

RELECTURAS DEL PENSAMIENTO PAULINO Y NUEVAS APROXIMACIONES CONTEXTUALES

María Nely Vásquez Pérez

Facultad de Teología del Norte de España, sede Vitoria-Gasteiz
nelvasper@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0879-5309>

Miguel Ramón Viguri Axpe

Facultad de Teología de la Universidad de Deusto
mrviguri@deusto.es

 <https://orcid.org/0000-0002-0592-9711>

Resumen: Las aportaciones realizadas por el método histórico crítico en los estudios bíblicos durante las últimas décadas han permitido que surjan debates y perspectivas innovadoras. El debate sobre Pablo continúa abierto. Viejas perspectivas vuelven a ser releídas y discutidas desde nuevas ópticas: el debate entre la fe y las obras de la Ley, el misticismo paulino, la soteriología, su relación con el judaísmo, la cristología paulina. Pablo sigue hablando a la mujer y el varón modernos desde nuevas perspectivas: estudios culturales, estudios poscoloniales, crítica imperial y perspectiva de género e interseccionalidad.

Palabras clave: Teología Paulina. Método histórico-crítico. Nueva perspectiva. Género. Estudios culturales. Crítica poscolonial. Obras de la ley. Justificación. Gracia.

Reinterpretations of Pauline thought and new contextual approaches

Abstract: The contributions made by the critical historical method in biblical studies during the last decades have allowed innovative debates and perspectives to emerge. The debate about Paul is still open. Old perspectives are re-read and discussed from new perspectives: the debate between faith and the works of the Law, Paul's mysticism, soteriology, its relationship with Judaism, Pauline Christology. Paul continues to speak to modern women and man from new perspectives:

cultural studies, postcolonial studies, imperial criticism, and the perspective of gender and intersectionality.

Keywords: Pauline theology. Historical-critical method. New perspective. Gender. Cultural studies. Postcolonial criticism. Works of the law. Justification, Grace.

1. Introducción

Nuestro trabajo es un estudio de teología bíblica, cuya característica principal es su carácter interdisciplinar, ya que se sitúa dentro de los estudios recientes de la óptica poscolonial (estudios culturales) y de la crítica bíblica feminista. Con él pretendemos situar a Pablo dentro del panorama global de la teología paulina. Ver qué evolución, avances se han producido en la forma de interpretar la figura de Pablo y su obra y situar los principales debates a que dan lugar la diversidad de enfoques.

Uno de los retos que plantea el actual marco de globalización y pluriculturalidad, con la diversidad de perspectivas sobre las cuestiones de género, etnia, clase, etc., es si la teología bíblica occidental es capaz de integrar otras narrativas que sean fuente de reflexión y comprensión. Nuestra convicción personal es que ello sí es posible, deseable y fructífero para la misma teología bíblica; puesto que, al fin y al cabo, la teóloga y el teólogo saben que uno de los elementos epistemológicos importantes (aunque haya de ser completado con otros) para comprender la relevancia de los datos ofrecidos por la crítica histórica y textual es la aproximación a los márgenes y la escucha atenta de los excluidos por el sistema dominante.

2. Metodología

Este recorrido se realizará en un doble momento: en primer lugar, plantaremos un estado de la cuestión que sitúe la presente investigación dentro de una variedad de lecturas y aproximaciones metodológicas al pensamiento de Pablo (estudio diacrónico y sincrónico); en segundo lugar, estableceremos una discusión entre métodos que ponga de manifiesto las aportaciones, los avances y las contradicciones a las que conducen y permita ver cómo algunos modelos clásicos pueden ser comparados e incluso criticados desde una nueva óptica. De esta manera, es posible abrir nuevas posibilidades de significación que emergen en la interpretación de los textos bíblicos y establecer puentes entre hermenéutica bíblica y otras ciencias.

Culminaremos con algunas conclusiones que integren elementos actuales de otros paradigmas y propondremos algunas líneas nuevas de investigación.

3. Estado de la cuestión

3.1. Aportaciones de la Nueva Perspectiva

En las últimas décadas del siglo xx, la concepción luterana sobre Pablo fue puesta en cuestión. La teología paulina se distanció del modelo dominante de interpretación tradicional. En el mundo anglosajón surge la denominada “Nueva Perspectiva sobre Pablo”. Este acercamiento supuso un cambio novedoso que abrió nuevos horizontes en la comprensión de la teología de Pablo, especialmente en la comprensión de la doctrina sobre la justificación por la fe, favoreciendo su liberación del marco estrecho de la tradición egéctica del modelo luterano.

El término de “Nueva Perspectiva” fue acuñado en 1982 por Dunn¹, profesor en la Universidad de Durham, en el Reino Unido, para describir el nuevo enfoque de la teología de Pablo, a través del trabajo de algunos investigadores como Sanders, Räisänen, Wright, Stendahl, Gaston, entre otros². Estos intelectuales interpretaron a Pablo ubicándolo en su propio contexto, sosteniendo que este no se propuso romper con el judaísmo de su tiempo, sino reformarlo de raíz, criticando algunos aspectos etnocéntricos y polemizando contra quienes supuestamente habían identificado el particularismo con la esencia de lo judío³. Por tanto, la finalidad de la Nueva Perspectiva fue estudiar a Pablo dentro del contexto judío, liberándolo de la historia de la interpretación de la Reforma protestante.

Sanders⁴ cuestionó la interpretación bultmaniana que procuraba dar una solución al dilema antropológico de la interpretación luterana, tergiversando profundamente la cosmovisión judía, mostrándola como una religión

¹ Cf. DUNN, “The New Perspective on Paul”, 95-122.

² El artículo embrionario que inauguró la Nueva Perspectiva fue de STENDAHL, “The apostle Paul and the introspective conscience of the west”. Cf. DUNN, “The New Perspective on Paul”; WRIGHT, *What Saint Paul Said*. Entre las contribuciones más recientes que sitúan a Pablo dentro de la tradición judía, cf. NANOS, *The Irony of Galatians*.

³ Cf. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul*, 95-126.

⁴ Cf. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*; ID., *Paul, the Law and the Jewish People*; ID., *Jesus and Judaism*; ID., *Paul*; ID., *Judaism*; ID., *The Historical Figure of Jesus*; ID., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*.

centrada en las obras de la Ley. Para el autor, la idea del judaísmo como religión legalista basada en la justificación por las obras de la Ley es completamente errónea, porque nace de prejuicios teológicos y se apoya en una interpretación equivocada de los textos de la literatura rabínica. En su obra clásica *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Sanders analizó el judaísmo antiguo y ofreció unos resultados que cambiaron notablemente el enfoque de las investigaciones paulinas. El autor afirmó que la religión judía del siglo I d. C. estuvo centrada en la teología de la alianza, a la que catalogó bajo el nombre de “nomismo de la alianza” (*coë venantal nomism*). Este consiste en la acogida de la gracia recibida de Dios por medio de la alianza y, frente al don recibido, la respuesta mediante el cumplimiento de la Ley⁵. Con esta terminología, Sanders intentó expresar la autocomprensión de Israel como pueblo que tiene una relación especial con Dios; una relación basada en la alianza, según la cual Dios otorga su favor a Israel y, a su vez, espera la lealtad de este. Israel, por su parte, expresa su gratitud a Dios y demuestra su adhesión viviendo según los términos de la alianza⁶.

En opinión de Sanders, Pablo no rechazó la tradición judía sino que, a la luz del encuentro con el resucitado, descubrió una nueva forma de vida que le liberaba del temor de la Ley y de la obligación de ganar la salvación mediante el cumplimiento de las buenas obras (cf. Gal 2,19-20). Por tanto, lo que Pablo rechaza no son las obras en abstracto, sino la idea del privilegio judío de la Ley y la elección que sirve para excluir a los gentiles⁷. En este sentido, el autor resituía a Pablo dentro del pensamiento judío de su tiempo y presenta una nueva perspectiva sobre el apóstol, que consiste en haber abierto a los gentiles la participación en el pueblo de la alianza por medio de la fe.

