



Cómo citar en APA: Meza-Rueda, J. L., Martínez Morales, V. y Alvarado-N, M. A. (2025). Teología de la justicia y violencia de género: un aporte desde la lectura contextual de los relatos bíblicos “El levita y su concubina” y “La mujer acusada de adulterio”. *Cuestiones Teológicas*, 52(118), 1-18. <https://doi.org/10.18566/cueteeo.v52n118.a08>

Recibido: 26/07/2024 / Aprobado: 25/02/2025

TEOLOGÍA DE LA JUSTICIA Y VIOLENCIA DE GÉNERO: UN APORTE DESDE LA LECTURA CONTEXTUAL DE LOS RELATOS BÍBLICOS “EL LEVITA Y SU CONCUBINA” Y “LA MUJER ACUSADA DE ADULTERIO”¹

Theology of Justice and Gender Violence: A Contribution from Contextual Reading about “The Levite's Concubine” and “The Woman Accused of Adultery”

JOSÉ LUIS MEZA-RUEDA² 
VÍCTOR MARTÍNEZ MORALES, S. J.³ 
MARÍA ALEJANDRA ALVARADO-NAVARRETE⁴ 

- 1 Artículo derivado de las investigaciones “Aproximación teológica a la justicia y la equidad de género desde la investigación acción participativa. Lectura contextual de Jueces 19” (ID 00008198. Inicio: 01/02/2017. Finalización: 31/07/2018) y “Reflexión teológica en torno a la justicia de género, a través de la IAP y la Lectura Contextual de Jn 8,1-11, a partir de la experiencia de dos grupos de mujeres víctimas de la violencia en el departamento del Atlántico, Colombia” (ID 00009320. Inicio: 01/07/2020. Finalización 31/12/2022), financiadas por Act Iglesia Sueca y la Pontificia Universidad Javeriana.
- 2 Doctor en Teología y profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del Grupo de Investigación Didaskalia (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: joseluismeza@javeriana.edu.co
- 3 Doctor en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana. Profesor ordinario y titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Director del Grupo de Investigación Didaskalia (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: vicmar@javeriana.edu.co
- 4 Doctoranda en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Industrial de Santander, Colombia. Magíster en Teología; Teóloga y licenciada en Teología. Profesora de tiempo completo de la Universidad Santo Tomás, seccional Bucaramanga. Correo electrónico: malealevana@gmail.com

Resumen

El artículo hace una lectura crítica de la violencia de género desde una teología de la justicia basada en la lectura contextual de los relatos bíblicos “El levita y la concubina” (Jueces 19) y “La mujer acusada de adulterio” (Jn 7,53-8,11), realizada por cinco comunidades de mujeres ubicadas en dos regiones de Colombia. La pesquisa, llevada a cabo bajo el método de la investigación acción participativa (IAP), contribuyó a la recuperación de los saberes de las participantes y su empoderamiento para incidir en el cambio de su realidad. Además, la recepción y apropiación de los textos bíblicos, junto con el abordaje de sus elementos socio-históricos, les permitió tomar conciencia de su vulnerabilidad en una cultura machista, de su sumisión y cosificación como formas de control por parte del varón, y de su dignidad mancillada por el patriarcalismo. Los hallazgos dejaron en claro que una teología de la justicia, en el marco del Evangelio, implica una opción por los empobrecidos, excluidos y marginados, para que sean sujetos políticos capaces de lograr una vida más justa, equitativa y digna.

Palabras clave

Mujeres, Género, Violencia, Justicia, Teología, Biblia, Colombia, Investigación acción participativa.

Abstract

This article provides a critical reading about gender violence from a theology of justice based on Contextual Bible Reading of “The Levite and the Concubine” (Judges 19) and “The Woman Accused of Adultery” (Jn 7,53-8,11) carried out by five women’s communities located in two Colombian regions. The research, conducted within participatory action research framework, contributed to the recovery of the participants’ knowledge and their empowerment to change the reality. In addition, the reception and appropriation of the biblical texts, together with the approach to their socio-historical elements, allowed them to become aware of their vulnerability in a macho culture, of their submission and objectification as forms of control by men, and of their dignity stained by patriarchalism. The findings made it clear that a theology of justice in reference to the Gospel makes a choice for the impoverished, excluded, and marginalized people, so that they can become political subjects capable of achieving a more just, equitable, and dignified life.

Keywords

Women, Gender, Violence, Justice, Theology, Bible, Colombia, Participatory action research.

Dijo el anciano: "Miren, aquí está mi hija, que todavía es virgen, y la concubina de este hombre. Las voy a sacar ahora, para que las abusen y hagan con ellas lo que bien les parezca. Pero con este hombre no cometan tal infamia" (Jueces 19,24).

Le dijeron a Jesús: "Maestro, a esta mujer se le ha sorprendido en el acto mismo de adulterio. En la ley Moisés nos ordenó apedrear a tales mujeres. ¿Tú qué dices?" (Juan 8,4-5)

Introducción

En América Latina, muchas mujeres son agredidas y diezmadas en un fenómeno que parece haber naturalizado la violencia de género. Aunque cada una tiene nombre y rostro propio, pasan a formar parte de una estadística que poco preocupa a buena parte de esta sociedad mayoritariamente creyente. En Colombia, el 92 % de la población se confiesa cristiana, ya sea católica, protestante, evangélica, entre otras confesiones (Beltrán y Larotta, 2020). Además, el país tiene tasas altísimas de feminicidio, violencia de género y vulneración de derechos. El Grupo Centro de Referencia Nacional sobre Violencia (GCERN, 2013, pp. 2-13), en su informe de enero de 2023, reportó que en el último año hubo 23 973 mujeres agredidas en algún lugar del territorio colombiano, 15 239 por su pareja, 9.899 fueron violadas y 915 agresiones terminaron en muerte (Bernal, 2023). Estos datos interpelan la indiferencia de quienes se profesan cristianos, puesto que el Evangelio de Jesús es, de una parte, una opción por la vida en abundancia (Jn 10,10) y, de otra, una apuesta profética para que la justicia de Dios sea posible (Mt 6,33).

