



María de Nazaret: algunas reflexiones desde la teología feminista*

Amparo Novoa Palacios^a

Universidad de la Salle

<http://orcid.org/0000-0002-6912-658X>

Johann Pirela Morillo

Universidad de la Salle

<http://orcid.org/0000-0002-1492-6053>

RECIBIDO: 12-11-19. APROBADO: 13-02-20

RESUMEN: La superación del excesivo reduccionismo dogmático y el rescate de María de Nazaret como sujeto ineludible en la construcción de la historia de la salvación es la premisa que guía el ejercicio de escritura que se devela en este texto, proponiendo miradas que se distancian de los criterios de racionalidad teológica que han predominado en el análisis de su papel como figura esencial, en torno de la cual se estructuran narrativas fundamentales para entender la participación activa de las mujeres en el contexto de las sagradas Escrituras.

Frente a ello se recurrió a una propuesta de análisis polifónico que considera las complejas y dinámicas dimensiones de María como mujer, madre y paradigma de vida. Para tratar de solventar estos vacíos, se consideraron los aportes de la teología feminista, que permitieron descentrarse de los discursos que solo la ven como madre y sujeto silencioso que se difumina en la opacidad producto de los análisis hegemónicos. De este modo, se posicionó a María como mujer histórica en la que confluyen los referentes de representación de su papel como lideresa que forjó un *ethos* familiar y la figura de Jesús, con una experiencia de Dios afinada en el sentido a la vida; que invita a trascender el paradigma de madre desde la función biológica y ampliar así la perspectiva hacia lo que da sentido a la misma después de la concepción.

Para tal fin, se plantea un marco de ética de la igualdad que asume la idea de equilibrio de poder e igualdad recíproca. Esto constituye un valor que apela al reconocimiento del otro en su poder, es decir, igualdad de poder como equipotencia, para cuya explicación se requiere entender que los sujetos y ciudadanos son iguales y comparten cada uno su rol como actores que ayudan a configurar sociedades y colectividades.

CÓMO CITAR:

Novoa Palacios, Amparo; y Johann Pirela Morillo. “María de Nazaret: algunas reflexiones desde la teología feminista”. *Theologica Xaveriana* vol. 72 (2022): 1-21. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.mnartf>

* Artículo de reflexión.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: amnovo@unisalle.edu.co

PALABRAS CLAVE: María de Nazaret; teología feminista; sujetos ético-políticos; ética de la igualdad, equilibrio de poder; igualdad recíproca.

Mary of Nazareth: Reflections from the Feminist Theology

ABSTRACT: The overcoming of excessive dogmatic reductionism and the rescue of Mary of Nazareth as an unavoidable subject in the construction of the history of salvation is the premise that guides the writing exercise that is revealed in this text, proposing views that distance themselves from the criteria of theological rationality that has predominated in the analysis of his role as an essential actor, around which fundamental narratives are structured to understand the active participation of women in the context of the sacred writings.

In response to this, a proposal for polyphonic analysis was used that considers the complex and dynamic dimensions of Mary as a woman, mother and life paradigm. To try to solve these gaps, the contributions of feminist theology were considered, which allowed to degrade from the discourses that only see her as a mother and silent subject that fades into opacity due to hegemonic analysis. In this way, Mary was positioned as a historical woman in whom the referenes of representation of her role as a leader converge who forged not only a family ethos, but also the figure of Jesus, with an experience of God rooted in the meaning of life. That invites us to transcend the mother paradigm from the biological function and thus broaden the perspective towards what gives meaning to it after conception.

For this purpose, a framework of ethics of equality is proposed that assumes the idea of balance of power, reciprocal equality. What constitutes a value that appeals to the recognition of the other in their power, that is, equality of power as equipotence, for whose explanation it is necessary to understand that subjects and citizens are equal and each share their role as actors that help to configure societies and collectivities.

KEY WORDS: Mary of Nazareth; Feminist theology; Ethical-political subjects; Ethics of equality; Balance of power; Reciprocal equality.

Introducción

El presente artículo desarrolla una visión de María de Nazaret a la luz de los aportes de la teología feminista¹. Se resalta su papel en la historia de la salvación, concebida como el escenario predilecto donde la revelación de Dios acontece a través de hombres y mujeres que interactúan con el mundo. Desde este enfoque, los estudios sobre María han ofrecido una mirada más cercana y concreta de su vida. De ahí que María se entienda como una mujer con una historia real que puso al servicio de Dios.