De manera análoga, Dunn asume la perspectiva de Sanders al presentar un nuevo enfoque que corrige la imagen legalista del judaísmo proveniente de la interpretación luterana. Sin embargo, señala que con la fórmula “obras de la Ley” (Gal 2,16), Pablo no se está refiriendo al cumplimiento de los preceptos de la Ley⁸, sino a las señales o marcas de identidad (*identity markers*) que identifican al pueblo elegido y diferencian a sus

⁵ Cf. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 75.

⁶ Cf. OTERO, “La ‘Nueva Perspectiva sobre Pablo’ y la justificación por la fe”, 891.

⁷ Cf. SANDERS, *Paul, the Law*, 47.

⁸ Barclay y Jansen afirman también que el problema en Gálatas no fue el legalismo judío, sino la praxis de la Ley definida como signos de identidad judía; cf. BARCLAY, *Obeying the Truth*, 535-542; HANSEN, *Abraham in Galatians*, 161-162.

miembros de los demás. Estas señales fueron: la circuncisión, las normas alimenticias y el sábado. Para el autor, las “obras de la Ley” cumplen una función social que sirve para marcar los límites y las fronteras entre los judíos y los gentiles. De ahí que lo que Pablo cuestiona no es la Ley como expresión del cumplimiento humano, sino la Ley como signo de privilegio exclusivista judío que separa a los judíos de las otras naciones⁹.

La Nueva Perspectiva sobre Pablo ha abierto nuevos horizontes de comprensión para la teología paulina, especialmente en lo que se refiere al debate sobre la contraposición entre la fe y las obras de la Ley. Según esta perspectiva, Pablo no invalida la Ley, sino que trata de afirmar la superioridad de la fe que lleva a la Ley a su pleno cumplimiento. En otras palabras, Pablo intenta superar el exclusivismo judío de la Ley que separa a los judíos de las otras naciones.

3.2. Crítica de la Nueva Perspectiva Radical¹⁰

Los defensores de la Nueva Perspectiva Radical¹¹ insisten en algunos presupuestos de la Nueva Perspectiva al sostener que Pablo no se “convirtió”, ni propuso fundar una nueva religión (cristianismo). También coinciden con los defensores de la Nueva Perspectiva en la apertura a los gentiles, que pueden quedar incorporados al pueblo de la alianza mediante la justificación por la fe. Pablo buscó incorporar a los gentiles a Israel ante el fin de los tiempos, en continuidad con la tradición profética y apocalíptica judía. Por tanto, los textos de Pablo hay que entenderlos dentro del horizonte de su misión a los gentiles, y no a los judíos. Según este enfoque, Pablo permaneció dentro del judaísmo de su tiempo y pensó que la Torá conducía a todos aquellos que se mantenían bajo la alianza, a todos los circuncidados. Sin embargo, como los gentiles no estaban dentro de la alianza, Pablo les ofreció una vía alternativa de salvación. No obstante, no podía exigirles la praxis de la Ley porque Dios solo la había dado a su pueblo elegido (cf. Rom 3,19). Por tanto, Pablo creó una alternativa para los paganos, “la justifica-

⁹ Cf. DUNN, *The New Perspective on Paul*, 95-99, 98.

¹⁰ La expresión “Nueva Perspectiva Radical” (radical en el modo en que da un paso adicional en la dirección de recuperar el origen del pensamiento paulino a la luz de su no desprecio a los judíos y el judaísmo) es de Eisenbaum, quien fue una de las primeras autoras en percibir este cambio “revolucionario”, que se ha producido en los estudios contemporáneos de Pablo; cf. EISENBAUM, *Pablo no fue cristiano*.

¹¹ Cf. GASTON, *Paul and the Torah*; TOMSON, *Paul and the Jewish Law*; NANOS, *The Mystery of Romans*; SEGOVIA, “Pablo de Tarso, Israel y los gentiles”.

ción por la fe” (Gal 2,24), puesto que los judíos ya tenían asegurada la salvación a través del cumplimiento de la Ley¹².

Eisenbaum hace una importante observación a la teología tradicional, al señalar que esta ha construido una imagen distorsionada de Pablo, en torno al falso concepto de su “conversión” al cristianismo desde el judaísmo. Al considerarlo como un converso se malinterpreta todo su pensamiento y, naturalmente, se da así una figura antijudía del apóstol. Pablo no se convierte a nada, afirma la autora, sino que, fiel a su llamada, anuncia su evangelio a los creyentes gentiles, pero dentro de un marco estrictamente judío. Por tanto, Pablo fue fariseo, dentro del judaísmo plural donde cabían posturas encontradas como las de un saduceo o un esenio, u opiniones muy diversas (cf. Gal 2,11-15)¹³. Sin embargo, tal vez el matiz que distingue (sin separar) a la Nueva Perspectiva Radical de la Nueva Perspectiva, sea el ahondamiento en la cuestión del injerto de los paganos en el pueblo de Israel, y la subsiguiente necesidad de entender la salvación según una doble línea teológica, simultánea pero complementaria:

Pablo no cuestionó en ningún momento su validez de la Ley para los judíos [...], tampoco pensó que los judíos, para salvarse, hubieran de abrazar la fe de los gentiles en Cristo, habría entonces que concluir que el Apóstol parece efectivamente proponer dos vías alternativas para la salvación: una para los judíos (la Ley) y otra para los gentiles (Cristo)¹⁴.

Al respecto, Gil ha hecho una observación importante a este enfoque al señalar que el enfoque radical tiende a ignorar u omitir aquellos textos en los que Pablo habla de la justificación por la fe. Además, no podemos olvidar que cuando Pablo habla de la justificación por la fe se está refiriendo, no a la salvación en general del mundo entero, sino a la salvación, dentro del pueblo de Israel pero, ahora, en relación con los gentiles que desean injertarse en dicho pueblo elegido (cf. Rom 3,21-22; 3,29-30)¹⁵.

Pablo parece subrayar la adopción filial de los bautizados como hijos de Abrahán (cf. Gal 3,27-29). Los defensores de la Nueva Perspectiva Radical entienden que, en la Carta a los Romanos, el apóstol elaboró su idea germinal mediante la metáfora del olivo cultivado (que surge de una raíz profunda, que posiblemente se identifique con los Patriarcas o, incluso con la elección del pueblo de Dios por Gracia) que refiere a la figura del pueblo

¹² Cf. GIL, *Pablo en el naciente cristianismo*, 24; EISENBAUM, *Pablo no fue cristiano*, 377-390.

¹³ Cf. EISENBAUM, *Pablo no fue cristiano*, 16-23.

¹⁴ SEGOWIA, “Pablo de Tarso, Israel y los gentiles”, 191.

¹⁵ Cf. GIL, *Pablo en el naciente cristianismo*, 25.

de Israel (compuesto por creyentes en el Evangelio, tanto judíos como gentiles) al que se le han injertado unas ramas extrañas (creyentes de origen gentil); y lo puso en práctica mediante la creación de unas asambleas originales que hacían realidad aquello (Rom 11,16-24)¹⁶. Con esta metáfora, Pablo estaba afirmando dos cosas: una que corresponde a los gentiles, de la cual se desprende que con su injerto han adquirido, por decirlo así, una nueva identidad; la otra atañe a Israel, al cual, por el hecho de sostener y nutrir las nuevas ramas injertadas, le corresponde explícitamente la función sustentadora, sobre el fundamento edificante de una “raíz fecunda”, es decir, sustanciosa y nutriente.

En efecto, a través de esta comparación metafórica, Pablo está mostrando con suficiente claridad que la unión entre judíos y gentiles en la fe en Cristo no es algo artificioso, y sobre todo, no mantiene separados los dos componentes como si cada uno de ellos debiese seguir una vía propia de salvación; por el contrario, ambos pertenecen igualmente a la misma familia de Abrahán (Gal 3,28-29).