La violencia de género resulta de la hibridación de factores sociales, culturales, políticos, económicos y religiosos que afrentan la dignidad y el respeto por los derechos humanos (Federación Luterana Mundial, 2002, p. 17; Martínez, 2006; Aparisi-Miralles, 2012), y se traducen en la imposición de control y poder, intimidación, vejación emocional, aislamiento, negación, culpabilización, chantaje, uso de privilegios masculinos, maltrato económico y uso de la fuerza. En sociedades patriarcales como la colombiana,⁵ hoy más que nunca

5 La sociedad colombiana podría ser señalada como patriarcal, porque posee los dos componentes básicos del patriarcado: "Una estructura social, correspondiente al sistema de organización social que crea y mantiene una situación en la que los hombres tienen más poder y privilegios que las mujeres, y una ideología o conjunto de creencias acompañantes que legitima y mantiene esta situación" (García, Sendoya, Sierra, Vélez y Vivas, 2009, p. 106).

los clamores de las mujeres ya no pueden acallarse ni ahogarse entre las cuatro paredes de su hogar en nombre del orgullo, el honor, la seguridad y la estabilidad de la familia o de los hijos porque la violencia contra la mujer es un pecado. (Federación Luterana Mundial, 2002, p. 8)

En este orden de ideas, el presente artículo hace una lectura crítica de la violencia de género desde una teología de la justicia inspirada en la lectura contextual de los relatos bíblicos “El levita y la concubina” y “La mujer acusada de adulterio”, realizada por cinco grupos de mujeres vulnerables de Colombia.

Los relatos de Jc 19 y Jn 7,53-8,11

La historia de “El levita y la concubina” (Jc 19) no está incluida en los leccionarios litúrgicos (Pitts, 2015) y, por tanto, no resulta tan conocida; no obstante, el texto ha sido estudiado desde perspectivas interesadas en la violencia contra la mujer (Navarro, 2013; Becerra-Melo, 2015), haciendo notar la opresión recurrente en diferentes sociedades a lo largo del tiempo (Masenya, 2012).

El texto relata una historia en tres escenas, en las cuales los personajes principales y secundarios no tienen nombre propio. La primera tiene lugar en Belén, luego de que el levita recupera a su concubina después de transcurridos cuatro meses de que ella cometiese adulterio. Esta acción deja un halo de duda en cuanto a la responsabilidad del levita en la separación, ya que, de no ser así, lo que debía seguir era el apedreamiento de la mujer (Lv 20,10; Dt 22,22). Sin embargo, estando en Belén, el levita recibió atenciones generosas de su suegro, de tal manera que lo que sería una estadía de tres días se convirtió en una de cinco.

La segunda escena es dramática y transcurre en Gabaa, población cercana a Jebús y ambas a un poco más de diez kilómetros de Belén. Al acercarse la puesta del sol, el levita decidió pasar la noche en Gabaa con su concubina, su criado y sus animales, no en Jebús, porque los jebuseos no eran hijos de Israel. Luego, aunque se ubicaron en la plaza frente a la puerta de la ciudad, nadie les ofreció hospedaje, faltando así a la prescripción mosaica de la hospitalidad. Sin embargo, un anciano natural de Efraim sí se preocupó por ellos. Ya en su casa, luego de comer, unos maleantes le exigieron al anciano que entregase al levita para abusarlo sexualmente, a lo que se opuso radicalmente, puesto que, según la ley, el anfitrión debía proteger a su huésped (Gn 19,8).

Pero el anciano no tuvo ningún reparo en ofrecer a cambio a su propia hija virgen y a la concubina del levita. Este aprobó la idea y entregó a su concubina. Los sátiros abusaron de ella toda la noche. Con las pocas fuerzas que le quedaron, la concubina se arrastró hasta el umbral de la casa del anciano. El levita se puso en pie al otro día para continuar su viaje, pero, encontrando

a su concubina a la puerta, le ordenó que se levantara con una actitud llena de indiferencia. El texto sugiere que la mujer, aunque muy maltrecha, aún estaba con vida, razón por la cual el levita la cargó sobre su asno sin prestarle ningún cuidado o auxilio.

La tercera y última escena, no menos dramática y truculenta que la anterior, sucede en Efraim, en la casa del levita. En vez de sepultar a la mujer con algo de respeto, ya que, gracias a ella, salvó su vida, la cortó en doce pedazos para enviar un pedazo a cada tribu de Israel. Si la concubina estaba viva, él acabó con ella en su afán de enviar el mensaje a los pueblos de Israel para que emitieran su juicio.

De otra parte, el pasaje de "La mujer acusada de adulterio" (Jn 7,53-8,11) contiene cuatro escenas, según la estructura de Zumstein (2016). En la primera, los hechos ocurren en el marco de la enseñanza de Jesús en el Templo, donde él, sentado como los maestros en actitud de instrucción (Jn 8,2), se dirige a "todo el pueblo". En la segunda, dos grupos religiosos (escribas y fariseos) le presentan a Jesús, para que sea juzgada, una mujer sorprendida en flagrante delito de adulterio.⁶ Confrontándole sobre la pena de lapidación prescrita por Moisés en la Ley, le preguntan: "¿Tú qué dices?". Así, ellos

proponen a Jesús un dilema para ponerlo en un grave compromiso: o bien Jesús respeta la Torá y entonces reniega de su misericordia para con los humildes (*am ha-aretz*), o bien mantiene su misericordia para con los humildes y entonces viola la Torá. (Zumstein, 2016, p. 360)

La interpretación amañada de la Torá es perversa, puesto que Lv 20,10 y Dt 22,22 prescriben que, en caso de adulterio, será muerto tanto el adúltero como la adúltera; sin embargo, el relato no señala la presencia del adúltero para ser ejecutado junto con la mujer. La muerte por lapidación, según Dt 22,23-24, se determina en caso de violación de una virgen. Entonces, ¿dónde está el varón con el que se habría cometido el adulterio? (Brown, 1999, p. 625). Si la pena es la lapidación, ¿se trata de la violación de una mujer virgen (prometida, mas no casada) lo que la haría víctima mas no culpable?⁷

En la tercera escena la acción de escribir en la tierra resulta enigmática. Para Zumstein (2016), habría que entenderla como "una clara negativa a abordar la cuestión tal como quieren sus adversarios" (p. 361). En este sentido, Beutler (2016, p. 221) evoca la interpretación de Agustín de

6 Como indica el término "adúltera" (μοιχεία), se trata de una mujer casada. En cambio, no se menciona quién la ha sorprendido *in fraganti*, quién es su amante, ni la reacción del marido. En la Torá, "nada se dice de los tratos de un hombre casado con mujeres adúlteras" (Brown, 1999, p. 624).

7 "Sin embargo, como demuestra Ez 16,38-40, la lapidación era el castigo habitual para todas las formas de adulterio [...] Blinzler ha demostrado convincentemente que la lapidación estaba aún en uso en tiempos de Jesús, y que sólo más tarde adoptaron los fariseos el estrangulamiento como pena del adulterio" (Brown, 1999, p. 624).