¹ Véase a Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feministas*; Porcile, *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*; Hugueta, *Hacia una comprensión de la teología feminista*; Loades (ed.), *Teología feminista*; Dickey Young, *Teología feminista. Teología cristiana. En búsqueda de un método*; Gibellini, *La teología del siglo XXI*, 445-476; Ress, Seibert y Sjørup, *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*; Ruether, *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*; Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*; Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*.

Esto indica cómo la imagen de María se ha ido liberando del reduccionismo dogmático que la deja subordinada al discurso cristológico, lo cual genera subordinación simbólica y real entre lo femenino y lo masculino. Esta postura ha sido mantenida por la tradición de la Iglesia a lo largo de los siglos y posiciona a María como modelo de mujer y madre con una práctica de valores puestos al servicio de los demás, bajo un modelo de sumisión y obediencia.

Por el contrario, la teología feminista posiciona a María como mujer concreta, luchadora y comprometida en transformar las situaciones de muerte en oportunidades de vida. De este modo, es posible ver a María como mujer de convicciones profundas, claridades pertinentes y compromisos eficaces. Vale decir que su entrega configura una diaconía y koinonía como espacios vitales que condensan su intencionalidad por humanizar la realidad.

Resulta relevante el aporte de las investigaciones sobre estudios históricos de la vida de María² que, a pesar de la dificultad de encontrar información, han podido ofrecer aproximaciones a las condiciones del contexto en el que vivió. Esto abre la posibilidad de recorrer caminos hermenéuticos³ que crean comprensiones más concretas y menos abstractas sobre su vida, en cuyo escenario se plantean preguntas como las siguientes: ¿A qué se dedicaba? ¿Cómo era su condición de vida? ¿Cómo fue su relación con Jesús? Estas preguntas, entre otras, han ayudado a explorar su existencia.

En la misma línea, la visión histórica de María ha sido posible por el aporte de las investigaciones de corte interdisciplinar⁴ que la visibilizan como una mujer con rostro concreto y un papel activo y fundamental en la historia de amistad con Dios; además, la han sacado del anonimato y del reduccionismo simbólico en la piedad popular que, si bien cumple un papel esencial en la fe de la gente, también reduce su figura al símbolo y a una imagen poco real de su vida, que ignora su rostro histórico y concreto y su papel en la revelación de Dios en la historia.

Por consiguiente, indagar sobre el pasado de María tiene como objetivo configurar el presente para vivirlo con mayor conciencia y descubrir que su presencia, por medio de la fe, en las mujeres y hombres de hoy debe instaurar un compromiso con los diferentes niveles de la sociedad. De esta manera se podrá ver a María

² Gómez-Acebo (ed.), *María, mujer mediterránea*, 19-75; Vuola, “María, mujer en la política. Nuevos desafíos para la teología latinoamericana”, 59-71; véase a Brown, Donfried, Fitzmyer, y Reumann, *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*.

³ Véase a Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*; y a Schüssler Fiorenza, *Jesús and the Politics of Interpretation*.

⁴ Véase a Horsley, *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*; y a Boff, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*.

como paradigma ético⁵ para la vida.

María y las mujeres: historia invisible

La invisibilización de las mujeres en la historia requiere explorar el pasado para evidenciar hoy los registros desde criterios más incluyentes y justos.

Los historiadores que buscan en el pasado testimonios acerca de las mujeres han tropezado una y otra vez con el fenómeno de la invisibilidad de la mujer. Las investigaciones recientes han mostrado, no que las mujeres fuesen inactivas o estuviesen ausentes en los acontecimientos históricos, sino que fueron sistemáticamente omitidas de los registros oficiales. Al hacer una evaluación acerca de lo es esencial, lo más sobresaliente del pasado para nuestro presente, rara vez se menciona a las mujeres como individuos o como grupo definible. La historia del desarrollo de la sociedad humana ha sido narrada casi siempre por hombres, y la identificación de los hombres con la “humanidad” ha dado por resultado, casi siempre, la desaparición de las mujeres de los registros del pasado⁶.