Hasta el siglo xx, aproximadamente, el énfasis que los comentaristas hicieron del pensamiento paulino ha estado enmarcado dentro del debate teológico paulino entre la fe y las obras de la Ley. Sin embargo, las aportaciones de Baur dieron un nuevo giro a las lecturas tradicionales sobre Pablo, sobre todo en el análisis del texto dentro del escenario de la cultura mediterránea del siglo I, que, posteriormente, tal y como analizaremos más adelante, se concretarán en estudios más detallados respecto a la relación de Pablo con su contexto socio-histórico y cultural. Asimismo, los estudiosos de la Nueva Perspectiva realizaron una contribución novedosa a la teología paulina, al señalar que la teología de Pablo estaba profundamente enraizada en la tradición judía de su tiempo; más aún, es inseparable de la polémica que Pablo mantiene con sus oponentes.

3.3. Aportaciones de la exégesis socio-científica

Desde hace varias décadas, el método histórico crítico se había posicionado como procedimiento propio del trabajo exegético de los textos paulinos. No obstante, en el último tercio del siglo xx, la riqueza de la Escritura y la distancia cultural que la separa del lector actual exigían otros

¹⁶ Para un análisis más amplio de la metáfora del olivo cultivado en Rom 11,26-24, cf. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos*; PENNA, *Carta a los Romanos* § III, C,3; 831; GIL, “El fracaso del proyecto de Pablo”, 381-382.

acercamientos más plurales. En el campo de la exégesis bíblica se produjo el “giro metodológico” que enriqueció la perspectiva tradicional del análisis histórico-crítico con el estudio de los textos desde el punto de vista literario y contextual¹⁷. A partir de entonces, el estudio de la configuración sociológica de los textos bíblicos entró a formar parte de las investigaciones del método histórico-crítico. Las concepciones ortodoxas sobre el cristianismo primitivo fueron objeto de numerosas críticas, generándose un gran debate entre los círculos teológicos y obligando a los exégetas a reconsiderar las implicaciones socio-históricas y teológicas de los textos bíblicos en relación con el cristianismo primitivo y su ambiente socio-cultural.

En este escenario surge la denominada crítica socio-científica (*Social-Scientific Criticism*)¹⁸. Esta metodología analiza la dimensión socio-cultural del texto bíblico utilizando los marcos de investigación provenientes de las ciencias sociales. A través de estos modelos, explica la interrelación entre los textos bíblicos y su mundo social; o sea, las condiciones socioculturales en que estos se produjeron. De este modo, aborda el texto desde variables distintas, y se interesa por aquellas de índole social, antropológica y cultural¹⁹.

Para Elliott, el objetivo de la exégesis socio-científica es interpretar el texto para mostrar cómo este había sido concebido para que sirviera a la interacción socio-religiosa. Es decir, no solo se pregunta qué es lo que un texto dijo entonces, sino también cómo se pensó que ese texto iba a funcionar –y por qué–, y cuál fue su impacto sobre la vida y actividad de sus receptores. La exégesis socio-científica integra las operaciones del método histórico-crítico, proporcionando lentes con las cuales examinar los textos bíblicos, asumidos como reflejo y respuesta a la situación social en la que se han producido. El intérprete intenta entrar analíticamente en el mundo de la vida de las comunidades, a través de modelos de análisis de textos para entender ciertos datos relevantes en la vida de las mismas. Esto quiere decir que el exégeta centra su estudio en el texto no como un observador “objetivo” e imparcial, sino que, desde una ubicación social, un conocimiento e intereses, elige una actividad exegética a estudiar. Esta elección incluye un método de análisis que orienta el ejercicio de la interpretación. De este modo complementa el análisis convencional histórico-crítico de la Biblia amplian-

¹⁷ Cf. GUIJARRO, “La aportación del análisis contextual a la exégesis de los textos bíblicos”, 283-300, 287.

¹⁸ Cf. ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*, 13-14. Para una breve revisión histórica, puede verse: HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo*, 13-36; HORRELL (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, 7-12.

¹⁹ Cf. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism*, 7-16.

do una comprensión de lo que los autores pretendieron decir en su propio contexto²⁰.

Los estudios de la exégesis socio-científica fueron inspirando investigaciones detalladas relacionadas con las prácticas y las creencias de las comunidades paulinas²¹. En esta línea nos interesa destacar los estudios fecundos del teólogo alemán Theissen, quien pone de relieve la relación entre los métodos exegéticos y las teorías sociológicas²². De manera semejante, resaltamos las investigaciones de Meeks²³ quien estudia el cristianismo urbano de Pablo en relación con las estructuras sociales, económicas, ambientales y culturales de su época. Estos múltiples factores determinaron el lugar en la sociedad y comunidad, incluyendo el prestigio, la ocupación, el género, la etnicidad y la afiliación religiosa. Como puede verse, estos estudios se alejan de las lecturas teológicas tradicionales sobre el pensamiento paulino, pues guardan un propósito diferente: analizar el texto en correlación con la simbolización religiosa y las realidades socioculturales. De este modo se plantean cuestiones de gran trascendencia teológica respecto a la función social que ejerció la fe en aquellas primeras comunidades cristianas.

En efecto, las publicaciones que han mostrado interés por el trasfondo social de los textos constituyen hoy un amplio y diversificado abanico de estudios a nivel antropológico, sociológico, psicológico, que es imposible detallar en este estudio²⁴. En esta línea, nos interesa destacar a Esler²⁵, quien realizó una contribución novedosa e importante en la interpretación de la teología paulina al combinar los métodos exegéticos tradicionales con las aportaciones de la antropología social y la psicología social. Frente al conflicto étnico entre judíos y gentiles, en línea con Tajfel²⁶, Esler sostiene que Pablo asume la estrategia de la identidad grupal para redefinir la nueva identidad de ambos grupos. Esta nueva identidad tiene un significado teo-

²⁰ Cf. ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*, 16-46.

²¹ Cf. RICHES, *Galatians*, 59; HORRELL (ed.), *Social-Scientific Approaches*, 7-15.

²² Cf. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*; ID., *La religión de los primeros cristianos*.

²³ Cf. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*.

²⁴ Un estudio más desarrollado en estos acercamientos, puede consultarse: AGUIRRE, "El método sociológico en los estudios bíblicos", 305-331; ID., "La Biblia desde el punto de vista de la exégesis socio-científica", 89-112.

²⁵ Cf. ESLER, *Galatians*.

²⁶ Tajfel define la identidad social como "aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social, junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia"; TAJFEL, *Grupos humanos y categorías sociales*, 292.

lógico que va más allá de los lazos étnicos²⁷. Pablo utiliza el texto de la promesa a Abrahán para unir a judíos y gentiles en una misma simiente (Gal 3,15-29)²⁸. Por tanto, la identidad de los creyentes judíos y no judíos ya no se fundamenta en la Ley de Moisés (derivada de la Alianza de Moisés con Yahvé, fundacional del pueblo de Israel), sino en la promesa (Gn 12,1-3) que alcanza a todos los descendientes (Gal 3,16).

Una de las contribuciones novedosas a destacar de la exégesis socio-científica a la teología paulina fue la comprensión de prácticas institucionales, valores y costumbres respecto a la clasificación y diferenciación de géneros. La sociedad de Pablo fue estratificada y patriarcal. Los espacios religiosos, domésticos y públicos, estaban delimitados en función de los géneros. Estos argumentos tienen relevancia extraordinaria para indagar sobre el rol de las mujeres en la historia y la cultura, pues revelan direcciones insospechadas que ofrecen nuevos datos de análisis. En esta línea podemos destacar los estudios de Osiek – Macdonald – Tulloch²⁹ quienes reconstruyen históricamente (y desde un análisis retórico-literario) la vida de las mujeres cristianas primitivas, encontrando huellas de las múltiples influencias de las mujeres en las casas, en las comunidades de la iglesia doméstica: mujeres que actúan como patronas, maestras y anfitrionas. Frente a la estructura jerárquica y patriarcal, las mujeres ejercían funciones alternativas al sistema. Es decir, realizaban cargos de dirigentes utilizando el patronazgo para responder a las necesidades sociales y ejercer su influencia y poder con la finalidad de cultivar la vida eclesial y los esfuerzos misioneros, y favorecer su expansión.