Hipona: existe una oposición semántica entre el escribir de Jesús en la tierra y el decálogo escrito sobre piedra como base de la acusación contra la mujer. La respuesta de Jesús restablece el sentido verdadero de la Ley: quien exige una aplicación rigurosa de la Ley debe aplicarla a sí mismo y, al hacerlo, se descubre transgresor y a su vez sujeto del juicio de Dios (Zumstein, 2016, p. 361).

En la última escena, tras la salida “vergonzosa” de los demás personajes, tiene lugar el diálogo entre Jesús y la mujer. Jesús no le pregunta por su comportamiento, sino por el de sus acusadores, quienes con su desaparición confirman el retiro de la acusación. Beutler (2016, p. 222) señala un desafío para la interpretación del relato: la reivindicación de la mujer como agente, esto es, como sujeto actuante, no solo como objeto pasivo de la narración.

Método investigación acción participativa (IAP) y lectura contextual de la Biblia (LCB)

Con el objetivo de realizar una aproximación teológica a la justicia y la equidad para contribuir a la transformación de la realidad personal y comunitaria de las mujeres participantes, la doble pesquisa se llevó a cabo con el método de la IAP (Meza, Suárez y Martínez, 2017; Nieto-Bravo, Santamaría-Rodríguez y Moncada-Guzmán, 2020, pp. 38-42).

Las fases fueron: 1. Sensibilización y creación de confianza; 2. Identificación del problema y análisis de realidad; 3. Lectura contextual del texto bíblico; 4. Análisis e interpretación de los datos en relación con el problema, y 5. Propuesta de transformación de la realidad como respuesta al problema (Suárez, Meza y Martínez, 2020). En particular, la tercera fase se desarrolló según el método de la LCB (López, 2021).

La lectura de Jc 19 fue realizada por tres grupos de mujeres: Sueños sin límites,⁸ Lideresas de la Alianza⁹ y Huellas de Arte.¹⁰ La de Jn 7,53-8,11 por dos grupos: Santo Tomás-Palmar de Varela¹¹ y Soledad.¹²

Desde la perspectiva crítica¹³ de la IAP se afrontaron sus problemas. Además, con sus recursos y activa participación se promovió el cambio de su realidad: "La IAP, a la vez que hace hincapié en una rigurosa búsqueda de conocimientos, es un proceso abierto de vida y de trabajo, una vivencia, una progresiva evolución hacia una transformación total y estructural de la sociedad" (Rahman y Fals-Borda, 1992, p. 213; ver Ander-Egg, 1990; Guzmán, Alonso, Pouliquen y Sevilla, 1994; Le Boterf, 1986). Los saberes de las participantes generaron un conocimiento liberador que incrementó el poder político (en un sentido amplio) y consolidó una estrategia de acción para el cambio. Las participantes en la IAP aprendieron a entender su papel central en el proceso de transformación de su contexto (Balcazar, 2003, p. 62).

Aunque la IAP fue el método marco, se acudió a la LCB por cuanto ambos métodos convergen en su propósito y procedimiento. La lectura contextual de textos bíblicos como Jc 19 y Jn 7,53-8,11 comienza con la recepción y la apropiación del texto por parte de sus lectores; pasa a las dimensiones literales del texto y de allí a sus aspectos sociohistóricos; finalmente, los lectores hacen una nueva apropiación en clave de cambio (West, 2010, p. 185). En esta perspectiva, el estudio bíblico se desarrolla a través de preguntas que no solo inquietan por los personajes del

-
- 8 Sueños sin límites es un grupo conformado por mujeres que ejercen la prostitución en Bogotá (Colombia). Su aporte fue decisivo en la aprobación de la Ley 079 de 2013, cuyo objetivo es garantizar la dignidad de las personas que ejercen la prostitución no forzada. Su misión es acompañar, apoyar, escuchar y formar mujeres pares, a través del diálogo sobre temas que las afectan, talleres de salud sexual y reproductiva, y orientación en derechos de salud y rutas de atención.
 - 9 Lideresas de la Alianza es un grupo de mujeres de Bogotá (Colombia) que trabaja en conjunto con la comunidad de las Hermanas Adoratrices. Son lideresas que han recibido formación en los aspectos humano, social y laboral, con el fin de fortalecer las acciones de incidencia en la exigibilidad de sus derechos y los de las mujeres de su comunidad.
 - 10 Huellas de Arte está conformado por personas portadoras del VIH en Bogotá (Colombia). Desde el 2002, acompaña a mujeres de diferente condición (estrato social, labor económica, estado civil, orientación sexual) que viven la crisis del diagnóstico y, a su vez, tienen la necesidad de salir adelante con sus propias vidas. El grupo tiene cuatro campos de acción: 1) Acompañamiento de pares; 2) Formación en derechos humanos, sexuales y reproductivos; 3) Formación de lideresas y activistas en derechos de las mujeres, y 4) Generación de actividades que permitan un ingreso económico y el sostenimiento de la fundación.
 - 11 El grupo de Santo Tomás-Palmar de Varela estuvo conformado por 25 mujeres que viven en estos dos municipios del departamento del Atlántico (Colombia). Son amas de casa, madres comunitarias y estudiantes. Algunas tienen un empleo formal, otras han vivido desplazamiento forzado. La mayoría de ellas son madres cabeza de hogar. Por su membresía eclesial, poseen una significativa experiencia de fe.
 - 12 El grupo Soledad, fundado en la población del mismo nombre en el departamento del Atlántico (Colombia), estuvo constituido por una veintena de mujeres de diferentes edades, creencias religiosas y liderazgos. Están unidas por ser víctimas de diversas formas de violencia. La precariedad de muchas de ellas las ha llevado a refugiarse en la informalidad laboral.
 - 13 En este sentido, Rahman y Fals-Borda (1992) afirman: "Una tarea principal para la IAP, ahora y en el futuro, es aumentar no sólo el poder de la gente común y corriente y de las clases subordinadas debidamente ilustradas, sino también, su control sobre el proceso de producción de conocimientos, así como el almacenamiento y el uso de ellos" (pp. 213-214).

texto y sus acciones, sino por los casos reales, similares a los narrados, y por los recursos con los que cuentan las comunidades para afrontar tales situaciones. La similitud con sus situaciones reales afincó el estudio bíblico en la vida de las participantes, suscitando una “conciencia comunitaria” (West y Zondi-Mazibela, 2004, p. 8) y permitiendo su fusión con la conciencia crítica, a través de interpretaciones que expresan “teologías vividas y operantes en los creyentes comunes” (West y Zondi-Mazibela, 2004, p. 8; Meza Rueda y López, 2018). Las narrativas de las mujeres¹⁴ recabadas a través de las fases de la IAP y los momentos de la LCB pasaron por un análisis de contenido bajo la lógica de la teoría fundamentada propuesta por Strauss y Corbin (2002). A partir del análisis y la interpretación, se abordaron las categorías de justicia, equidad y violencia de género, para elaborar una teología de la justicia, como se expone en los siguientes apartados.