Surge entonces la pregunta de por qué interesa mantener a las mujeres en lo oculto. Tal situación no ha sido ajena al contexto religioso y teológico, donde la tendencia ha sido visibilizar a María y a las mujeres en lo simbólico, de modo que se ha fortalecido una imagen idealizada de ellas con la imagen simbólica de María que carece de identidad e historia:

...la imagen tradicional de María, separada e idealizada, con una vida de sumisión, de ausencia de sexo y de fijación en la maternidad, y devuelta luego como modelo de mujeres sometidas a los hombres, aparece, partiendo del análisis crítico feminista.⁷

En esta perspectiva, el aporte de la historiadora y teóloga feminista E. Schüssler Fiorenza es relevante en cuanto intenta la reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo como una historia de mujeres y de hombres, con el objetivo de reinterpretar los datos bíblicos y originar un desplazamiento de la interpretación androcéntrica a una interpretación feminista:

Mientras el saber académico tradicional ha identificado humanidad con masculinidad y ha considerado a la mujer como una categoría simplemente periférica en la interpretación “humana” de la realidad, el nuevo campo de los

⁵ McFague, “La ética de Dios como madre, amante y amigo”, 349-375; Ress, Seibert y Sjurup, *Del cielo a la tierra. Una antología de la teología feminista*: Parte 7, “La ética”, 385-451.

⁶ Scott, “El problema de invisibilidad”, 38-65.

⁷ Johnson, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*, 59.

estudios realizados por mujeres no solo intenta hacer de la actividad de la mujer una categoría interpretativa clave, sino que pretende también transformar la investigación y el conocimiento androcéntrico en investigación y conocimiento verdaderamente humano, es decir incluyendo a *todas* las personas.⁸

Desde este escenario se busca reflexionar a María como mujer concreta que participó en una historia con *ethos* familiar, que forjó la figura de un hombre llamado Jesús, cuyo protagonismo estuvo fundamentado en la experiencia de un Dios *Abbá*. María representa la experiencia de muchas mujeres que a lo largo de la historia resisten los avatares de la vida gracias a una fe vivida que da por ello sentido a la misma.

Los estudios realizados por Johnson sobre María presentan un bosquejo histórico desde el cual reflexiona su ser teológicamente a partir de la Escritura, la liturgia y la predicación cristiana de la Antigüedad. Para esta autora, la historia es el ambiente indicado del encuentro con Dios. Por eso su interés en mirar a María como persona concreta que realiza su propia vida, más que como símbolo religioso⁹. En este sentido, al hablar de María se ubica geográficamente en un pueblo pequeño de Galilea llamado Nazaret.

Nazaret, el lugar donde vivía Miriam, era una aldea relativamente pequeña situada en la ladera de una ancha cordillera en el sur de Galilea. Era posible anidar en la montaña porque la roca era blanda y porosa, permitiendo que los veneros de agua se reunieran y afloraran incluso a cierta altitud [...] La mayoría de los restos de materiales duros descubiertos allá por la arqueología tiene que ver con la agricultura: prensas de aceituna y de uva, cisternas de agua, ruedas de molino para el grano, cuevas para tinajas de almacenamiento [...] En los documentos literarios parecería que se evita identificar a la aldea, por tratarse de un poblado agrícola de poca importancia. Las Escrituras hebreas no mencionan Nazaret, ni tampoco lo hace Josefo, que cita 45 aldeas de Galilea, ni el Talmud, que habla de 73 de ellas.¹⁰

A pesar de la carencia de datos, de lo anterior se puede inferir que Nazaret es una aldea pequeña, rural, con población campesina y dedicada a los cuidados que exige el campo. No muestra importancia, valoración que se evidencia en la pregunta que aparece en el Evangelio de Juan: “¿Es que de Nazaret puede salir algo bueno?” (Jn 1,46) Pues bien, en este territorio María configuró su vida.

Por otra parte, las investigaciones sobre María en la religiosidad colombiana –al tratar la piedad mariana y el pueblo creyente– demuestran que es necesario reco-

⁸ Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, 24.

⁹ Johnson, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*, 13-14.

¹⁰ *Ibíd.*, 172.

nocer que en la vida del pueblo ha “prevalecido con mayor fuerza la ejemplaridad cultural de María (como mujer piadosa, devota, obediente) que la dimensión de su compromiso (como mujer profética, fiel servidora)”¹¹. En coherencia con lo expuesto, el interés de la reflexión sobre María enfatizará en su ser profético, su fidelidad a un proyecto liberador y su entrega al que necesita. De ahí que se priorice un marco ético de igualdad que favorece la participación en la libertad y se erige como paradigma de vida desde la teología feminista.

María desde la teología feminista

La existencia de María a lo largo de la historia se ha mantenido opaca, a pesar de que se enaltezca su figura desde lo simbólico y la piedad popular. No obstante, ¿qué tan real se muestra su imagen al mundo? ¿Cuál es la función de María cuando se presenta una imagen desdibujada de la historia concreta? A estos interrogantes, entre otros, la teología feminista da aportes significativos para redescubrir a María como mujer con una historia real, cuya lucha se comprende en la lucha de muchas mujeres que a lo largo del tiempo vienen reclamando su espacio y lugar en la sociedad.