Las aproximaciones mencionadas hacen necesaria una reflexión que desemboca en la *Wirkungsgeschichte* o historia de los efectos del texto; esto es, permiten constatar la función que cumple el intérprete en el análisis del texto. El texto “habla” y el rol del intérprete consiste en ofrecer un modelo de lectura del texto lo más fiel posible a su significado original, tal y como lo pretendió el autor. El método histórico-crítico hace énfasis en el análisis literario y la composición del texto. Se prioriza por tanto, el estudio diacrónico y sincrónico del texto. El método de las ciencias sociales hace énfasis en el uso de un conjunto de herramientas socio-analíticas para desmenuzar los textos en sus dimensiones políticas, religiosas y económicas. Sin embargo, este modelo de análisis socio-científico de significado del texto ha

²⁷ Cf. ESLER, *Galatians*, 50.

²⁸ Cf. ESLER, “Paul’s Contestation of Israel’s (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3”, 23-34.

²⁹ OSIEK – MACDONALD – TULLOCH, *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva*.

sido cuestionado por las investigaciones filosóficas recientes de algunas hermenéuticas de “respuesta del lector” (por emplear la expresión de Eco)³⁰; o desde la influencia de los presupuestos de la corriente posestructuralista. Este cambio de paradigma desafió la visión tradicional de la relación entre autor, texto y lector. El texto ha dejado de ser solo un objeto de estudio para convertirse en un sujeto con el que entablar un diálogo. Dicho de otro modo, el lector ya no es un mero receptor pasivo del texto, sino un agente activo con poder para crear y producir sentido³¹. O sea, el significado de un texto se produce en un acto de cocreación, una especie de reciprocidad entre el texto y el lector³².

Los significados se producen a partir de las interpretaciones de las experiencias de sus lectores, y por ello, de ningún modo permanecen cerrados, sino que pueden ser transformados y siempre están abiertos a nuevos horizontes de interpretación. En este sentido, el filólogo alemán Jauss advierte de la recepción pasiva o imparcial de los contenidos de la tradición. A su vez, destaca el rol del lector en la recepción activa y creativa en la interpretación del texto. En otras palabras, el autor no solo recibe la historia como tal, sino que la crea y reimagina al interpretarla³³.

Para Jauss, la historia de la recepción de un texto literario está condicionada por el contexto histórico del intérprete y por su horizonte de expectativas; lo cual significa que las preguntas que los autores plantean, respecto a un texto del pasado, pueden variar con el paso del tiempo³⁴. De ahí la importancia de que los textos sean estudiados y contrastados con los nuevos interrogantes que plantean los lectores actuales³⁵. Se trata de comprender la obra desde el sentido que esta ha obtenido a lo largo de la historia; es decir, de entenderla, no solo como una respuesta a un primer público, sino también como respuesta de dicha obra a los interrogantes del contexto actual (frente a las nuevas preguntas y respuestas que puede suscitar para las futuras generaciones). El análisis del proceso dinámico de la interpreta-

³⁰ Cf. Eco, *The Role of the Reader*; ID., *Los límites de la interpretación*, 29.

³¹ GOLDINGAY, “How Far Do Readers Make Sense?”, 5-10, 5.

³² Cf. GADAMER, *Verdad y método*; RICŒUR, *Tiempo y narración*, I.

³³ Cf. JAUSS, *Pequeña apología de la experiencia estética*, 42.

³⁴ Así, por ejemplo, Bultmann introdujo la pre-comprensión existencial como inteligencia previa al proceso interpretativo del creyente, Moltmann incorporó en su reflexión la teología de la esperanza. En la teología de la liberación será la opción por los pobres el lugar teológico de revelación como punto de partida de la hermenéutica.

³⁵ Cf. JAUSS, *La literatura como provocación*, 181.

ción de un texto nos abre a un diálogo más fecundo en la comprensión de la teología paulina en la historia de la recepción.

4. Discusión

4.1. Aportaciones de los estudios culturales

Hemos de aclarar que concretaremos las aportaciones que los estudios culturales realizan al panorama de los estudios paulinos a través de la presentación de una de sus ramas o derivaciones que más literatura y debate ha provocado: la crítica poscolonial (que más adelante analizamos). Frente a la hegemonía de la que disfrutaron los métodos histórico-críticos durante varios decenios, surge un nuevo paradigma que ha obligado a la exégesis bíblica a abrirse a otras disciplinas, dando paso a una diversidad de enfoques, metodologías y voces socioculturales³⁶. Se trata de la influencia de los estudios culturales, los cuales se insertaron en un amplio abanico de lecturas ideológicas, entre las que sobresalen la óptica poscolonial y la crítica feminista. Este paradigma se originó en Estados Unidos hacia el año 1970 y se caracterizó por su posición ideológica, localización social y su carácter interdisciplinar en el análisis del texto. Este movimiento generó una nueva conciencia en el análisis del significado del texto y se relacionó con un espectro más amplio dentro de los que a veces se hace referencia en estudios de las ciencias humanas y sociales. Las creencias tradicionales arraigadas en la objetividad histórica y la capacidad de describir un pasado tal como sucedió fueron reemplazadas por la sospecha de que el pasado existe solo en su representación literaria, y que tales representaciones están imbuidas de ideología³⁷.

Según el sociólogo Thompson, los relatos son representaciones ideológicas que influyen en la construcción de la realidad. De ahí que las lecturas ideológicas centran su atención en el rol que los intérpretes desempeñan en la construcción social de la realidad, y cómo dicho sistema de represen-

³⁶ Señalamos algunos acercamientos bíblicos, realizados desde los presupuestos que plantean los estudios culturales: WIMBUSH, "Historical/Cultural Criticism as Liberation"; CONN, "Contextual Theologies"; MOXNES, "The Historical Jesus"; GRENZ, "Culture and Spirit"; EXUM – MOORE (eds.), *Biblical Studies/Cultural Studies*; RÄISÄNEN (ed.), *Reading the Bible in the Global Village*; SEGOVIA, "Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism"; ID. (ed.), *Interpreting beyond Borders*; ID., *Decolonizing Biblical Studies*.

³⁷ Cf. PUNT, "A Cultural Turn in New Testament Studies?", 1-7.

tación legítima en el texto unos valores, acciones o verdades, tanto individuales como colectivos. Del mismo modo, las lecturas ideológicas sirven para sostener relaciones de dominación y de control social³⁸. En este sentido, el lenguaje ha dejado de percibirse como un sistema cerrado de signos que describe el mundo para considerarse como un vehículo de interacción y construcción social³⁹.

Los estudios culturales parten de la premisa de que el texto es una construcción social; es decir, la interpretación y el significado es el resultado de un proceso interactivo entre el lector y el texto⁴⁰. En ello, el intérprete cumple un rol específico en la reconstrucción histórica del texto. En otras palabras, el texto forma parte de la construcción del significado que realiza el intérprete. De ahí el énfasis de los estudios culturales en la función principal del intérprete que aborda el texto como una construcción, en la medida en que para él el significado no reside en el autor del texto, o en el mundo que se esconde detrás del texto (postulados de la crítica histórica), o en el texto como tal (crítica literaria), sino en el intercambio o encuentro entre el texto y el lector.

Podría decirse, *mutatis mutandis* (y dando un salto a la teología fundamental), que un texto considerado inspirado es fuente de revelación, pero no es aún revelación en acto. La revelación se produce en el lector que, también guiado por el mismo Espíritu que inspiró al autor sagrado, deja que dicha palabra resuene en su interior modificando su vida. Naturalmente que no podemos ahora adentrarnos por estos vericuetos, que nos sacarían de la problemática exegética y hermenéutica, para derivarnos hacia reflexiones más propias de teología fundamental y también sistemática. El comentario tiene simplemente la intención de hacer notar cómo la importancia del lector en la construcción del significado del texto también es un problema básico en otras áreas del pensamiento teológico.

Punt sostiene que los textos bíblicos son considerados como “otros” grupos sociales contemporáneos, condicionados social y culturalmente. Las interacciones entre textos y lectores no son encuentros neutrales sino filtraciones del texto a través del mundo del lector. Más allá de la otredad del lector y el texto, la interacción entre texto y lector (lectura) suscita un compromiso en la construcción. Es decir, el compromiso del texto como “otros” requiere un esfuerzo para comprender cómo fue interpretado el texto por otros. Al mismo tiempo, la construcción del texto, percibido como

³⁸ Cf. THOMPSON, “Lenguaje e ideología”, 159-181.