Hallazgos para una teología de la justicia en perspectiva de género

La lectura contextual de los dos relatos bíblicos, tal como lo plantea West, suscitó un enlace entre aquellas historias y las de los grupos,¹⁵ las cuales estaban cargadas de sumisión, inequidad, temor e injusticia. Las mujeres fijaron su mirada en elementos vinculados a asuntos sociales, políticos y culturales. Se resaltan tres de los hallazgos por su relación con una teología de la justicia en perspectiva de género: 1. Su miedo al saberse vulnerables; 2. Su sumisión y cosificación como formas de control ejercidas por el varón, y 3. Su dignidad mancillada por el patriarcalismo y el machismo.

Respecto de Jc 19, el primer hallazgo fue *su miedo al saberse vulnerables*. Este no es un sentimiento que aparezca literalmente en el relato. Sin embargo, en la recomposición de la historia, varias mujeres señalaron que la concubina debió haber sentido un miedo profundo: “[...] cómo será sentir que el anciano y el esposo están diciendo ‘viólenla y hagan lo que quieran con ella’. ¡Es terrible! Debió sentirse nada, muy vulnerable” (SSL3, p. 13). La vulnerabilidad desembocó en temor, ya que la concubina se dio cuenta de que la sumisión a su marido no fue garantía de protección y serenidad (cfr. 1Pe 3,1-6); antes bien, se convirtió en condición posibilitadora para que los hombres hicieran con ella lo que quisieran.

14 En adelante, con el fin de preservar el anonimato de las participantes, los fragmentos de sus voces se identificarán con las siguientes siglas, de acuerdo con la comunidad de la cual proceden: grupo Sueños sin límites (SSL), grupo Lideresas de la Alianza (LDA), grupo Huellas de Arte (HDA), grupo Santo Tomás-Palmar de Varela (STPV) y grupo Soledad (SOL). Además, el acrónimo contendrá el número del taller o la fecha del encuentro, y la página del documento gris en la cual se encuentra dicho fragmento.

15 Esta idea coincide con lo enunciado por la teóloga Isasi-Díaz (2009) sobre la hermenéutica “mujerista”: “Very intentionally, then, *mujerista* interpretation seeks to highlight biblical texts that refer to quotidian life and to favor interpretations that focus on the centrality and importance of everyday experience” (p. 181).

En el bibliodrama,¹⁶ la mujer que interpretó el personaje de la concubina expresó: "Yo tengo mucho miedo. Ahora ya entendí, yo soy la carnada puesta por ellos. Me siento muy vulnerable y, además, sé que con lo que voy a tener que responder es con mi cuerpo" (HDA2, p. 16). Otra mujer dijo:

Si yo estuviera en una situación así, me sentiría vulnerada, humillada y frustrada por no poder decidir. Tendría mucho miedo de lo que va a pasar, porque me puede suceder cualquier cosa como le pasó a ella y silenciada, silenciada porque así lo dijera, no tendría apoyo [...] yo creo que ella deseó estar muerta. (HDA-M1, p. 9)

En la lectura de Jn 8 las mujeres descubrieron algo semejante: "Ella está atemorizada [...] no siente el deseo de defenderse [...] ella espera el daño que le van a hacer" (STPV4, p. 1). En el bibliodrama, quien hizo las veces de la mujer acusada de adulterio expresó: "Me siento asustada, ultrajada, apenada, con miedo, mucho miedo" (SOL4, p. 6). Con estas y otras palabras, las mujeres manifestaron su indefensión frente a los varones a los cuales están sometidas: "Coincidimos en que sí afecta de manera negativa esa figura [masculina] que nos limita. Nos da terror poder abrirnos a las puertas de la vida para crecer simplemente, profesionalmente, para crecer como seres humanos" (SOL.Nov21, p. 1).

Una de las mujeres de Santo Tomás-Palmar de Varela compartió su propia historia, con la cual alentó a sus compañeras a romper el miedo:

[...] Yo perdí a mi esposo el 11 de mayo. Se metieron a mi finca, a la finca de nosotros y lo mataron en frente de mis hijas y en frente de mí. Fue algo muy doloroso [...]. Tuve mucho temor de denunciar porque, inclusive, con todo lo que me está pasando ya supe que a mi esposo no llegaron a robarlo, sino que lo mandaron a matar [...]. Tuve que vencer el temor; yo tuve que denunciar y lo hice. Gracias a Dios que los hombres que le quitaron la vida a mi marido están presos. Sí, yo puedo tener el temor de que los suelten y que de pronto vengan y me hagan daño a mí, que cojan a mis hijas, no sé, pero en sí yo pienso que el derecho que uno debe tener delante de Dios y de los hombres es poder tener dignidad y coraje y seguir adelante [...]. La situación no es para esconderme y tener temor. (STPV.Jul21, p. 19)

16 El bibliodrama es una técnica teatral en la que se utiliza la lectura e interpretación de pasajes bíblicos como medio para explorar temas y situaciones de la vida cotidiana. Fue desarrollado por el psicólogo y teólogo Gerald West hacia 1970 como una forma de profundizar en la comprensión de la Biblia y de nosotros mismos, a través de la improvisación y la representación dramática de los personajes bíblicos. La técnica permite que las personas llenen de forma creativa, pero coherente, los vacíos y expresen los datos implícitos de los relatos (West, 1993).

El pasaje de Jc señala una época en la que no había rey en Israel (19,1) y, si Dios no gobernaba en la persona del rey, podríamos suponer que no había obligación con los pobres y excluidos, obligación que resulta evidente en otros pasajes del Antiguo Testamento (Dt 10,18; Za 7,10; Jer 22,3). Por su parte, en el Nuevo Testamento (Lc 4,18; Lc 7,22), Jesús hace una opción clara por los empobrecidos, enfermos, silenciados y los que mueren al margen de la historia. Los vulnerables están en el centro de la actuación y predicación del Señor (Mt 4,23; Mc 2,3-11), quien, de hecho, se hizo vulnerable ante el mundo, se humilló y dio su vida para la salvación de todos (Mt 20,28; Flp 2,6-8). Si se quiere, la vulnerabilidad tiene un propósito alto y noble, pero no cuando es resultado de la sumisión.