Las mujeres carecen de apoyo en funciones fundamentales de la vida humana en la mayor parte del mundo. Están peor alimentadas que los hombres, tienen un nivel inferior de salud, son más vulnerables a la violencia física y al abuso sexual. Es mucho menos probable que estén alfabetizadas, y menos probable aun que posean educación profesional o técnica. Si intentan ingresar en un puesto de trabajo, deben enfrentar obstáculos mayores, incluyendo la intimidación por parte de la familia o del esposo, discriminación por su sexo en el salario y acoso sexual en su lugar de trabajo. Y todo ello sin tener recursos legales efectivos para defenderse. Obstáculos similares les impiden a menudo una participación efectiva en la vida política. En muchas naciones, las mujeres no tienen plena igualdad ante la ley: no tienen los mismos derechos de propiedad que los hombres, ni los mismos derechos contractuales de asociación, de movilidad, ni la misma libertad religiosa. A menudo cargadas con la “doble jornada” que deriva de las exigencias del empleo y de la responsabilidad por el hogar y por el cuidado de los niños [...] con demasiada frecuencia se trata a las mujeres no como fines en sí mismos, como personas con una dignidad que merece respeto por parte de las leyes y de las instituciones. Por el contrario, se las trata como meros instrumentos para los fines de otros: reproductoras, encargadas de cuidados, puntos de descarga sexual, agentes de prosperidad general de una familia.¹²

¹¹ Díaz Camacho, “María en la religiosidad colombiana. Fenomenología religiosa y hermenéutica teológica”, 115.

¹² Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 27-28.

Las diversas situaciones descritas revelan la vida concreta de las mujeres. Estas se han ido verbalizando y escribiendo como muestra de un crecimiento en la toma de conciencia para reivindicar para sí los mismos derechos que los hombres, en un contexto en el que la sociedad patriarcal¹³ les ha favorecido aparentemente como sujetos activos y protagonistas de su configuración. Para alcanzar tal cometido, la religión ha sido una fuente para afianzar su identidad de acuerdo con los intereses de dicho sistema. Sin embargo, la religión también ha cumplido, y no se puede desconocer, “un papel crucial en la organización de los impulsos que conducen hacia importantes transformaciones de la vida social.”¹⁴

Igualmente, la teología feminista se ha constituido en el vehículo para generar capacidades que se orientan a la toma de conciencia de que en Dios no puede ser concebible la desigualdad, ni el patriarcalismo que ha perdurado por tanto tiempo en detrimento del crecimiento de la humanidad. Por tal razón, la opción de hacer teología desde los feminismos posibilita creer que en Dios –el Dios de María y de Jesús– es viable construir alternativas que liberen de las estructuras que excluyen, que promueven desigualdad, y que en ocasiones se sustentan por una teología que se funda en la concepción de un Dios muy distinto al Dios de Jesús.

De este modo, la experiencia de Dios en las mujeres permite develar las intencionalidades de dominar y someter bajo una falsa autoridad que no es divina, pero sí humana. En este sentido, los aportes de la teóloga Rosemary Radford Ruether, en su libro *Sexism and God*, muestran con gran claridad y fundamento la necesidad de promover la plena humanidad de las mujeres, pues no hacerlo niega la existencia de Dios en ellas.

El principio crítico de la teología feminista es la promoción de la plena humanidad de la mujer. Cualquier cosa que niegue, empequeñezca o distorsione la plena humanidad de las mujeres es valorado como no redentor. Desde el punto de vista teológico, todo lo que empequeñezca la plena humanidad de las mujeres no puede ser considerado reflejo divino ni auténtica relación con lo divino, ni reflejo de la verdadera naturaleza de las cosas, ni mensaje y obra de un auténtico redentor o de una comunidad de redención.¹⁵

Al asumir este criterio es coherente pensar que Dios –y más concretamente el Dios que nos ha revelado Jesús–, es alguien que incluye en su existencia el reconocimiento de los diversos rostros de la humanidad: “La fusión de Dios con la humanidad

¹³ Lerner, *La creación del patriarcado*, 310-330.

¹⁴ Harris, *Antropología cultural*, 342.

¹⁵ Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, 18-19. Traducción propia.

es tan seria y [...] tan radical, que el hecho más sobrecogedor es que Dios se identifica con todo ser humano”¹⁶. De este modo, Jesús nos ha revelado quién es Dios y cómo es Dios: Dios es amor (1Jn 4,8); un amor que lleva a entregar la vida por los marginados de la sociedad (Jn 15,13); un amor incondicional hasta el final. Me amó y se entregó por mí (Ga 2,20).

