíces afroasiáticas en el mundo bíblico”. En estos aportes se problematiza la ambigüedad del texto bíblico, que de hecho también puede ser utilizado para conquistar.

<sup>6</sup> Exponentes clásicos: Edward Said (Palestina, de la diáspora en EE.UU.), Gayatri Chakravorty Spivak (India), Homi Bhabha (India, de la diáspora de EE.UU.), Franz Fanon (Isla francesa, Martinica), y otros.

<sup>7</sup> Entre ellos Walter Mignolo, Enrique Dussel, Santiago Gómez Castro, Aníbal Quijano y otros.

<sup>8</sup> Walter Mignolo es uno de los grandes exponentes, como se puede apreciar, por ej., en *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, Colonization* (1995, tr. cast. 2016); *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (1999, tr. cast. 2002); *The idea of Latin America* (2005, tr. cast. 2007).

postcoloniales. Para ellos, los discursos deben ser analizados desde la “geopolítica del saber”. Los “lugares de enunciación” (*locus enuntiationis*) de los países conquistados son muy diferentes, la experiencia de la conquista de *Abya Yala*<sup>9</sup> ocurrió hace más de 500 años y no fue por ingleses y franceses sino por españoles y portugueses<sup>10</sup>; la experiencia de colonialidad es diferente y muy diversa. Mignolo insiste, pues, en que hay que reconocer que toda crítica es situada, toda perspectiva anti-colonizadora y contra-hegemónica se articula desde los lugares particulares de enunciación<sup>11</sup>. Estos pensadores que rechazan el término “postcolonial” y prefieren hablar del “pensamiento decolonial”, consideran a la colonialidad el lado oscuro de la modernidad<sup>12</sup> iniciada en 1492, con la expansión de occidente y la invasión a estas tierras de centro y Sudamérica. Algunas categorías de este grupo ayudan a entender la diferencia entre estos dos acercamientos hermenéuticos, así como la falta de eco que ha tenido la lectura postcolonial por estos lados del continente.

## **2. Lectura Postcolonial de la Biblia (LPostB) y Lectura Latinoamericana y Caribeña de la Biblia (LLCB): dos modos de leer la Biblia**

### **2.1. Lectura Postcolonial de la Biblia**

La LPostB se da a conocer en los 80as y está emparentada con los estudios culturales<sup>13</sup>. Retoma de las teorías postcoloniales, el hecho de que la colonización y el imperio utilizan el arte y la literatura para imponer su cosmovisión, su saber y sus valores en los pueblos colonizados y subalternos; los biblistas postcoloniales aplican ese mismo criterio para leer los textos bíblicos desde esa óptica. Los biblistas como R. S. Sugirtharajah (Sri Lanka), Fernando Segovia (migrante cubano en EE.UU.) y Musa Dube

---

<sup>9</sup> Término empleado por la Teología India de América Latina. Significa “tierra madura”. El grupo decolonial no utiliza este término.

<sup>10</sup> DÜSSEL afirma que a partir de ese momento comienza la nueva Edad, que es la modernidad, la cual, junto con la cristiandad, se representan como “cultura humana” universal. “Descolonización epistémica”, 196.

<sup>11</sup> MIGNOLO, *The Darker Side*, 21.

<sup>12</sup> ID., “El lado más oscuro”, 167.

<sup>13</sup> SEGOVIA, *Decolonizing*, 103-105.

(Bostwana, África) son buenos exponentes de esta lectura<sup>14</sup>. Representan tres regiones colonizadas por tres imperios: inglés, español/portugués y francés/inglés respectivamente.

El uso del término “postcolonial” fue introducido en el ámbito bíblico por Sugirtharajah, quien lo toma, a su vez, de las teorías postcoloniales originadas por Edward Said, Homi Bhabah y Franz Fanon, entre otros. Esta designación ha sufrido críticas a raíz de su ambigüedad; ya que generalmente al prefijo “post” se le ve desde un ángulo cronológico: como si la experiencia colonial no existiera más en las regiones colonizadas. Sin embargo, es claro que quienes utilizan el término en el campo bíblico son conscientes y aclaran lo que para ellos significa: para Sugirtharajah es “un discurso de resistencia que escribe y trabaja *contra* las suposiciones, representaciones e ideologías coloniales”<sup>15</sup>.

Para Dube la LPostB incluye “la historia moderna del colonialismo, comenzando con el proceso de colonización, pasando por las luchas por la independencia, el logro de la independencia y hasta las realidades neocolonialistas contemporáneas”<sup>16</sup>. Retomando al crítico postcolonial Homi Bhabah, migrante de la India en Estados Unidos, Dube afirma que el término va más allá de lo cronológico, asume “el más allá” en el sentido de transformar el presente, representado en las nuevas formas de neocolonialismo de Occidente<sup>17</sup>.

Para Segovia, la LpostB es una reflexión ideológica sobre el discurso y práctica del imperialismo y colonialismo, experimentada hoy como neo-imperialismo y neo-colonialismo en su continuidad<sup>18</sup>. Según Segovia, todas las lecturas contextuales no-occidentales, son al mismo tiempo ejercicios de liberación y descolonización. La teología hecha por hispanos de la diáspora en Estados Unidos es una teología de la liberación y, al mismo tiempo, postcolonial<sup>19</sup>.

Resumiendo, las características fundamentales de la *lectura postcolonial* de acuerdo a los tres autores mencionados son:

No existe un autor o lector universal, imparcial y objetivo. Esto es una construcción. Todo autor, lector, texto, muestra sus particularidades y contextos. El colonialismo y el imperialismo utilizan la literatura y el arte

---

<sup>14</sup> Son varias sus producciones, algunas de ellas: SUGIRTHARAJAH, *Asian Biblical Hermeneutics*; DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation*; SEGOVIA, *Decolonizing Biblical Studies*.

<sup>15</sup> SUGIRTHARAJAH, *Asian Biblical Hermeneutics*, x.

<sup>16</sup> DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation*, 15.

<sup>17</sup> *Ib.*

<sup>18</sup> SEGOVIA, *Decolonizing Biblical Studies*, 121.