El segundo hallazgo de las mujeres fue *su sumisión y cosificación como formas de poder y control ejercidas por el varón*. La sumisión impuesta es una forma de dominio:

Así como ella, yo conozco amigas que les ha pasado lo mismo. El marido las maltrata; ellas no pueden opinar. Pueda que fueran mujeres emprendedoras y berracas, pero el hombre busca la forma de matarles ese empeño, esa energía. Conozco una que el marido le encontraba todos los defectos, [...] buscaba destruirla psicológicamente para que no pudiera desarrollar sus capacidades. De esto he visto mucho, porque hay hombres que son así. (HDA-M1, p. 20)

Ellas reconocen que “el machismo y el patriarcalismo hacen que las mujeres no se vayan, que se queden ahí sumisas, haciendo lo que el hombre quiera” (SSL3, p. 3). En efecto, “los hombres siguen controlando de otra manera, pero tienen el control de todo” (LDA3, p. 40). Se preguntó a las participantes qué motivó al levita a buscar a su mujer. Uno de los grupos anotó: “Porque el Levita creía que era dueño de ella y, entonces, así lo hubiera traicionado y le hubiera hecho lo que le hizo, fue a buscarla porque él era su dueño” (SSL3, p. 4). Considerar a la mujer de su propiedad: esta es la razón que movió al levita a entregar a la concubina a los hombres que lo asediaron:

Él lo hizo para tomar venganza [...], porque él se creía dueño de ella y, de alguna otra manera, quería por encima de su orgullo vengarse de ella [...]. Hoy en día los hombres también matan a la mujer por celos, por orgullo, por sentirse dueños de ellas. (HDA-M1, p. 2)

Al respecto, los tres grupos coincidieron en que el levita consideraba a la concubina una cosa, “una propiedad, es decir, ella no tenía ni siquiera el nivel de un ser humano, tampoco estaba al nivel del criado” (HDA-M1, p. 8).

La sumisión y cosificación son dramáticas: “Al lado de la concubina hay una niña y es virgen. Ellos están ahí negociando y ellas estaban esperando a ver qué decisión tomaban ellos [...] En el machismo nosotras no tenemos ni voz ni voto” (ADO2, p. 3). Las participantes remarcaron que los hombres (el levita, su suegro, el anciano y el siervo) sí tienen voz en el relato; en cambio, la concubina y la hija virgen del anciano no profieren una sola palabra e, irónicamente, el hombre le concede a la concubina la oportunidad de hablar cuando ya no era posible:

[...] Y ellos la ultrajaron y abusaron de ella toda la noche hasta la mañana; entonces la dejaron libre al amanecer [...] y he aquí que su concubina estaba tendida a la entrada de la casa, con sus manos en el umbral. Y él le dijo: Levántate y vámonos; pero ella no respondió. (Jc 19,25-28)

Tal cosificación de la mujer está sustentada en el poder: "Nosotras hemos sido utilizadas siempre para mantener el poder como sea. El poder es por la tierra, la riqueza, bueno, muchas cosas [...]" (HDA1, p. 7).

En la lectura de Jn las comunidades reconocieron que la mujer pasó de no tener voz, estar tirada en el suelo y ser estigmatizada a hablar, ponerse de pie y ser perdonada: "Hay una doble transformación: una mujer que vence el miedo y que rompe el silencio" (STPV4, p. 21). El relato las animó a afirmarse a sí mismas: "Lo que queremos es pasar de una mujer que es víctima de la violencia y del silencio, a una mujer empoderada, emprendedora, una mujer que participa, que conoce sus derechos y que los reclama" (SOL1, p. 20).

El tercer hallazgo de las mujeres se focaliza en *su dignidad mancillada por el patriarcalismo y el machismo*. Una de las mujeres manifestó en tono rabioso: "Es algo indignante que uno como mujer sea ofrecida por el propio padre o por el propio marido a otras personas" (HDA-M2, p. 11). Otra mujer del mismo grupo dijo:

¡Qué impotencia no poderme defender contra mí victimario!, ser señalada y no tener argumentos que justifiquen mi defensa [...] Hoy, si una mujer va a hacer una denuncia y se encuentra con que va a ser revictimizada, pues, sencillamente ¿para qué va? Va a ser más humillada, más ultrajada. Mi palabra no tiene peso, mi voz realmente otra vez va ser silenciada. (HDA.X1, p.13)

Para las mujeres, resultó injusto que el marido de la concubina la ofreciera para ser abusada toda la noche para luego ser descuartizada: "No le interesó cómo estaba ella [...]. Él era su esposo, entonces, no hubo ninguna clase de preocupación, sino simplemente, ¡ya, vámonos! [...] La expuso para protegerse él y no hay el más mínimo valor de dignidad" (HDA1, p. 2). De otro lado, la mujeres describieron a la acusada de adulterio con términos como "humillada", "triste", "angustiada", "temerosa"; sin embargo, resaltaron que, a diferencia de la concubina, aquella recupera su dignidad gracias a la intervención de Jesús:

[...] Me considero como piedra preciosa [...]. Una tiene que pasar por procesos duros, por un fuego incesante para llegar a ser una piedra preciosa y así me represento yo, [...] cuando venimos a los pies de Cristo, Cristo nos cambia, nos transforma y nos hace creer en nosotros mismos como mujeres y como hombres. Como seres humanos, somos valiosos en las manos de Dios. (STPV Sept21, p. 5)

Discusión: justicia y equidad para las violentadas por la historia

Vives (1982) afirma: “Es fácil hablar del Dios de justicia, pero es muy difícil percibir la justicia de Dios en este mundo” (p. 112). En este sentido, cabe preguntar dónde está la justicia de Dios cuando las mujeres son maltratadas por sus maridos, quienes deberían cuidarlas; o cuando, temerosas, se refugian en sus casas por miedo a ser violentadas por hombres que las acechan; o cuando son violadas y sus derechos son vulnerados una y otra vez por aquellos quienes detentan el poder y hacen de sus cuerpos un trofeo (Aquino, 2010; Mazorra Vázquez y Man Ging, 2020, p. 139; Klissenbauer, Gassner, Steinmair-Pösel y Kirchschräger, 2020); o cuando son marginadas por los que se creen superiores por el hecho de ser varones:

Existe en la sociedad y en la cultura, un alto nivel de violencia hacia el género femenino, bajo muchas formas, tales como la exclusión, la desigualdad, la invisibilización, la falta de oportunidad, dominio y manipulación desde la ideología patriarcal que se manifiesta en escenarios religiosos, políticos, académicos, laborales, familiares y en relaciones de parejas, que contribuyen notablemente al desdibujamiento de la dignidad e igualdad de la mujer ante el varón, ambos creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 27). (Tello, 2013, p. 27)

Pareciera que Dios está de parte de los vencedores, quienes han hecho de la violencia su modo de proceder; sin embargo, la fe, elemento esencial para muchas de las participantes, las mueve a creer que otro mundo es posible:

Podemos abrirnos a la luz de la esperanza solo cuando nos encontramos nosotras mismas como mujeres; cuando, pese a lo que hemos vivido, despertamos y nos damos cuenta de que valemos mucho. Si no lo entendemos, vamos a permanecer de la misma manera. (SOL.Nov21, p. 37)

Aunque estas mujeres no son versadas en el feminismo liberal (Campbell, 2002, p. 201; Delgado, 2016), luchan por la igualdad de derechos y una distribución equitativa de cargas y beneficios: “Si no hay igualdad de género, entonces, aquí estamos siendo afectados tanto los hombres como las mujeres” (SOL.Jun5A, p. 48). Así, lideran un modelo que, aunque no está exento del conflicto, promueve la complementariedad y la corresponsabilidad, haciendo compatibles la igualdad y la diferencia.