³⁹ Cf. BERGER – LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, 50-63.

⁴⁰ Cf. SEGOVIA, *Decolonizing Biblical Studies*, 42-43.

“otros” requiere un compromiso crítico con él, con miras hacia un objetivo liberador⁴¹.

Los estudios culturales destacan no solo por su posición ideológica en la construcción de un texto, sino también por su carácter interdisciplinar y transdisciplinar, donde la interpretación está condicionada por una diversidad de factores constitutivos de la identidad humana: el género, la sexualidad, la raza, la etnicidad, el estatus sociopolítico, el colonialismo y el poscolonialismo. Estos abordajes nacen del esfuerzo por encontrar una praxis intelectual que responda a una transformación política y liberadora del texto en su contexto. De ahí que lo que define a la crítica cultural es su carácter contextual, la creación ideológica, el carácter histórico y sociocultural.

4.2. Aportaciones desde la óptica poscolonial

4.2.1. Fuentes de reflexión filosófica

La óptica poscolonial incorporó a su reflexión los presupuestos de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt⁴², la sociología del conocimiento⁴³, la crítica feminista⁴⁴, los estudios culturales y las reflexiones de la filosofía posestructuralista que se desarrollaron en la Escuela Francesa. Los protagonistas de estas escuelas sacaron a la luz teorías que pusieron en cuestión las verdades dadas por supuestas, desmontando el mito objetivista y univer-

⁴¹ Cf. PUNT, “A Cultural Turn in New Testament Studies?”, 4.

⁴² La intención de la teoría crítica francfortiana estuvo relacionada con la emancipación del ser humano. Se desprende la idea del cambio social del paradigma de contenido antropológico y de un proceso de transformación para liberarlo “de los determinismos naturales e histórico-sociales”; STEIN, *Crítica da Ideologia e Racionalidade*, 102. Cf. WOLKMER, *Teoría Crítica del Derecho desde América Latina*; WIGGERSHAUS, *La Escuela de Fráncfort*.

⁴³ La contribución de Berger y Luckmann a esta disciplina fue la idea de que el conocimiento es un producto social, como también un factor de cambio social. La cuestión fundamental es averiguar cómo esa realidad *sui generis* está construida socialmente. Esa es, fundamentalmente, la tarea de la sociología del conocimiento; BERGER – LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, 33.

⁴⁴ Hacia la época de los años 70 y 80 del siglo xx se produjo el acceso de la mujer al conocimiento científico. Las mujeres cuestionaron la pretendida objetividad y neutralidad del pensamiento occidental y su carácter universal. Pusieron en tela de juicio el dualismo jerárquico del binarismo mujer y varón, mente y cuerpo, pensamiento y sentimiento, que llevaba a un reduccionismo limitado de la ciencia moderna. Cf. FOX, *Reflexiones sobre género y ciencia*.

sal de la ciencia y sus fines utilitaristas que caracterizaron el pensamiento occidental. En este escenario y como vehículo para la reflexión filosófica de este estudio, nos interesa introducir el pensamiento de tres autores cuyos conceptos permiten comprender el giro hermenéutico que después se incorporará en las ciencias bíblicas: Said, Bhabha y Spivak. Estos autores, basándose en la perspectiva posestructuralista de la Escuela Francesa, elaboraron sus estrategias y cuestionaron la forma en que el pensamiento occidental ilustrado había abordado el hecho colonial.

En el ámbito académico, una de las bases en que se sustenta el colonialismo es la teoría del Orientalismo⁴⁵, sostenida con gran lucidez por el historiador crítico palestino Said. Este autor, inspirado en las investigaciones de Foucault sobre el discurso del poder y la legitimación en la construcción del “otro”, mostraba cómo Occidente ha elaborado una imagen de Oriente configurada por el principio de dominación y sumisión.

Said critica a los intelectuales que han contribuido en legitimar la cultura dominante, especialmente en la producción literaria. Esta ha sido inconscientemente absorbida por los propios lectores, considerando su canonicidad de una forma universal, al margen de sus implicaciones políticas⁴⁶. Ante esto, señala el autor que es fundamental prestar atención no solo a las implicaciones ideológicas y socio-culturales en toda representación de la “otroriedad”, sino al papel que desempeña el intelectual en la construcción del significado de su discurso ideológico⁴⁷. En este sentido, Said está especialmente interesado en contrarrestar lo que denomina “posiciones teológicas” y señala la importancia de la crítica, a la hora de cuestionar, oponer o hacer explícitas las implicaciones etnocentristas, nacionalistas o religiosas que dominan la posición del intérprete⁴⁸. De ahí que la labor del intelectual es fundamental en tanto acto performativo en la construcción del significado y del discurso de “los otros”.

Por su parte, Bhabha considera que las aportaciones de Said relegan a un segundo plano las propias representaciones de las culturas colonizadas. Es decir, el discurso y el poder colonial están en manos del colonizador, generando relaciones de dependencia y de subordinación⁴⁹. Por lo cual, la estrategia del autor es situarse “desde el otro lado” y preguntarse qué efectos tiene el discurso del colonizador en los colonizados y qué se descubre

⁴⁵ Cf. SAID, *Orientalismo*.

⁴⁶ Cf. DUGGAN, “Disonancia epistemológica”, 181-190.

⁴⁷ Cf. SAID, “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions”, 327.

⁴⁸ Cf. SAID, *El mundo, el texto y el crítico*, 22-45.

⁴⁹ Cf. BHABHA, “The Other Question”, 200.

del propio colonizador en los discursos de colonización⁵⁰. Así, por ejemplo, el estereotipo constituye una técnica metafórica en el proceso de construcción de la alteridad; pero es, al mismo tiempo, una estrategia ambivalente, por lo que puede ser deconstruido y transformado.

Spivak⁵¹, una de las mujeres representantes emblemáticas del feminismo poscolonial, realizó una de las contribuciones más importantes e innovadoras en su análisis, al plantear la cuestión del *subalterno* desde el eje transversal de la perspectiva de género. Al introducir la categoría de género, la autora rectifica importantes lagunas en los trabajos de Said y Bhabha. En su influyente artículo “Can the Subaltern Speak?” (¿Pueden hablar las subalternas?)⁵², analiza la “violencia epistémica” que los intelectuales occidentales ejercen a la hora de representar aquellos individuos considerados subalternos. La violencia epistémica es una violencia oculta, no transparente, que tiende a invisibilizar al “otro”, expropiándolo de su posibilidad de representación. En concreto, el lenguaje, los símbolos y los discursos codifican este tipo de violencia, que se construye sobre una determinada visión ideológica. Por tanto, para que la violencia epistémica funcione se necesita de un paradigma intelectual en el que el otro se vea como algo menos humano y deficiente por naturaleza. Esta forma de representación pretende negar la alteridad y la subjetividad de los otros, de manera que se perpetúa la opresión de saberes y justifica su dominación⁵³.

Spivak critica al pensamiento occidental en la forma de reapropiación de las voces feministas subalternas y, en este sentido, su voz ha puesto sobre el tapete los prejuicios de la filosofía de representación del feminismo occidental. La autora insiste en no preguntarse solamente “¿quién soy yo?, sino también ¿quién es la otra mujer?, ¿cómo la nombro?, ¿cómo me representa ella a mí?”⁵⁴. Sin esta transformación, añade la autora, el feminismo sigue teniendo un toque elitista de clase, porque se rige por patrones y criterios propios del feminismo hegemónico occidental. Por tanto, el riesgo consiste en que la apropiación de la voz de la subalterna puede redundar en un silencio de la misma⁵⁵.

Por consiguiente, una de las tareas de la crítica poscolonial será no la de buscar la voz de las subordinadas sino la de revelar su silencio⁵⁶. Pero esto

⁵⁰ Cf. BHABHA, *El lugar de la cultura*, 91-92.

⁵¹ SPIVAK, *Crítica de la razón poscolonial*, 13-116.

⁵² SPIVAK, “Can the Subaltern Speak?”, 82.