<sup>19</sup> *Ib.*, 122.

en beneficio de sus intereses, y hacen lo mismo con la religión. La Biblia no está exenta en tanto texto, por lo tanto, una de las tareas es situar el colonialismo en el centro de la Biblia y sus interpretaciones bíblicas. Ello implica descubrir elementos colonialistas conscientes e inconscientes al interior del texto bíblico. En el análisis postcolonial habría que descubrir la opresión y sus mecanismos, así como poner de manifiesto la representación<sup>20</sup> equivocada de los pueblos y personas colonizados que aparecen en los textos y los efectos que el texto y sus interpretaciones han tenido en los lectores. Con ello se propone promover una sociedad más justa. Esta sería, según Said, la lectura “contrapuntual”, “una especie de ‘retrolectura’ desde la perspectiva del colonizado, con el objeto de mostrar cómo la presencia oculta pero crucial del imperio aparece en los textos canónicos”<sup>21</sup>.

La *lectura feminista postcolonial* surge como reclamo de las mujeres postcolonialistas. Como representante de las teorías está Spivak (India)<sup>22</sup>, y de la lectura y teología postcolonial, Musa Dube (biblista) y Pui-Ian Kwok (teóloga asiática). Ambas lanzaron críticas a sus colegas postcoloniales biblistas sobre la homogenización de sus personajes colonizadores y colonizados. Dube presenta una excelente muestra de este modo de lectura en su libro *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. En esta obra propone cuatro preguntas que debe hacerse en todo análisis de texto que busca subrayar la retórica literaria de los intereses imperiales para justificar la colonización, la toma de tierras y control de sus habitantes desde tierras lejanas<sup>23</sup>.

1. ¿El texto es claro en contra de la política imperialista de su tiempo?
2. ¿El texto invita a viajar a tierras distantes y habitadas? Si lo hace, ¿cómo lo justifica?
3. ¿Cómo el texto construye la diferencia: hay diálogo e interdependencia mutua, o condena y sustitución de todo lo foráneo?
4. ¿El texto emplea representaciones de género para construir relaciones de subordinación y dominación?

---

<sup>20</sup> Las representaciones son imágenes construidas que conllevan intereses ideológicos; no corresponden al mundo real. Cf. COOK, “La feminización del ‘otro’”, 215.

<sup>21</sup> MENÉNDEZ ANTUÑA, “Relecturas desde el más-acá”, 177, en referencia a SAID, *Cultura e imperialismo*, 174.

<sup>22</sup> SPIVAK, de la corriente de estudios subalternos, introduce la problemática feminista en uno de sus escritos más conocidos: “Puede hablar el subalterno”, especialmente 327-341.

<sup>23</sup> DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation*, 57, traducción libre mía.

## 2.2. Lectura Latinoamericana y Caribeña de la Biblia (LLCB)

La LLCB se origina en los años sesenta, en el contexto de las dictaduras, bajo el paraguas de la teología de la liberación. A través del tiempo se le ha llamado de distintas maneras; la más conocida es la lectura popular de la Biblia, entendiendo “popular” en el sentido de pueblo pobre y creyente. Posteriormente en el contexto de persecución de las dictaduras (y en parte también de algunas iglesias) contra la Teología de la Liberación, se le llamó lectura pastoral o lectura comunitaria. Esta estrategia de nomenclatura no contradice el sentido original de la LLCB, sino que refleja más su orientación: es pastoral y también busca ser comunitaria. Entre sus representantes primeros, conocidos a lo largo del continente, están Carlos Mesters, Milton Schwantes, Severino Croato, Pablo Richard, Jorge Pixley. Hoy día son incontables los biblistas de esta línea y la incorporación de una gran cantidad de mujeres<sup>24</sup>.

En cuanto a su metodología, asume la ruptura epistemológica con relación al saber clásico occidental, el cual elabora el discurso a nivel de ideas y lo aplica a situaciones particulares. Contrario a este método, la LLCB –igual que la teología latinoamericana de la liberación– parte de la realidad como espacio de vida donde se experimenta la opresión y los sufrimientos, así como la lucha por superarlos; posteriormente relee los textos bíblicos a la luz de esa realidad; finalmente, responde bíblicamente a los interrogantes que surgen del contexto inicial, buscando la transformación o liberación. Para los análisis bíblicos se introducen las ciencias sociales como herramientas de análisis que ayudan a entender la realidad. Juan Luis Segundo le llamó desde la teología: el círculo hermenéutico<sup>25</sup>. A nivel popular se propagó como ver, juzgar y actuar, y en la academia, como mediación analítica (“ver”), mediación hermenéutica (“juzgar”), mediación praxeológica (“actuar”)<sup>26</sup>. En los años noventa, debido a la politización que reinaba en muchas de las comunidades de base y en la academia, se incluyó un cuarto momento, el de “celebrar”, haciendo alusión a la celebración litúrgica y espiritualidad.

Como en el caso de la LPostB, en la LLCB ha habido una evolución en los planteamientos. El primero de ellos, ocurrido en los años ochenta, fue la ampliación del sujeto “pobre”, que en un principio representaba solamente la opresión por la clase social. El reclamo de nuevos sujetos de creación teológica y hermenéutica bíblica, como mujeres, indígenas, afrodescendien-

<sup>24</sup> Muchos de los autores de la revista *RIBLA* son mujeres. Cf. TAMEZ, “Estudios feministas”, 51-68.

<sup>25</sup> SEGUNDO, *Liberación de la teología*, 11-45.