Según Körtner (2009), “la teología como praxis interpretativa debe ocuparse de la realidad como un todo” (p. 170), por tanto, la teología procura la realización y defensa de la justicia, la equidad y los derechos humanos de las mujeres. De hecho, alentados por la “Constitución pastoral *Gaudium et Spes*” (Concilio Vaticano II, 1965), teólogos y teólogas saben que “resulta imposible poner en duda la indisoluble relación entre el ser cristiano y el compromiso con las realidades temporales” (Leal, 2013, p. 184), puesto que el anuncio del reinado de Dios es una

acción profética que va de la mano con las cuestiones sociales, se expresa en la denuncia de toda situación de exclusión, opresión o negación, buscando formas de vida más humanas, tanto para mujeres como para hombres (Zuleta, 2014, p. 275).

La teología no niega la experiencia *kenótica* de las mujeres, quienes, libremente, se implican en el vaciamiento de sí, en una entrega amorosa de la propia vida sin límites ni condiciones, en tareas ligadas a la vida en pareja y la maternidad. Para la teología, la praxis cristiana, la sociedad y la familia, es innegable el valor de la entrega amorosa, sin límites ni condiciones, que hacen las mujeres de su propia vida en tareas ligadas a la pareja y la maternidad. Esto es considerado por la teología como una auténtica experiencia *kenótica*. Sin embargo, las mujeres encuentran que no pueden seguir atendiendo mandatos culturales. Tales preceptos las confinan a estereotipos, espacios y roles que adormecen buena parte de sus capacidades, puesto que, por ejemplo, el confinamiento en la casa "ha sido para las mujeres una aniquilación, social y personal. Privadas de la participación en la esfera social y, más aún, estigmatizadas por su condición de mujeres, han sido impedidas de ejercer muchos roles públicos" (Novoa y Vélez, 2010, p. 181).

La teología de la justicia, elaborada en referencia a Jesucristo, se compromete muy especialmente con las empobrecidas, las marginadas y las violentadas de la historia, acudiendo en defensa de sus derechos:¹⁷ "¡Ay de los que dictan leyes injustas, y prescriben tiranía, para apartar del juicio a los pobres, y para quitar el derecho a los afligidos de mi pueblo; ¡para despojar a las viudas, y robar a los huérfanos!" (Is 10,1-2). Por eso, Jesús transitó por las márgenes, fue a la periferia y cargó con el dolor de los más pequeños:

Los leprosos, endemoniados, paráliticos, ciegos y mujeres con flujo de sangre estaban excluidos de la vida social y religiosa, condenados a una existencia al margen de su círculo familiar, relacional, laboral y religioso. Jesús, por su parte, se mueve constantemente hacia esos lados que transgreden el límite. Llegaban a la otra orilla del mar (Mc 6,53), abandonaban los lugares social, cultural y religiosamente correctos para ir a los últimos lugares, a los basureros sociales. (Martín, 2010, p. 213)

No obstante, la justicia parece una realidad lejana y una tarea pendiente en los contextos donde las mujeres viven todo tipo de precariedad (económica, cultural, social y espiritual). Al respecto, señala Sanhueza (2016): "Tanto la vida como la disposición de las relaciones están marcadas por una injusticia que tergiversa la norma de la conducta humana e impide la eficacia de un orden

17 En este sentido, Vigil (2004) anota: "Si en la realidad social somos capaces de ver personas empobrecidas por otras enriquecidas, [...] un género opresor frente a otro oprimido, podemos llegar a la captación de la evidencia de que Dios ahí no puede tener simples 'preferencias', sino que toma verdaderas 'opciones' y 'se pone de parte de' los injusticiados y 'en contra' de la injusticia, y esa opción de Dios es radical, disyuntiva y excluyente de la contraria. Su fundamento teológico no es la gratuidad de Dios, sino su justicia, y, consecuentemente, conlleva hacia nosotros la exigencia de una 'opción' semejante: [...] un compromiso de praxis de transformación histórica" (p. 162).

social justo” (p. 181). Por esto, la realidad histórica, como lugar teológico, ha de ser testigo de una praxis transformadora. Así, una teología de la justicia en perspectiva de género provoca la toma de conciencia y el empoderamiento de las mujeres para resignificar sus vidas, con la confianza de que Dios habita en ellas, sus familias y sus comunidades, jalonándolas hacia el cometido de la justicia y la liberación integral, es decir, hacia la construcción de un mundo más solidario y justo como condición *sine qua non* para que acontezca la salvación (Miranda, 1980, p. 106).

En este orden de ideas, una de las mujeres señalaba: “Si yo tengo una comunidad de referencia, mi familia, una comunidad de fe, una comunidad de apoyo, una comunidad de trabajo como esta [...] existe un referente precioso para poder compartir lo que me pasa” (STPV. Nov20, p. 13). La justicia se traduce en espacios de “relaciones que edifican y conservan la comunión-comunidad de los hombres [y mujeres] con Dios y entre sí, y, en cuanto tal, es el espacio donde es posible pensar y realizar un nuevo orden de cosas” (Noratto, 2002, p. 73). La común-unidad, en cuanto red de relaciones, es el escenario propicio para que ocurra la experiencia de la Vida en sus dimensiones divina, humana y cósmica. La comunidad es el lugar que blindo a sus miembros para evitar la vulnerabilidad, les ayuda a enfrentar aquello que mina sus derechos y dignidad.

Conclusión

La lectura contextual de las narraciones “El levita y su concubina” (Jc 19) y “La mujer acusada de adulterio” (Jn 7,53-8,11) tuvo un efecto liberador en las mujeres que han padecido injusticia y violencia de género. En sus experiencias y en la riqueza de sus interpretaciones se develaron *su miedo al saberse vulnerables, su sumisión y cosificación como formas de poder y control ejercidas por el varón, y su dignidad mancillada por el patriarcalismo y el machismo*. La pesquisa alcanzó uno de los propósitos de la IAP (Park, 1992, p. 135), por cuanto la reflexión sobre los efectos del poder en un contexto patriarcal llevó al colectivo de mujeres a imaginar otras maneras de relación entre ellas y con los hombres, a ser más autónomas, a confiar en sus capacidades y a autodeterminarse.