⁵³ Cf. OMAR, *Los estudios post-coloniales*, 144-145.

⁵⁴ MENÉNDEZ, “Relecturas desde el ‘más-acá’”, 180.

⁵⁵ SPIVAK, “Especulations on Reading Marx”, 30-62.

⁵⁶ Cf. OMAR, *Los estudios post-coloniales*, 152-153.

no quiere decir que la autora está en contra de la representación intelectual, sino que lo que pretende subrayar es la necesidad de ser consciente de la distinción entre “hacer hablar” y “hablar de” –preferiblemente después de “hablar con”–. Dicho de otro modo, lo que pide la autora es un conocimiento simultáneo de los posicionamientos tanto del sujeto como del objeto de la investigación, de manera que el investigador sea consciente de las diferentes posiciones subjetivas que se le están asignando, junto con sus implicaciones.

4.2.2. *La óptica poscolonial en los estudios bíblicos*

A la luz de estos presupuestos filosóficos, la crítica poscolonial busca ofrecer una base conceptual y hermenéutica en relación con los paradigmas metodológicos tradicionales, vinculando la realidad de los textos bíblicos con sus implicaciones históricas, ideológicas, ético-políticas, culturales y teológicas. En otras palabras, la crítica poscolonial busca reestructurar los fundamentos filosóficos y hermenéuticos de la interpretación bíblica desde un acercamiento plural y multidimensional. Por tanto, para avanzar en su reflexión crítica, plantea las siguientes tareas o pasos a seguir, respecto al análisis de los textos bíblicos:

En primer lugar, la crítica poscolonial resalta la función del intérprete en el análisis crítico del texto. Mientras que en el modelo histórico crítico el intérprete se centra en el análisis y la estructura objetiva y literaria del texto, en la óptica poscolonial el intérprete se pregunta por los intereses ideológicos que subyacen en la construcción del texto, así como por las huellas textuales de poder y opresión que han sido reapropiadas con fines políticos. El texto no es neutral sino que suscita un diálogo hermenéutico entre el intérprete y la realidad. Es decir, es la situación y la lectura presente que el intérprete hace de su situación la que adquiere predominio con el objeto de hacer explícitos los intereses ideológicos de la interpretación y propulsar un compromiso ético práctico, como consecuencia de la misma labor interpretativa⁵⁷. En efecto, para la crítica poscolonial, no hay solo una lectura unilateral del texto, sino continuas reinterpretaciones y reconstrucciones, y por tanto, hay multiplicidad de textos⁵⁸.

En segundo lugar, la crítica poscolonial analiza las representaciones de los textos del antiguo judaísmo y del cristianismo primitivo a la luz de la realidad omnipresente del Imperio romano. Así, por ejemplo, examina la litera-

⁵⁷ Cf. PUNT, *Postcolonial Biblical Interpretation*, 75.

⁵⁸ Cf. MENÉNDEZ, “Relecturas desde el ‘más-acá’”, 194.

tura judía a la luz de la realidad sociopolítica, económica y cultural del colonialismo imperial. Esta realidad estructural del Imperio ha definido ciertas prácticas y representaciones ideológicas de oposición binaria, generando relaciones de opresión y de dominio jerárquico entre el centro y los márgenes⁵⁹.

En tercer lugar, la crítica poscolonial enfatiza la cuestión de la representación del “otro” como sujeto a dominar en el texto bíblico, prestando una atención especial a las categorías de género, raza, etnicidad, estatus, sexualidad e Imperio. Y, para llevar a cabo dicho análisis, plantea estrategias metodológicas de interpretación textual, que permiten analizar y problematizar las construcciones binaristas excluyentes y/o relaciones ideológicas de poder y de conocimiento que emergen de los textos, teniendo en cuenta su contexto geopolítico y sociocultural⁶⁰. Dicho en otras palabras, la experiencia de opresión y de dominación se convierte en el criterio último de evaluación de los textos.

Por supuesto, que la crítica poscolonial tiene sus limitaciones y, al tiempo que ofrece nuevos acercamientos y metodologías, también plantea problemas y debates a la lectura de los textos bíblicos aún no resueltos. Antes que nada, hay que decir que no es posible abordar desde una única perspectiva todas las dimensiones complejas de la opresión. De hecho, la crítica poscolonial opta por una serie de categorías a las que aplica su análisis: género, etnia, raza, poder-imperio y estatus. Naturalmente, existen otras dimensiones en el fenómeno de la exclusión y la opresión, pero para ser metodológicamente operativo hay que elegir una serie de variables que estén dentro de lo controlable. Y esto supone un límite para el desarrollo de cualquier perspectiva bíblica o teológica, incluida la óptica poscolonial.

4.2.3. *La óptica poscolonial y los estudios paulinos*

Hacia el año 1997, en la asamblea anual norteamericana de la Society of Biblical Literature, se discutió la posibilidad de incluir dentro de los estudios culturales la óptica poscolonial⁶¹ como una disciplina que analiza las múltiples y complejas formas interseccionales de opresión que aparecen de forma implícita en los textos bíblicos. En esta línea, destacamos los estudios

⁵⁹ Cf. SEGOVIA, *Decolonizing Biblical Studies*, 125-126; SCHÜSSLER FIORENZA, *Democratizing Biblical Studies*.

⁶⁰ Cf. SEGOVIA, “Postcolonial and Diasporic Criticism in Biblical Studies”, 177-195, 180.

⁶¹ Cf. LIEW, “Postcolonial Approaches”, 88-98.

germinales del teólogo de origen cubano Segovia⁶² y del especialista en crítica bíblica poscolonial nacido en Sri Lanka Sugirtharajah⁶³, quienes proporcionaron los marcos estructurales para el análisis de los textos bíblicos desde un acercamiento interdisciplinar. Segovia propuso un acercamiento a los textos bíblicos desde su construcción sociocultural, económica y política a partir del mundo antiguo y contemporáneo⁶⁴. Por su parte, Sugirtharajah analizó las voces de protesta del texto desde los márgenes, descubriendo realidades estructurales que generan relaciones de opresión y subordinación. Posteriormente surgieron una diversidad de estudios y de enfoques que tuvieron como centro de interés la función ideológica del Imperio romano en el mundo mediterráneo antiguo⁶⁵.

La crítica bíblica poscolonial se desarrolló dentro del marco de tres grandes modelos de interpretación: la crítica histórica, los estudios lingüístico-literarios y la reciente irrupción de las ciencias sociales y humanas (principalmente la sociología, la antropología y la psicología). Algunos investigadores como Horsley, Schüssler Fiorenza, Elliott, Kahl, Ehrensperger afirmaron que los enfoques tradicionales y las investigaciones recientes de la Nueva Perspectiva no han supuesto ese gran cambio de paradigma esperado, ya que la investigación teológica tradicional continúa centrada fundamentalmente en el dualismo judaísmo y cristianismo y en la contraposición entre la fe en Cristo y las obras de la Ley. En otras palabras, los temas clásicos de la teología paulina siguen acaparando las discusiones entre los seguidores de la Nueva Perspectiva y los teólogos luteranos⁶⁶.

Schüssler Fiorenza sostiene que la exégesis tradicional paulina ha centrado su mirada en la interpretación religiosa de la relación entre judíos y gentiles, olvidando las implicancias políticas que tiene el mensaje paulino con respecto a las relaciones de género, raza, estatus⁶⁷. Por ejemplo, el contexto inmediato de Gálatas habla de esclavitud y de servidumbre, de la mujer esclava y de la libre (Gal 3,28; 4,1-31)⁶⁸. Por ende, los términos “esclavitud” y “libertad” no solo fueron utilizados por Pablo para describir la

⁶² Cf. SEGOVIA, *Decolonizing Biblical Studies*.

⁶³ Cf. SUGIRTHARAJAH, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism*.

⁶⁴ Cf. SEGOVIA, *Decolonizing Biblical Studies*, 119-132.

⁶⁵ Cf. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*; SCHÜSSLER FIORENZA, *Los caminos de la sabiduría*; MARCHAL, *The politics of heaven*.

⁶⁶ Cf. HORSLEY (ed.), “General Introduction”, 5-6.