<sup>26</sup> Véase L. BOFF – C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*.

tes comenzaron a hablar de los y las doble o triplemente oprimidos aludiendo a la transversalidad en la experiencia cotidiana y estructural. Me refiero al racismo, sexismo, a la discriminación que va más allá de la opresión económica. Con los años esta transversalidad fue creciendo, de manera que las hermenéuticas se ampliaron a hermenéuticas campesinas, homosexuales, juveniles y de niños. En otras palabras, la pretendida universalidad del sujeto pobre pasó a la “pluriversidad” del sujeto. Es por eso que es difícil afirmar que hay una lectura latinoamericana de la Biblia, lo acertado es hablar de lecturas latinoamericanas de la Biblia. En todas ellas el método tiene como punto de partida la experiencia vital de opresión o discriminación en los distintos contextos, analiza el texto bíblico interrogando por sentidos que puedan responder a esos interrogantes, y promueve prácticas liberadoras. En el análisis del texto se trabaja el contexto socioeconómico, político, cultural y religioso en que surge el texto; asimismo, el contexto del análisis literario, utilizando la intratextualidad y la intertextualidad; todo ello guiados por la preocupación o pregunta inicial y con una opción deliberada por las personas o pueblos pobres o discriminados. La LLCB es una lectura conscientemente parcializada, que utiliza diversas disciplinas. Se trata de relecturas y recuperaciones o apropiaciones del texto en favor de los oprimidos y discriminados, aprovechando la polisemia de estos y la reserva de sentido.

Otros cambios en sus postulados con el pasar de los años, tienen que ver con la manera como se ha acercado a los textos. En un principio se hacía de manera selectiva y acrítica con respecto al texto. Se analizaban textos cuyo sentido liberador era evidente, y aquellos textos que no eran liberadores eran pasados de largo o, en cierto sentido, maniobrados para obtener alguna respuesta liberadora o de consuelo a la situación del punto de partida. El lado violento del texto o del Dios representado en el texto, no era asumido. Los nuevos sujetos, especialmente las mujeres, echando mano de otras ciencias sociales, como la antropología y las teorías de género, empezaron a leer de manera crítica el texto y a rechazar los textos patriarcales<sup>27</sup>.

Por último, ya entrado el segundo milenio, se comienza a distinguir en el texto bíblico, y no solo en las interpretaciones, el lado colonizador e imperialista, manifestadas en temas bíblicos -como la promesa de la tierra prometida en la toma de Canaán y la elección divina-; o en los personajes bíblicos, como el pueblo de Israel y los héroes dignos de imitar. Lo que antes se criticaba a los imperios que se servían del texto bíblico para sentirse los elegidos y tomar la tierra, ahora se empieza a ver que el mismo texto bíblico lo promueve y no como algo ambiguo en el texto que permite ser

---

<sup>27</sup> Cf. TAMEZ, “Hermenéutica”, 43-65.



manipulado. Parece que ya no fue suficiente el afirmar que la elección no era una responsabilidad o una forma de incluir a otros pueblos con la intención de que al final todos sean beneficiarios de las promesas de Dios. La Lectura crítica de la Biblia, incluyendo la representación que los autores hacen de Jesús es algo muy reciente y solo en la academia. Un ejemplo es el número 78 de RIBLA donde se analiza el poder y la corrupción en la Biblia. Algunos artículos subrayan los textos que denuncian esta prácticas, como los profetas; y otros aluden a los abusos de poder de “héroes bíblicos” como José<sup>28</sup>, Moisés y Aarón<sup>29</sup>, o incluso los discípulos de Jesús<sup>30</sup>.

### 3. Similitudes y diferencias

Después de exponer someramente las dos hermenéuticas podemos ahora ver las similitudes y diferencias. No se trata de comparar con el afán de evidenciar el mejor modo de lectura, sino de observar los aportes de dos acercamientos hermenéuticos que corren paralelos. Comenzamos por las *similitudes*.

Las dos lecturas son modos de acercarse al texto bíblico. Ambas reconocen su parcialidad, rechazando el hecho de que haya una lectura única. Son críticas frente al poder epistemológico de Occidente.

Tanto la LPostB como la LLCB son antiimperialistas, denuncian los mecanismos y buscan una transformación liberadora de la realidad afectada o colonizada.

Las dos hermenéuticas son interdisciplinarias en sus análisis del texto, no se restringen al uso de los métodos histórico-críticos tradicionales, o crítica literaria, sino que usan también las ciencias sociales o estudios culturales para su análisis, incluyendo teorías feministas o de género.

Otra característica que comparten es que presentan diversidad en los acercamientos a los textos. Por esta razón no se puede hablar en singular sino de *lecturas* postcoloniales y *lecturas* latinoamericanas y caribeñas.

Ambas han ido avanzando en sus postulados a través de los años, ampliándose, perfeccionándose y corrigiéndose.

En cuanto a las *diferencias*, varias de ellas son más de énfasis.

El punto de partida de la LLCB es la realidad que los lectores viven desde el punto de vista socio-económico, político, cultural, religioso, étni-

---

<sup>28</sup> CASTILLO, “Conflicto y poder”, 35-50.

<sup>29</sup> ARTUSO, “Relaciones de dominación”, 51-64.

<sup>30</sup> MONROY, “Poder y corrupción”, 113-126.

co, racial y de género, optando por los pobres y/o discriminados. La orientación de la LPostB se concentra en los elementos colonizadores o imperialistas del texto, optando por el o la colonizada.

Las disciplinas preferidas, no exclusivas, de la LLCB son las ciencias sociales, mientras que las de la LPostB son los estudios culturales. La LLCB se orienta por la epistemología del sur, contra hegemónica de las prácticas y saber de occidente, más cercana a las ciencias sociales, política, economía, antropología y teorías de género. La LPostB sigue la epistemología postcolonial, proveniente de los estudios culturales, contra hegemónica del saber y prácticas de occidente.

Mientras que la LPostB analiza el carácter colonialista e imperialista en los textos mismos y no solo la crítica del texto a los imperios, la LLCB se centra más en la crítica del texto al imperio de turno. Solo en tiempos recientes menciona el carácter colonizador e imperial del texto mismo.

La LLCB se mueve dentro de los parámetros eclesiales, tanto a nivel de base como académico. Y aunque muchas veces es rechazada por su tinte político, la mayoría de los biblistas que la practican leen el texto como canon sagrado. Cuenta, por supuesto, con “lectores rebeldes”<sup>31</sup>, en los textos inaceptables. La LPostB, por su parte, surge más en el ámbito secular y la academia, y no se conecta con los movimientos populares o eclesiales.