Adicionalmente, el ejercicio desde la perspectiva de género permitió que las mujeres descubrieran nuevos elementos de su realidad, tal como lo afirma la teóloga Vélez (2001): “La perspectiva de género posibilita una nueva mirada sobre las mujeres. De ser seres-para-los-otros (sentido patriarcal) se descubren como seres-para-sí” (p. 562). Así, se hicieron capaces de enfrentar la opresión, mejorar sus condiciones y hacerse responsables de sus vidas. Tomar conciencia de ser sujetos de derechos las llevó a reconocerse sujetos sociales, políticos e históricos, capaces de trabajar colaborativamente por una misma causa, animadas por su fe.

Ahora bien, aunque no desaparecieron las desigualdades de género ni las relaciones de dominación¹⁸ –menos aún en culturas machistas como la bogotana y la caribeña–, sí se fortaleció la consigna de que aquellas no se solucionarán por las vías del silencio o la violencia. Para los grupos de mujeres, quedó claro que cualquier forma de patriarcado aleja de la comunión entre varones y mujeres, signo de la justicia de Dios.

La perspectiva de género suscitó una hermenéutica feminista que facilitó identificar lo afirmado por Cardoso-Pereira (1997): "Las mujeres también ejercen poder muchas veces, de resistencia y sobrevivencia, pero nunca son solamente víctimas de los hombres y estructuras. Pueden también ser copartícipes de su propia subordinación" (p. 8).¹⁹ Las formas de poder se entienden como el conjunto de fuerzas que, de forma consciente o inconsciente, directa o indirecta, y a favor o en contra, mueven a los sujetos sociales. Ahora bien, también quedó clara la estrecha relación entre justicia y equidad. Las mujeres anhelan una vida y un trabajo justo, una participación y un reconocimiento justo, porque su valía no está en la protección que un varón les brinde; por el contrario, su invisibilización, discriminación y maltrato son una forma de pecado estructural.²⁰

En este sentido, la sociedad y las iglesias están llamadas a superar el lenguaje dualista que pone lo masculino en un nivel superior respecto a lo femenino. Hace falta "una teología que rechace el propio infantilismo y piense y viva las relaciones con Dios más allá de las representaciones de 'activo y pasivo', 'crear vida y recibir vida', 'mandar y obedecer'" (Ammicht-Quinn, 2012, p. 498). Se trata de recuperar la dignidad de la mujer teniendo como referente al mismo Jesús, quien, a través de sus actitudes, palabras y hechos, supo acoger, respetar, cuidar y defender, tal como lo expresó una de las mujeres: "Él mira más allá, lo que hay dentro de la persona, y hace una nueva creatura, una nueva persona, una nueva mujer; ella se levanta y corre, comienza una nueva vida [...] 'no peques más'" (STPV Jun4, p. 15).

18 Antezana y Chipana (2016) afirman: "La mujer en nuestra historia y también en los textos del Antiguo Testamento, siempre ha sido colocada en 'desventaja' frente al varón, porque muchas culturas se construyeron bajo la fuerza y poder de los hombres [...] Y la mujer fue vista siempre como un objeto (Ex 20,17) y no tanto por su ser" (p. 104).

19 Al respecto, la teóloga alemana Regina Ammicht-Quinn (2012) afirma: "El pensamiento teológico en categorías críticas de género es peligroso. Está comprometido con una praxis global de liberación y cuestiona desde la base fenómenos que parecen dados por naturaleza. Ambas cosas perturban el orden firmemente establecido, ambas cosas generan inseguridad. ¿Se puede hacer hoy seriamente teología ignorando la categoría de género? No. Nunca se ha podido" (p. 496).

20 Juan Pablo II (1995) lo describe de esta manera: "Por desgracia somos herederos de una historia de enormes condicionamientos que, en todos los tiempos y en cada lugar, han hecho difícil el camino de la mujer, despreciada en su dignidad, olvidada en sus prerrogativas, marginada frecuentemente e incluso reducida a esclavitud. Esto le ha impedido ser profundamente ella misma y ha empobrecido la humanidad entera de auténticas riquezas espirituales".

Referencias

- Ammicht-Quinn, R. (2012). Pensar peligroso, pensar lo peligroso: Género y teología. *Concilium*, (347), 483-498.
- Ander-Egg, E. (1990). *Repensando la investigación-acción participativa. Comentarios, críticas y sugerencias*. Vitoria: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- Antezana, C. y Chipana, S. (2016). *Teología y género. Una mirada hermenéutica actual*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT).
- Aparisi-Miralles, A. (2012). Modelos de relación sexo-género: de la “ideología de género” al Modelo de la complementariedad varón-Mujer. *Dikaion*, 21(2), 357-384.
- Aquino, M. P. (2010). Analysis, Interconnectedness, and Peacebuilding for a Just World. In M. Hunt & D. Neu (Eds.). *New Feminist Christianity: Many Voices, Many Views* (pp. 41-51). Woodstock, Vermont: Skylight Paths Publishing.
- Balcazar, F. (2003). Investigación acción participativa (IAP): Aspectos conceptuales y dificultades de implementación. *Fundamentos en Humanidades*, 4(7-8), 59-77.
- Becerra-Melo, S. (2015). *El arte de reiniciar la vida. Aportes teológicos y pastorales del acompañamiento a mujeres víctimas de la violación sexual y del desplazamiento forzado*. Bogotá: Editorial Javeriana.
- Beltrán, W. y Larotta, S. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019*. Bogotá: Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Universidad Nacional de Colombia.
- Bernal, A. (2023, 5 de febrero). *La violencia de género no da tregua en Colombia*. Razón Pública. <https://razonpublica.com/la-violencia-genero-no-da-tregua-colombia/>
- Beutler, J. (2016). *Comentario al Evangelio de Juan*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Brown, R. (1999). *El Evangelio según Juan, I-XII*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Campbell, T. (2002). *La justicia. Los principales debates contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Cardoso-Pereira, N. (1997). Presentación. Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación. *RIBLA*, (25), 5-10. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/25.pdf>
- Concilio Vaticano II. (1965). Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Sobre la Iglesia en el mundo actual. La Santa Sede. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Delgado, D. (2016). Sociogénesis del feminismo liberal: el feminismo utilitarista. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 399-406. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/269351>
- Federación Luterana Mundial. (2002). *Las iglesias dicen “No” a la violencia contra la mujer*. Ginebra: SRO-Kundig.
- García, D, Sendoya, L., Sierra, A., Vélez, O. y Vivas, M. (2009). El género en la disciplina teológica. *Theologica Xaveriana*, 59(167), 101-128.
- Grupo Centro de Referencia Nacional sobre Violencia (GCERN). (2023). *Boletín estadístico mensual. Enero 2023*. Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. https://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/879499/Boletin_Enero_2023.pdf