⁶⁷ Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, 255-256.

⁶⁸ Cf. UZUKWU, *The Unity of Male and Female in Christ*.

situación religiosa de su tiempo, sino también para representar la situación social con respecto a las relaciones entre los creyentes.

Por su parte, Elliott⁶⁹ argue que Pablo hizo frente a los desafíos del Imperio romano y propuso una identidad alternativa que se puede recuperar hoy. La muerte y la resurrección de Cristo fueron los símbolos utilizados por Pablo para revertir los valores hegemónicos de la ideología imperial dominante, en cuyo vértice se encontraba el emperador como jefe y salvador⁷⁰. Así, frente al poder irresistible del héroe militar, la muerte es signo de debilidad frente al poder; la resurrección de Cristo revela la derrota de los poderes mundanos y del triunfo de Dios que vence al mal. Para Elliott, el aspecto anti romano más patente del mensaje paulino fue su insistencia en el Cristo Crucificado. “¿No fue exhibido Cristo públicamente ante vuestros ojos como crucificado?” (Gal 3,1)⁷¹.

Kahl⁷², a través de una lectura perspicaz y desde el conocimiento del mundo clásico, especialmente de la ideología imperial romana, analiza el texto de Gálatas en el contexto de las percepciones de los pueblos romanos vencidos como se representa en el Gran Altar en Pérgamo. Así, la estatua de un “Galo moribundo” (*Dying Gaul*) en posición derrotada y desnuda, muestra la aniquilación de los celtas y la superioridad de quien los venció. Pero también, el mismo Galo moribundo representa la praxis de las “obras de la Ley”, que se expresa en el cuerpo marginado, excluido y dominado por el poder militar imperante⁷³.

En efecto, para Kahl, la Ley que se disputa en Gálatas no es la Ley mosaica en sí misma, sino la ley romana disfrazada de las obras de la violencia y competencia imperial. Por tanto, el problema central de Gálatas se convierte en disputa entre el “monoteísmo imperial” y el “otro evangelio” que predica Pablo. En este contexto, Pablo invierte las jerarquías de poder y control social e invita a los pueblos vencidos a resistir en los momentos de persecución⁷⁴.

Sin embargo, Ehrensperger⁷⁵ señala que la teología paulina se ha interpretado desde la lógica racional occidental unívoca, basada principalmente en los principios dualistas de la filosofía platónica griega: varón-mujer,

⁶⁹ Cf. ELLIOTT, *Liberating Paul*.

⁷⁰ Cf. ELLIOTT, “The Anti-Imperial message of the Cross”, 167.

⁷¹ Cf. ELLIOTT, *Liberating Paul*, 93-138.

⁷² Cf. KAHL, *Galatians Re-imagined*.

⁷³ Cf. KAHL, “Galatians and the ‘Orientalism’ of justification by Faith”, 216.

⁷⁴ Cf. *Ib.*, 217-219.

⁷⁵ Cf. EHRENSPERGER, *Paul at the Crossroads of Cultures*, 5-8.

cuerpo-espíritu, razón-naturaleza. Estas dicotomías han influido sustancialmente en la configuración de unas relaciones asimétricas y jerárquicas, generando enormes desigualdades sociales. En su afán por liberar a la teología paulina de esa forma de interpretación piramidal, la autora sostiene que Pablo, inspirado en el modelo del discipulado de iguales propuesto por Jesús, trascendió las fronteras sociales que generaban relaciones desiguales y apuntó hacia la creación de unas relaciones inclusivas, basadas en la igualdad teológica de la fórmula en Cristo (Gal 3,28)⁷⁶. Dicha expresión tiene consecuencias éticas para la identidad de los creyentes en Cristo.

5. Conclusiones y líneas abiertas

En el presente apartado recogemos algunas de las cuestiones centrales que plantean al debate sobre Pablo, tanto los estudios culturales como la crítica poscolonial. Lo haremos enunciando cada conclusión seguida de la línea de investigación o las cuestiones de fondo a las que da lugar.

- Los diversos enfoques propuestos desde la crítica bíblica poscolonial nacen como un paradigma alternativo a la exégesis tradicional paulina, que abre nuevas vías de intersección con otras ciencias y analiza las múltiples y complejas formas de poder y de dominación que subyacen en los textos, desde el contexto geopolítico y social, lugar donde se manifiestan las prácticas culturales y sus relaciones con el poder. Su finalidad es introducir nuevos modelos de reflexión e interpretación provenientes de una aproximación bíblica cultural, geográfica, ideológica y teológicamente divergente.
- La crítica poscolonial se pregunta por las implicaciones ideológicas y ético-políticas de los textos bíblicos. Es decir, pregunta por los efectos de violencia simbólica que ejerce el fenómeno de la colonización sobre los cuerpos y las subjetividades de los sujetos más vulnerables a través del discurso bíblico-teológico. Por ello, al analizar las múltiples y complejas formas de opresión en los textos bíblicos, busca paralelamente abrir un espacio de diálogo interdisciplinar con otras ciencias, para contestar y corregir las pretensiones de objetividad y neutralidad de los presupuestos ideológicos de los paradigmas tradicionales. Esto permite avanzar hacia prácticas hermenéuticas de liberación y decolonización desde entornos socioculturales más variados.

⁷⁶ Cf. EHRESPENGER, *That We may be Mutually Encouraged*.

- La teología está condicionada por nuestra situación social y cultural. Por ello, algunas de las categorías teológicas que utilizamos tradicionalmente, así como algunos de nuestros discursos teológicos occidentales estarán configurados por un enfoque colonial. Por ello, en cuanto teólogas y teólogos occidentales tenemos una responsabilidad a la hora de detectar dichas categorías y discursos, debido a que somos conscientes de nuestra participación en el modelo socio-económico dominante. La opción por la inclusión de las víctimas y por una ética plural e intercultural son dos consecuencias necesarias para las/ los teólogas actuales.
- El enfoque poscolonial no solo plantea preguntas al texto bíblico, sino a la forma como este es investigado en contextos específicos. Al incorporar la crítica literaria y cultural, abre un nuevo espacio de interdisciplinariedad que posibilita la apertura y diálogo de la exégesis bíblica más allá de los espacios institucionales y eclesiales. Pero alertando del peligro de mantener un marco de análisis exclusivamente occidental. La cuestión que se plantea inmediatamente a la crítica poscolonial es cómo identificar esas otras voces procedentes de contextos no académicos ni eclesiales, cómo dialogar con ellas y cómo incorporar sus narrativas a la crítica teológica, generando espacios hermenéuticos alternativos.

Bibliografía

- AGUIRRE, R., “El método sociológico en los estudios bíblicos”, *EstEcl* 60 (1985) 305-331.
- , “La Biblia desde el punto de vista de la exégesis socio-científica”, *DI-DASKALIA XL* (2010) 89-112.
- ÁLVAREZ, D., “Las Nuevas perspectivas sobre Pablo”, *Caritas Veritatis* 1 (2016) 47-91.
- BARCLAY, J., *Obedying the Truth. A Study of Paul’s Ethics in Galatians*, Edinburgh 1988.
- BAUR, F. C., *Paul, the Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and His Doctrine: A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity. I-II*, London 1875.
- , *The church history of the first three centuries*, vol. I, London ³1978.
- BERGER P. L. – LUCKMANN, Th., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires ²¹2008.