La LLCB tiene una conexión fuerte con sectores de base por medio de talleres de formación bíblica y en liturgias de comunidades de base o grupos de mujeres y otro tipo. Por eso se habla de movimiento bíblico. La LPostB se da sobre todo en el ámbito de la academia.

La LLCB se escribe en español y portugués, la LPostB se escribe mayoritariamente en inglés.

#### **4. Un ejemplo comparativo, el caso de la carta de Pablo a las comunidades de Filipo**

En esta sección compararemos mi estudio de Filipenses desde la perspectiva latinoamericana y caribeña<sup>32</sup> con el estudio Joseph A. Marchal<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Término del africano MOSALA, quien lee el texto “contrapuntualmente” (“The implications of the Text of Esther”, 171).

<sup>32</sup> Utilizo el análisis que he presentado en mi artículo “La carta de Pablo a los Filipenses desde la perspectiva de un prisionero político” y en mi comentario “Philippians”.

<sup>33</sup> Utilizo su análisis de Filipenses en dos de sus libros: *Hierarchy and The Politics of Heaven*.

#### 4.1. Análisis retórico feminista de Joseph A. Marchal

Marchal ha escrito dos libros en los cuales analiza Filipenses, ambos desde una perspectiva feminista y postcolonial. El primero de ellos es *Hierarchy, Unity ad Imitation. A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians* (2006) En él, Marchal analiza las dinámicas de poder en la carta desde la retórica. Ubica el discurso en el contexto de la antigüedad y desde el contexto retórico de la colonia de Filipos, reevalúa el significado del “imaginario de la amistad” y el “imaginario militar”, que tanto se ha trabajado desde un punto de vista positivo<sup>34</sup>. Su acercamiento postcolonial se centra en los receptores, mayormente mujeres; para ello analiza el papel de las mujeres en Filipos, su participación activa en los cultos y en el movimiento de Jesús en sus orígenes. Asimismo, analiza la retórica de la unidad en los discursos cívicos de la ciudad, y el estatus colonial y militar de Filipos, Después de su análisis cuidadoso de las técnicas argumentativas, de la agrupación clave de las mismas y de cómo van apareciendo y se van tejiendo, llega a la conclusión de que la imaginaria de la amistad y militar no es lo que tradicionalmente se piensa. La amistad era algo restringido a las élites, eran alianzas políticas, sea entre individuos, partidos o ciudades enteras<sup>35</sup>. En el caso del llamado insistente a sus destinatarios filipenses, lo ve como una estrategia retórica del autor de la carta, utilizada para someterlos a la obediencia de su propia visión. En la imaginaria militar se presenta al soldado fiel como una propuesta de obediencia. Todo ejército requiere sumisión, así que Pablo, en el fondo, hace un llamado a la sumisión y obediencia. El himno cristológico (Flp 2,5-11) funcionaría como modelo de sumisión y obediencia. Pablo sería un líder militar, que llama a la obediencia (Flp 1,12), sin protesta (Flp 2,14) incluso en su ausencia (Flp 1,27). El llamado reiterado a la unidad, otro concepto crucial en el estudio de la carta, después de analizarlo en el contexto de la retórica cívica del mundo grecorromano, donde todos trabajan juntos en la ciudad como buenos ciudadanos, y se gozan en la unidad, lo interpreta como un llamado a que unidos y sin conflicto puedan seguirle a él como modelo a imitar, así como a Epafrodito y Timoteo. De hecho, la unidad cívica, relacionado con *homonoia* en el contexto de los discursos de la ciudad, estaba ligada a la obediencia a los líderes de turno. La reiteración del llamado a la unidad supone que los destinatarios –especialmente Evodia y Síntique– difieren del pensamiento de Pablo. De manera que la correspon-

<sup>34</sup> MARCHAL, *Hierarchy*, 24-34.

<sup>35</sup> *Ib.*, 95.

dencia de estos términos en el contexto cívico de la ciudad, como ser buenos ciudadanos unidos, y el rol del militarismo y la amistad, presentes de manera similar en la carta a los filipenses, le lleva a desenmascarar una relación “kiriarcál” entre él y la comunidad de Filipos.

El autor reconoce que su investigación toma un camino bastante diferente al de la mayoría de los biblistas expertos en Pablo, pero cree que su análisis es útil “para propósitos de liberación porque toca el rol de las relaciones de poder en la carta y en la interpretación bíblica”, a través del análisis retórico feminista se practica la toma de conciencia de la retórica “kiriarcál”<sup>36</sup>.

Marchal prefiere no usar la socio-retórica, aquella que combina los hechos con el análisis del discurso, porque según él, “subsume la investigación feminista dentro de la ‘textura ideológica’”<sup>37</sup>.

En su libro *The Politics of Heaven. Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*, Marchal avanza en la misma línea de su análisis anterior. Ahora analiza no solo la retórica (caps. 2 y 3) sino también hace una reconstrucción social (cap. 4). En el análisis retórico analiza el himno cristológico (Flp 2,6-11) y la ciudadanía celestial (Flp 3,18-21). Para evaluar el himno, después de analizar la retórica, contesta las cuatro preguntas que Musa Dube sugiere para un análisis postcolonial de textos<sup>38</sup>. La pregunta primera es ¿El texto es claro en contra de la política imperialista de su tiempo? Para Marchal el Himno no es anti-imperio, como a menudo los biblistas afirman. En el himno es claro que el contraste u oposición no es en contra del imperio como tal, sino contra el César quien se iguala a Dios. Además, ya desde la primera parte del himno se pide a la comunidad seguir el ejemplo de abajamiento de Cristo al nivel de esclavo. En cuanto al universalismo de la segunda parte del himno (que toda rodilla se arrodille y toda cultura y lengua proclame que Cristo es el Señor), Marchal lo interpreta en términos de dominación, pues lo que caracteriza a la divinidad aquí, es el poder de sujeción.

La segunda pregunta sobre si el texto anima a viajar a tierras distantes y habitadas, Marchal contesta que sí, pues es claro en varios versículos cuando habla de la visita a las comunidades; en sus cartas a menudo habla de la misión a los gentiles. La tercera pregunta, ¿Cómo el texto construye la diferencia: hay diálogo e interdependencia mutua, o condena y sustitución de todo lo foráneo? Para Marchal la carta, lejos de animar el diálogo e in-

---

<sup>36</sup> *Ib.*, 208.