- Guzmán, G., Alonso, A., Pouliquen, Y. y Sevilla, E. (1994). *Las metodologías participativas de investigación: el aporte al desarrollo local endógeno*. Córdoba: Instituto de Sociología y Estudios Campesinos (ISEC), Escuela Técnica Superior de Ingeniería Agronómica y de Montes (ETSIAM).
- Isasi-Díaz, A. M. (2009). A *Mujerista* Hermeneutics of Justice and Human Flourishing. In A. Botta & P. Andiñach (Comps.). *The Bible and the Hermeneutics of Liberation* (pp. 181-195). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Juan Pablo II. (1995). *Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html
- Klissenbauer, I., Gassner, F., Steinmair-Pösel, P. y Kirchschräger, P. G. (2020). *Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft*. Göttingen: V&R Unipress, Vienna University Press.
- Körtner, U. (2009). *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Sinodal, EST.
- Leal, C. (2013). La noción de Justicia Social en la *Gaudium et Spes*. *Teología y Vida*, 54(2), 181-204.
- Le Boterf, G. (1986). *Investigación participativa: una aproximación al desarrollo local*. Madrid: Narcea Ediciones.
- López, E. (2021). Contextual Bible Reading and Intercultural Bible Reading: Four Colombian Experiences. *HTS Theologese Studies / Theological Studies*, 77(4), a7069. doi: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.7069>
- Martín, M. (2010). Las márgenes como lugar de salvación. *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad*, (135), 203-216.
- Martínez, D. (2006). Violencia y religión. *Cuestiones Teológicas*, 33(79), 55-68.
- Masenyá, M. (2012). Without a Voice, with a Violated Body: Re-Reading Judges 19 to Challenge Gender Violence in Sacred Texts. *Misionalia*, 40(3), 205-216.
- Mazorra Vázquez, A. y Man Ging, C. I. (2020). Sexualidad reconciliada: Mirada teológica hacia un horizonte esperanzador para víctimas de abuso sexual. *Cuestiones Teológicas*, 47(107), 123-146. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteco.v47n107.a08>
- Meza, J. L., Suárez, G. y Martínez, V. (2017). Hacer teología desde la investigación acción participativa Experiencia con un grupo de mujeres que vive con VIH. *Theologica Xaveriana*, 67(183), 141-161.
- Meza Rueda, J.L. y López, E. (2018). "¡La mala soy yo! No quiero ser estigmatizada como Tamar. Teología de la estigmatización por VIH a partir de la lectura contextual de 2 Samuel 13,1-22". *RIBET. Revista Iberoamericana de Teología*, XIV, 27, Julio-diciembre, 82-116.
- Miranda, M. (1980). *Libertados Para a Práxis Da Justiça: A Teologia Da Graça No Atual Contexto Latino-Americano*. São Paulo: Edições Loyola.
- Navarro, M. (2013). *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Nieto-Bravo, J., Santamaría-Rodríguez, J. E. y Moncada-Guzmán, C. (2020). Investigar desde el margen: problematización epistémica y metodológica de la sistematización de experiencias y la investigación-acción participativa. En J. Pérez y J. Nieto-Bravo (Eds.). *Reflexiones metodológicas de investigación educativa: perspectivas sociales* (pp. 15-58). Bogotá: Ediciones USTA. <https://doi.org/10.15332/li.lib.2020.00218>
- Noratto, J. A. (2002). La justicia occidental es cristiana, pero ¿se inspira en el evangelio? *Theologica Xaveriana*, (141), 61-79.

- Novoa, A. y Vélez, C. (2010). La categoría kénosis. Una lectura desde la perspectiva de género. *Theologica Xaveriana*, 60(169), 159-190.
- Park, P. (1992). ¿Qué es la investigación-acción participativa? Perspectivas teóricas y metodológicas. En M. C. Salazar (Coord.). *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollo* (pp. 135-174). Madrid: Editorial Popular, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).
- Pitts, Ch. (2015). Judges 19 as Paradigm for Understanding and Responding to Human Trafficking. *Priscilla Papers*, 29(4), 3-6.
- Rahman, A. y Fals-Borda, O. (1992). La situación actual y las perspectivas de la IAP. En M. C. Salazar (Coord.). *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollo* (pp. 205-221). Madrid: Editorial Popular, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).
- Sanhueza, K. (2016). Jesucristo, prototipo de justicia y martirio, a favor de los pobres y marginados. *Cuestiones Teológicas*, 43(99), 175-197.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Suárez, G., Meza, J. L. y Martínez, V. (2020). Una aproximación teológica a la justicia y la equidad de género a partir de la lectura contextual de Jueces 19 dentro de un proceso de IAP. En I. Corpas de Posada (Ed.). *¿Es pertinente la teología de la liberación hoy?* (pp. 119-142). Bogotá: Fundación Amerindia.
- Tello, L. M. (2013). *Mujeres sanadas por Jesús: una aproximación desde la hermenéutica feminista crítica en clave de empoderamiento* (tesis de maestría). Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.
- Vélez, C. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theologica Xaveriana*, (140), 545-563.
- Vigil, J. M. (2004). La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial. -Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres-. *Theologica Xaveriana*, (149), 151-166.
- Vives, J. (1982). El ídolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia. En J. I. González-Faus, J. Vives, J. M. Rambla, X. Alegre, R. Sivatte y V. Codina (Eds.). *La Justicia que brota de la Fe (Rom 9,30)* (pp. 63-128). Santander: Editorial Sal Terrae.
- West, G. (1993). The Academy and the Possibility of Liberation. *Journal of Theology for Southern Africa*, (86), 40-53.
- West, G. (2010). The Contribution of Tamar'S Story to the Construction of Alternative Masculinities. In T. Kamionkowski & W. Kim (Eds.). *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible* (pp. 184-200). New York, London: T&T Clark.
- West, G. y Zondi-Mazibela, P. (2004). The Bible Story that Became a Campaign: The Tamar Campaign in South Africa (and Beyond). *Ministerial Formation*, (103), 4-12.
- Zuleta, G. L. (2014). Perdón y esperanza, el camino a la reconstrucción de la justicia. *Cuestiones Teológicas*, 41(96), 271-276.
- Zumstein, J. (2016). *El Evangelio según Juan (1-12)*. Salamanca: Ediciones Sígueme.