- BHABHA, H. K., “The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism”, en F. BARKER – P. HULME – M. IVERSEN – D. LOXLEY (eds.), *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976 – 84*, London 1986.
- , *El lugar de la cultura*, Buenos Aires 2002.
- BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2011.
- CONN, H. M., “Contextual Theologies: The Problem of Agendas”, *WTJ* 52 (1990) 51-63.
- DUBE, M., *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000.
- DUGGAN, J. F., “Disonancia epistemológica. Decolonización del ‘canon’ teológico poscolonial”, *Concilium* 350 (2013) 181-190.
- DUNN, J. D. G., “The New Perspective on Paul”, *BJRL* 65 (1983) 95-122.
- , *The New Perspective on Paul: Collected Essays*, Tübingen 2005.
- ECO, U., *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*, Bloomington 1979.
- , *Los límites de la interpretación*, Barcelona 1992.
- EHRESPENGER, K., *That We may be Mutually Encouraged: Feminism and the New Perspective in Pauline Studies*, New York, London 2004.
- , *Paul at the Crossroads of Cultures. Theologizing in the Space Between*, London, New Delhi, New York, Sydney 2013.
- EISENBAUM, P., *Pablo no fue cristiano. El mensaje original de un apóstol mal entendido*, Estella 2014.
- ELLIOT, J. H., *What is Social-Scientific Criticism*, Minneapolis 1993.
- , *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella 1995.
- ELLIOTT, N., *Liberating Paul: The Justice of God the Politics of the Apostle*, Minneapolis 1994.
- , “The Anti-Imperial Message of the Cross”, en R. A. HORSLEY, *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Pennsylvania 1997.
- ESLER, Ph. F., *Galatians*, New York 1998.
- , *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo*, Estella 2006.
- , “Paul’s Contestation of Israel’s (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3”, *BTB* 36/1 (2006) 23-34.
- EXUM, J. CH. – MOORE, S. D. (eds.), *Biblical Studies/Cultural Studies. The Third Sheffield Colloquium*, England 1998.
- FOX, E., *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia 1991.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca 1997.
- GASTON, L., *Paul and the Torah*, Eugene 1990.

- GIL, C., *Pablo en el naciente cristianismo*, Estella 2015.
- , “El fracaso del proyecto de Pablo”, *EstBib* LXXIII (2015) 373-408.
- GOLDINGAY, J., “How Far Do Readers Make Sense? Interpreting Biblical Narrative”, *Themelios* 18/2 (1993) 5-10.
- GRENZ, S. J., “Culture and Spirit: The Role of Cultural Context in Theological Reflection”, *ATJ* 55 (2000) 37-51.
- GUIJARRO, S., “La aportación del análisis contextual a la exégesis de los textos bíblicos”, *CT* 44/102 (2017) 283-300.
- HANSEN, G. W., *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, England 1989.
- HOLMBERG, B., *Historia social del cristianismo primitivo: la sociología y el Nuevo Testamento*, Córdoba 1995.
- HORRELL, D. G. (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Edinburgh 1999.
- HORSLEY, R. A. (ed.), “General Introduction”, en R. A. HORSLEY, *Paul and empire. Religion and power in roman imperial society*, Harrisburg, Pennsylvania 1997.
- JAUSS, H. R., *La literatura como provocación*, Barcelona 1976.
- , *Pequeña apología de la experiencia estética: Teoría y práctica de la educación lingüística*, Barcelona 2002.
- KAHL, B., “Galatians and the ‘Orientalism’ of Justification by Faith. Paul Among Jews and Muslims”, en Ch. D. STANLEY (ed.), *The Colonized Apostle. Paul Through Postcolonial Eyes*, Minneapolis 2011.
- , *Galatians Re-imagined. Reading with the eyes of the vanquished*, Minneapolis 2014.
- LIEW, T. B., “Postcolonial Approaches”, en J. M., O’BRIEN (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Bible and Gender Studies II*, New York 2014.
- MARCHAL, J. A., *The politics of heaven: Women, gender, and empire in the study of Paul*, Minneapolis 2008.
- MEEKS, W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988.
- MENÉNDEZ, L., “Relecturas desde el ‘más-acá’. Introduciendo la óptica poscolonial en el panorama bíblico de lengua hispana”, *Theol Xave* 61/171 (2011) 169-202.
- MOORE, S. D., “Paul after Empire”, en STANLEY, Ch. D. (ed.), *The colonized Apostle. Paul through postcolonial eyes*, Minneapolis 2011.
- MOXNES, H., “The Historical Jesus: From Master Narrative to Cultural Context”, *BTB* 28 (1998) 135-149.
- NANOS, M. D., *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul’s*, Minneapolis 1996.

- , *The Irony of Galatians. Paul's Letter in First-Century Context*, Minneapolis 2001.
- OMAR, M., *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica*, Castelló de la Plana 2008.
- OSIEK, C. – MACDONALD, M. Y. – TULLOCH, J. H., *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*, Salamanca 2007.
- OTERO, T., “La ‘Nueva Perspectiva sobre Pablo’ y la justificación por la fe”, *ScrTh* 41/3 (2009) 889-898.
- PENNA, R., *Carta a los Romanos: introducción, versión y comentario*, Estella 2013.
- PUNT, J., “A cultural turn in New Testament Studies?”, *HTS* 72/4 (2016) 1-7.
- RÄISÄNEN, H. (ed.), *Reading the Bible in the Global Village*, Atlanta 2000.
- RICŒUR, P., *Tiempo y narración, I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México 2004.
- RICHES, J., *Galatians Through the Centuries*, Massachusetts 2013.
- SAID, E. W., “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions”, *Critical Inquiry* 4 (1978) 327.
- , *El mundo, el texto y el crítico*, Barcelona 2004.
- , *Orientalismo*, Barcelona 2006.
- SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis 1977.
- , *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis 1983.
- , *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1986.
- , *Paul*, Oxford, New York 1991.
- , *Judaism: Practice & Belief. 63 BCE-66 CE*, London 1992.
- , *The Historical Figure of Jesus*, London 1993.
- , *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, Minneapolis 2016.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1989.
- , *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Santander 2004.
- , *Democratizing Biblical Studies: Toward an Emancipatory Educational Space*, Louisville KY 2009.
- SEGOVIA, C. A., “Pablo de Tarso, Israel y los gentiles. El nuevo enfoque radical sobre Pablo y el cariz judío de su mensaje”, *BANDUE* VII (2013) 181-205.
- SEGOVIA, F. F., “Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism”, en F. F. SEGOVIA – M. A. TOLBERT (eds.), *Reading from this Place, 2. Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis 1993.

- , “Postcolonial and Diasporic Criticism in Biblical Studies: Focus, Parameters, Relevance”, *Studies in World Christianity* 5/2 (1999) 177-195.
- , *Interpreting beyond Borders. The Bible and Postcolonialism*, Sheffield 2000.
- , *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins*, Maryknoll, NY 2000.
- SPIVAK, G. Ch., “Especulations on Reading Marx: After Reading Derrida”, en D. ATTRIDGE – G. BENNINGTON – YOUNG, R., *Poststructuralism and the Question of History*, New York 1987.
- , “Can the Subaltern Speak?”, en P. WILLIAMS –, L. CHRISMAN (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*, New York, 1994.
- , *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del pensamiento evanescente*, Madrid 2010.
- STANLEY, Ch. D. (ed.), *The Colonized Apostle. Paul Through Postcolonial Eyes*, Minneapolis 2011.
- STEIN, E., *Crítica da Ideologia e Racionalidade*, Porto Alegre 1986.
- STENDAHL, K., “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”: *HTR* 56 (1963) 199-215.
- SUGIRTHARAJAH, R. S., *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations*, Maryknoll, Sheffield 1998.
- TAJFEL, H., *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona 1984.
- THEISSEN, G., *Sociología del movimiento de Jesús: el nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander 1979.
- , *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985.
- , *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca 2002.
- THOMPSON, J. B., “Lenguaje e ideología”, *Zona Abierta* 41-42 (1986-1987) 159-181.
- UZUKWU, G. N., *The Unity of Male and Female in Christ. An Exegetical Study of Galatians 3,28c in Light of Paul’s Theology of Promise*, New York 2015.
- WIGGERSHAUS, R., *La Escuela de Fráncfort*, México 2009.
- WIMBUSH, V. L., “Historical/Cultural Criticism as Liberation: A Proposal for an African American Biblical Hermeneutic”, *Semeia* 47 (1989) 43-55.
- WOLKMER, A. C., *Teoría Crítica del Derecho desde América Latina*, Madrid 2017.
- WRIGHT, N. T., *What Saint Paul Said*, Grand Rapids 1997.
- ZETTERHOLM, M., *Approaches to Paul. A Student’s Guide to Recent Scholarship*, Minneapolis 2009.

[recibido: 14/04/20 – aceptado: 20/06/20]