<sup>37</sup> *Ib.*

<sup>38</sup> DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation*, 57. Las preguntas mencionadas más arriba, en el apartado 2.1 de este artículo.

terdependencia, regularmente arguye con violencia y de manera opuesta a quienes se le oponen. Para Pablo, la comunidad puede alcanzar la unidad solo por medio de la obediencia y el temor<sup>39</sup>. Con respecto a la última pregunta: ¿El texto emplea representaciones de género para construir relaciones de subordinación y dominación? Sí, contesta Marchal, el himno plantea argumentos jerárquicos y de género. Es posible que los argumentos de obediencia presentes en el himno vayan dirigidos a Evodia y Síntique, Pablo quiere convencerles de que adopten su autoridad y pensamiento imperial; con ello establece relaciones de subordinación y dominación.

En el capítulo 3 Marchal analiza “la retórica de la imitación”. Un llamado reiterativo en la carta. Se vale de la categoría “*mimicry*” o “mimetismo” de Homi Bhabha, categoría que abarca la ambivalencia y la hibrididad<sup>40</sup>. Para Bhabha esta es una de las estrategias más eficaces con relación al conocimiento y poder coloniales. La categoría es compleja, no solo indica, superioridad de parte del colonizador digno de ser imitado por etnias o personas colonizadas, sino que puede conllevar estrategias de resistencia o el deseo del colonizado de ser como el colonizador. Para el caso de Pablo, Marchal se sirve de los aportes de Chow<sup>41</sup>, quien considera el mimetismo la problemática central que atraviesa la representación étnica en un mundo postcolonial. Chow propone tres niveles, el colonizado debe ser como el colonizador, pero será siempre una mala copia. El segundo nivel refiere a la copia siempre compleja que refleja la ambivalencia. El tercer nivel sería un mimetismo coercitivo, en donde se refleja lo propiamente étnico, el estereotipo. Los tres niveles coexisten, pero Pablo le asigna el mimetismo coercitivo: la imitación debe ser a nosotros (Pablo, Timoteo y Epafrodito), no a ellos (los otros: los perros, los ambiciosos, los corruptos). Para fijar el sentido de pertenencia de la comunidad, Pablo quiere que los destinatarios respondan a su llamado de unidad y semejanza a “nosotros”, los modelos varones a imitar: Pablo, Timoteo y Epafrodito. Se trata de una imitación coercitiva y de autoridad jerárquica.

En el cuarto capítulo Marchal analiza la “zona de contacto”<sup>42</sup> en donde residen las mujeres de Filipos. En mente tiene a Evodia y Síntique como dos grandes líderes, misioneras, compañeras de lucha de Pablo. Al analizar

---

<sup>39</sup> *Ib.*, 49.

<sup>40</sup> Cf. BHABHA, *El lugar de la cultura*, 111-119.

<sup>41</sup> MARCHAL, *The Politics of Heaven*, 75-78.

<sup>42</sup> Término acuñado por Marie Louis Pratt para describir el espacio social donde se encuentran las culturas, generalmente en relaciones de dominación y subordinación asimétrica, MARCHAL, *The Politics of Heaven*, 92.

el discurso y los hechos desde la “zona de contacto” (encuentro de colonizador y colonizado) observa la interacción y la diversidad de criterios de los sujetos. De manera que no solo toma en cuenta el punto de vista de Pablo sino el de la comunidad. El llamado a tener un mismo sentir y a la imitación indica que había diferencias. Se busca la sumisión, pero hay resistencia. Para Marchal los nombres de Evodia y Síntique, griegos, posiblemente de esclavas o libertas, juegan un rol ambiguo, pueden ser resistentes contra el imperio, pero también pueden ser vistas como misioneras que viajan como Pablo para propagar el mensaje a los no-judíos, contra cultos indígenas e imperiales. Por eso no habría que idealizar a estas mujeres tampoco.

#### 4.2. Análisis de Filipenses desde una perspectiva latinoamericana y feminista por Elsa Tamez

Mi análisis de Filipenses publicado en mi comentario *Philippians*, y en un artículo publicado en la *Revista Bíblica*, titulado “Filipenses: un documento salido de prisión”, difiere del análisis de Marchal. Pablo no imita al imperio romano ni busca someter a sus destinatarios, la mayoría mujeres. Más bien es anti-imperio, una conclusión propia latinoamericana y cada vez más común en los biblistas norteamericanos. Pablo es alguien que forma parte, como líder, del movimiento del resucitado<sup>43</sup>, el cual proclama relaciones de iguales, incluyendo mujeres, esclavos y libertos. Las destinatarias, --donde se destacan Evodia y Síntique--, participantes activas del movimiento, grandes líderes de la estatura de Pablo, se solidarizan con él en su condición de preso, le envían ayuda económica y a uno de los miembros, Epafrodito, para atenderlo en sus necesidades como prisionero.

El acercamiento hermenéutico es político-ideológico y feminista. Se centra ya no en los destinatarios de la carta, aporte interesante de Marchal, sino en el mismo autor que escribe encadenado desde la prisión. Pablo como un prisionero arrestado por causa del evangelio de Jesucristo, es decir por sus ideas, marca la tónica de toda la carta. Es un prisionero político que sufre la custodia militar, ha sido acusado de *crimi maiestas* o *seditio*<sup>44</sup>, y espera una condena a muerte por parte de los tribunales del imperio romano.

---

<sup>43</sup> Me parece mejor clasificar el período apostólico como “movimiento del resucitado”, pues de esta manera se le da continuidad al movimiento de Jesús en el período de los apóstoles; pero no lo extendiendo al período postapostólico, ya que para ese tiempo se había perdido el carácter de movimiento.

<sup>44</sup> CASSIDY, *Paul in Chains*, 55.

En el momento que escribe la carta prepara su defensa con la ayuda de Timoteo. Debe ser cuidadoso ya que todo documento salido de prisión pasa por la censura<sup>45</sup>. Toda la carta es leída desde las cadenas como lugar teológico que condiciona su escrito y su teología. El himno cristológico es una declaración política contra el César, ya que propone que toda cultura y lengua se arrodille ante el Señor, que es Jesús, léase: no el César<sup>46</sup>.

En una visión de conjunto de la situación retórica, se considera al autor como líder del movimiento del resucitado en el cual participan también las comunidades de Filipos. Tanto las comunidades del movimiento donde está Pablo, como las comunidades de los destinatarios pasan por momentos de persecución, son intimidados (Flp 1,28) y pueden ser arrestados por los romanos (Flp 1,29-30). Se observan tres grupos opositores, uno al interior del movimiento del resucitado (Flp 1,15-17), que posiblemente no está de acuerdo con la radicalidad de Pablo en la proclamación del mensaje; otro grupo es el de los romanos (Flp 1,28; 2,15) y el tercero el de los judaizantes (Flp 3,2). La ciudadanía que promueve el movimiento es diferente a la prestigiosa ciudadanía romana, la llama “celestial” (Flp 3,20), y tiene que ver con un comportamiento como ciudadanos de otro estado, opuesto al romano, radicalmente democrático, preocupado por los más pobres, como los esclavos. El modelo es Jesús, quien no ambiciona el estatus de divinidad (Flp 2,6).

Tamez considera importante que la exégesis tome en cuenta la censura de todo documento salido de prisión. El discurso puede parecer ambiguo o incompleto, con vacíos y ciertos códigos. Por ejemplo, es probable que la falta de mención del nombre del “amigo fiel” (*gnēsie sýzyge*) en Flp 4,3, se deba para proteger a uno de los destinatarios, el cual vive en una colonia romana.

El análisis es más semántico que retórico. Utiliza la intratextualidad para la visión de conjunto, la intertextualidad para iluminar el texto con experiencias de prisión de otros prisioneros por sus ideas<sup>47</sup>, asimismo echa mano de literatura extrabíblica de la antigüedad sobre prisiones. El estudio busca encontrar en cartas de prisioneros, aquellas constantes que reflejen la experiencia física y emocional de quienes padecen las cadenas, y propone

---

<sup>45</sup> STANDHARTINGER, “Aus der Welt,” 157-158.

<sup>46</sup> Esta afirmación no es original mía; como mencionamos arriba, varios estudiosos de la Biblia de la corriente anti-imperio lo han subrayado.

<sup>47</sup> Bonhoefer, Mandela, Frei Betto, Ety Hilesun, Carmiña Navia, secuestrada por la guerrilla, Neila Serrano, encarcelada por pagar a la guerrilla el rescate de su esposo, cosa prohibida por la ley.

una nueva categoría en la clasificación de cartas de la epistolografía romana. Filipenses ya no sería una carta de amistad, como los estudios actuales proponen, sino una carta de prisión. Entre las constantes encontradas de los prisioneros, está el problema de la incertidumbre y el manejo del tiempo, la fortaleza interior, la preocupación permanente por los de afuera, en este caso los miembros del movimiento del resucitado. De allí que sea una carta que enfatice el gozo, no solo como fuerza interior, sino como una estrategia para que las destinatarias no se preocupen por él. Ellas fueron testigos de su encarcelamiento en Filipos, cuando, junto con Silas, fue desnudado, azotado, y encarcelado con cepos en el calabozo (Hch 16,19-24). El llamado reiterativo a la unidad y a tener el mismo sentir, a fortalecerse mutuamente, se entiende a la luz de la militancia en un movimiento contracorriente del evangelio, y que padece hostilidades por parte de los romanos y otros pueblos que siguen sus valores. Por lo tanto, es considerado como fundamental en una situación de hostilidad y persecución.

En cuanto a la visión feminista del comentario, se da preeminencia a las mujeres de la comunidad de Filipos, se considera que la comunidad es compuesta mayormente por mujeres ya que fue fundada por ellas (Lidia y sus compañeras de trabajo, Hch 16,11-15). También se escribe el comentario en femenino rompiendo intencionalmente las reglas gramaticales del castellano que suponen la inclusión de ambos géneros; de manera que la carta se dirige a las destinatarias (incluyendo los destinatarios). Para Tamez, Pablo tiene más en mente a las mujeres, principalmente a sus líderes Evodia y Síntique. En la redacción del comentario se trata de usar un lenguaje no androcéntrico y se reconoce el lenguaje patriarcal y machista del autor de la carta en varias partes del texto. Este lenguaje patriarcal puede leerse en el llamado a que se le imite a Pablo como modelo seguidor de Jesús y en el llamado a la obediencia. La actitud es considerada como una característica común de la cultura patriarcal bíblica y, sobre todo, de los líderes. De manera que, sin negar el lenguaje y actitud machista, la autora cree que, por lo menos en esta carta, las cadenas relativizan su patriarcalismo y machismo y le hace vulnerable.

### **4.3. Evaluación crítica**

Los estudios de Joseph Marchal y Elsa Tamez muestran resultados opuestos. Mientras que Marchal llega a la conclusión de que Pablo no es anti-imperio, sino un autor que emplea las mismas técnicas retóricas de la sociedad grecorromana para imponer relaciones de poder kiarcales a las mu-



jeros de la comunidad de Filipos, siguiendo la misma lógica de la sociedad imperial, Tamez afirma que es un perseguido y encadenado por el imperio por proclamar valores del evangelio, de igualdad y solidaridad. La ciudadanía celestial difiere de la ciudadanía romana. Marchal y Tamez están de acuerdo en que la comunidad de Filipos está compuesta mayormente por mujeres y que Evodia y Síntique posiblemente ocupan los puestos de liderazgo.

Las razones de estas posturas diferentes son varias:

#### 4.3.1. *El lugar de enunciación*

La primera de ellas es la señalada por el grupo latinoamericano del pensamiento decolonial, me refiero al *loci enuntiationis*<sup>48</sup>. Los países colonizados difieren en sus experiencias. Los discursos o enunciaciones son contextualizados. Y no solo en cuanto a la colonización, sino a la experiencia de luchas de protestas siempre presentes. Las experiencias en América Latina y el Caribe, con sus dictaduras, revoluciones, guerrillas y protestas condicionan la lectura dependiendo la forma como las experimentan las personas y grupos.

#### 4.3.2. *Los parámetros eclesiales*

Por otro lado, el hecho de que la LLCB esté enmarcada dentro de parámetros eclesiales conduce a ver primero el lado liberador o consolador del texto, y en segundo lugar el desmantelamiento de textos opresivos; aunque siempre desde una perspectiva que libere a sus lectores. El rechazo a un texto que es obviamente opresor, ya es liberador.

#### 4.3.3. *El procedimiento metodológico*

Marchal opta por un análisis retórico del discurso, mientras que Tamez prefiere un acercamiento socio-histórico. Esta es una característica propia de la LLCB: el acento ocurre entre las prácticas históricas y las prácticas teóricas. Mientras que uno se centra mayormente en el manejo del lenguaje —la retórica—, la otra da mayor importancia a los eventos, un énfasis en las cadenas como lugar teológico. Marchal analiza y conecta entre sí los imaginarios

---

<sup>48</sup> Cf. MIGNOLO, “El lado más oscuro”.

de la amistad, de lo militar, de la imitación; e investiga el llamado a la unidad en la retórica grecorromana; el resultado es visto como herramientas del discurso para el implemento de relaciones de poder kiriarcales.

Tamez no los relaciona, sino que los trata de manera independiente. En cuanto a los sentidos del texto que aluden a la amistad, lo ve como algo real, que se evidencia por la solidaridad de la comunidad con el prisionero Pablo. Además lo ve como algo propio entre los miembros de un movimiento utópico. Esto no quiere decir que no haya elementos patriarcales y machistas. Para Tamez la carta no es de amistad, como ha sido catalogada, sino de prisión, ya que tiene las mismas constantes que otras cartas de prisioneros, de allí que proponga otro género literario en la epistolografía romana: cartas de prisión<sup>49</sup>. En cuanto al imaginario militar es claro, y lo justifica porque se “milita” en un movimiento contracorriente, el cual promueve otros valores más acordes con el evangelio. Tanto Pablo como los miembros de la comunidad de Filipos son activos militantes del movimiento del resucitado. Evodia y Síntique, ellas “combatieron” (*synéthesan*) con Pablo. Tamez observa que el uso puede considerarse como una propuesta de inversión de la figura militar, pues en lugar de usar las armas que usa el ejército romano, se anuncia un estilo de vida diferente; en la *Carta a los Efesios* es claro el significado opuesto de las armas (Ef 6,10-17). El llamado a la unidad y mantenerse firmes es considerado importante en contextos de persecución, para Tamez la reiteración se debe a que sus destinatarios son intimidados (Flp 1,28). El llamado a la imitación y la obediencia, sí suena chocante, especialmente si es dirigido a las mujeres, y aunque eruditos afirman que era una costumbre y algo bien visto el llamado a imitar a los maestros, no deja de sonar patriarcal y machista.

#### 4.3.4. *Perspectivas desde los personajes*

La diferencia también puede influir en las perspectivas desde donde se hace el análisis con relación a los personajes que aparecen en el discurso. Marchal analiza desde la óptica de las destinatarias. Este es un procedimiento interesante, porque intenta dilucidar la reacción de quienes reciben el escrito. Creo que esto facilita ver la actitud patriarcal y machista de Pablo. Tamez prefiere investigar sobre la situación particular del autor como prisionero político en el momento que escribe la carta. Para ella, el hecho de que se enfoque en el sufrimiento y las implicaciones de las cadenas relati-

---

<sup>49</sup> TAMEZ, *Philippians*, 21-22.

viza el lenguaje patriarcal y machista. Creo que el hecho de que Marchal se enfoque en el análisis retórico relativiza los sufrimientos de Pablo.

#### 4.3.5. *Diversidad de lecturas en ambos casos*

Esta diferencia, cabe aclarar, es particular de dos autores. Los une el compromiso con una lectura que rechaza la colonización y el imperialismo, sea al interior de la Biblia o en las interpretaciones. Hay autores postcoloniales que llegan a la misma conclusión que Tamez, por ejemplo, Efraín Agosto, en su artículo-comentario “The Letter to Philipians” en *The Bible and Postcolonialism*<sup>50</sup> resalta un Pablo anti-imperio, y también toma en serio su situación como prisionero. Por otro lado, es posible que haya una lectura latinoamericana que se centre en el lado dominante de Pablo. Es por eso, insistimos, que es importante hablar en plural: lecturas postcoloniales o latinoamericanas.

## 5. Conclusión

El análisis comparativo ha sido muy útil, hay que superar el hecho de que estas lecturas caminen paralelas. Si bien a menudo hay marcadas diferencias, lo cual es bueno, no hay que olvidar que nos une la preocupación por las relaciones de dominación colonizadoras e imperialistas. Entrar en diálogo ayuda al aprendizaje, corrección y estímulo mutuo. La LLCB puede enriquecerse con los aportes de la LPostB, y avanzar profundizando más en los estudios postcoloniales, y sobre todo debe acoger los aportes de los estudiosos de la decolonialidad, los cuales, hasta ahora, no han sido aplicados al texto bíblico mismo, y apenas a nivel superficial desde la experiencia de colonialidad. Sabemos que no se puede aplicar acríticamente un discurso postcolonial universal, por eso, me parece imprescindible replantear la LLCB tomando en cuenta el pensamiento decolonial de los teóricos latinoamericanos. Sería interesante, por ejemplo plantearnos la pregunta de cómo experimentaba Pablo y otros autores bíblicos la colonialidad, producto de una variedad de experiencias de dominación de su pueblo judío bajo varios imperios, empezando con Egipto; y cómo afectaría su proceder tomando en cuenta sus raíces antepasadas de

---

<sup>50</sup> AGOSTO, “The Letter to Philipians”.

un pueblo también colonizador, tanto en Canaán como en el tiempo de David y Salomón.

Con respecto a nuestra experiencia como biblistas latinoamericanos y caribeños, y desde una posición de autocrítica, debemos reconocer que, a pesar de la ruptura epistemológica del quehacer bíblico, en el sentido de partir de la realidad y no de las ideas, los biblistas y sus lugares académicos de estudio, seguimos mirando, consciente o inconscientemente, al centro (Europa y Estados Unidos), como la “fábrica” de la producción de los saberes universales bíblicos, que legitiman, aprueban o no, los saberes de las periferias. Esto no es nuevo y se ha luchado contra ello desde los años sesenta<sup>51</sup>. Sabemos que en los estudios bíblicos –así como en otras disciplinas– persisten los “efectos residuales” del pasado colonial en nosotros como sujetos coloniales. Basta con ver los currículos de nuestros seminarios o universidades.

Conscientes de que escribimos desde la “colonialidad del saber” y la colonialidad del poder”, ya es tiempo de que acojamos el giro epistemológico decolonial en nuestra mirada al texto bíblico, sus interpretaciones, y la forma de la presentación “erudita” de nuestros análisis. Pero queda la pregunta: si como extensión de occidente, formados desde niños en la colonialidad, y con un “logos prestado”<sup>52</sup> para expresarnos, ¿Podremos escribir de otra manera?

## Bibliografía

- AGOSTO, E., “The Letter to Philippians”, en R. S. SUGIRTHARAJAH (ed.), *The Bible and Postcolonialism*, London 2009, 281-293.
- ARTUSO, V., “Relaciones de dominación y violencia en Números 12,1-12 y 16,1-35. Abordaje a partir de los débiles y de los vencidos”, en *RIBLA* 78 (2018) 51-64.
- BHABHA, H. K., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires 2002.
- BOFF, L. – BOFF, C., *Cómo hacer teología de la liberación* (teología y pastoral), Madrid 1985.

---

<sup>51</sup> Esto ya lo habían enfatizado en los años sesenta su crítica al eurocentrismo o desde lo que hoy se populariza como los “estudios subalternos”: Orlando Fals Borda (*Ciencia propia y colonialismo intelectual*, 1968), Aníbal Quijano (*La colonialidad del poder*), Leopoldo Zea (*Filosofía americana como filosofía sin más*.)

<sup>52</sup> Término del filósofo mexicano Leopoldo Zea (ZEA, *Filosofía americana*, 9-25).

- CASSIDY, R. J., *Paul in Chains. Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul*, New York 2001.
- CASTRO-GÓMEZ, S. – GROSFOGUEL, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007.
- CASTILLO, D., “Conflicto y poder en la historia de José, Gn 37,13-26”, en *RIBLA* 78 (2018) 35-50.
- COOK, E., “La feminización del ‘otro’ en Esdras 9-10”, *Vida y Pensamiento* 33,2 y 34,1 (2013) 211-244.
- DUBE, M. W., *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, MI, 2000.
- DÜSSEL, E., 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid 1992.
- , “Descolonización epistemológica de la teología”, *Concilium* 350 (2013) 191-202.
- ITUMELENG, I. J., “The implications of the Text of Esther for African Women’s Struggle of Liberation in South Africa”, en R. S. SUGIRTHARAJAH (ed.), *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll 2006, 168-178.
- LONDOÑO, J. E., “Hermenéuticas postcoloniales”, *Alternativas* 49 (2016).
- MARCHAL, J. A., *Hierarchy, Unity, and Imitation. A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics, in Paul’s Letter to the Philippians*, Atlanta 2006.
- , *The Politics of Heaven. Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*, Minneapolis 2008.
- MENA, Maricel, “Raíces afroasiáticas en el mundo bíblico. Desafíos para la exégesis y la hermenéutica latinoamericana”, *RIBLA* 54 (2006) 17-33.
- MENÉNDEZ ANTUÑA, L., “Re-lecturas desde el ‘más acá’. Introduciendo la óptica postcolonial en el panorama bíblico de lengua hispana”, *Theologica Xaveriana* 61, n. 171 (2011) 169-202.
- MIGNOLO, W., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization*, 1995. Traducción al castellano: *El Lado más oscuro del renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización* [Trad. por Cristóbal Gnecco], Popayán, Colombia, 2016
- , “El lado más oscuro del renacimiento”, *Universitas humanistica* 67 (2009) 165-203.
- MONROY, A., “Poder y corrupción en Hechos de los Apóstoles”, en *RIBLA* 78 (2018) 113-126.
- SAID, E. W., *Cultura e imperialismo*, Barcelona 1996 [or. ingl. 1993].
- SEGOVIA, F., *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins*, New York 2000.

- , ed. (2000). *Interpreting Beyond Borders*, Sheffield 2000.
- SEGUNDO, J. L., *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1974.
- SPIVAK, G. CH., “Puede hablar el subalterno”, *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003) 297-364.
- STANDHARTINGER, A., “Aus der Welt eines Gefangenen: Die Kommunikationsstruktur des Philipperbriefs im Spiegel seiner Abfassungssituation”, *Novum Testamentum* 55 (2013) 140-167.
- TAMEZ, E., “Quetzalcóatl y el Dios cristiano, Alianza y lucha de dioses”, *Pasos* 35 (1991) 8-21.
- , “Biblia y 500 años”, *RIBLA* 16 (1993) 7-22.
- , “La carta de Pablo a los Filipenses desde la perspectiva de un prisionero político”, *RevBib* 74 (2012) 193-217.
- , “Phillipians”, en E. TAMEZ – C. BRIGGS KRITTREDGE *et al.*, *Phillipians, Colossians, Philemon* 51 (Wisdom Commentary Series), Minnesota 2017, 1-121.
- , “Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe”, en E. S. FIORENZA (ed.), *La exégesis feminista del siglo XX*, 20 (La Biblia y las Mujeres), Estella 2015, 51-67.
- , “Hermenéutica Feminista Latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en Sylvia Marcos (ed.), *Religión y Género* (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 03), Madrid 2004, 43-65.
- ZEA, L., *Filosofía americana como filosofía sin más*, Buenos Aires 2005.

[recibido: 10/09/19 – aceptado: 24/10/19]