El verdadero amor supone el sufrimiento humano, pero lo trasciende desde una praxis de amor que libera la existencia humana. Y es por amor que las mujeres buscan liberarse de los constructos culturales que la han mantenido marginadas. Es aquí donde la fe se constituye en baluarte que sostiene y anima para emprender otras formas de conocer a Dios en la historia que requieren una actitud kenótica:

...no aferrarse”, “no retener” aspectos culturales que sirvieron para organizar la sociedad en épocas específicas, pero que hoy no se sostienen sin propiciar una flagrante violación a los derechos humanos. El movimiento kenótico vivido por Jesús en su historia humana para no aferrarse a su ser divino sino vivir la procesualidad de su historia humana con una actitud de búsqueda, realización y capacidad de afrontar las situaciones que tuvo que vivir, nos invita a realizar el mismo camino en la recuperación de una identidad femenina y masculina, que sin aferrarse a imaginarios culturales, sea capaz de caminar tras maneras de ser y vivir más acordes con el desarrollo integral y la realización social y eclesial de los varones y las mujeres en el momento presente.¹⁷

En Jesucristo es imposible justificar nuevas esclavitudes caracterizadas por sometimientos, engaños y falsas obediencias; y menos aún pensar que la experiencia dignificadora que muchas mujeres viven a través de María promueva desigualdades. Ello requiere continuar explorando comprensiones acordes a la historia actual.

Se trata también de una apertura, de una disponibilidad de la mente y del espíritu, para aceptar y acoger lo desconocido y quizás también lo insospechado, lo que no cuadra con nuestros criterios y con nuestros sistemas de interpretación, lo que, en definitiva, rompe todo inmovilismo.¹⁸

De ahí que se afirme que la teología feminista aporta amorosamente la crítica y la sospecha frente a un cristianismo que conceptualizó de manera parcial el contexto histórico de los textos bíblicos, a partir de un modelo androcéntrico que omiten el liderazgo de las mujeres¹⁹. Tal situación ha sido estímulo para recuperar de las Escrituras hebreas diferentes aspectos de la mujer que se han constituido en metáforas

¹⁶ Castillo, *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, 138.

¹⁷ Novoa y Vélez, “La categoría kénosis. Una lectura desde la perspectiva de género”, 183.

¹⁸ Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 26.

¹⁹ Véase a Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*.

para hablar de Dios. En nuestro caso, solo se abordará el rol de la madre, por ser una categoría que ha absorbido por largo tiempo la razón de ser de las mujeres según el ejemplo de María.

María, madre/mujer, *arquetipo de lo femenino*

En orden a examinar la dinámica psicológica que en nuestra cultura absorbe la femi- nidad en la maternidad, el feminismo distingue el sentido de dos palabras: madre y mujer. En relación con la primera, la teoría francesa propone conceptos útiles de la madre que reconocen las categorías sociales complicadas y a veces contradictorias. Julia Kristeva²⁰ describe a la *madre* como un cuerpo materno, como un lugar de lo *femenino* socializado subyugado y es también el sujeto femenino *socialista* no socializado con poder femenino. Helene Cixous²¹ afirma que los textos de las mujeres son metáforas de la madre protectora.

Tanto Kristeva como Cixous cuestionan la representación de la madre en el orden simbólico patriarcal. Y ambas ubican a la *madre* en lo semiótico, como parte del discurso de las mujeres. En cuanto a la maternidad señalan que es una construcción social sujeta a imperativos culturales²². No obstante, en la actualidad, esta función de ser madre está devaluada para las mujeres.

El futuro que se vislumbra apunta direcciones que para unos resultan liberadoras y para otras resultan inquietantes; la gestación *in vitro*, la madre-biológica, la madre-social, los embarazos extrauterinos incluso como posibilidad para los hombres [...] lo que hace unos años podía resultar un poco cómico o de ciencia-ficción, aparece hoy en el horizonte con visos cada vez más claros de verosimilitud. Ante la incertidumbre o el miedo al alcance de estos cambios, aparece con mucha fuerza la tentación del repliegue. Cuesta enfrentar de cara estos retos, por eso resulta fácil mirar hacia atrás y agarrarse a lo seguro.²³

Cada vez más, las mujeres toman opciones de crecer sin crear un nicho fami- liar propio. Entonces, ¿qué puede aportar María desde su maternidad? Es un hecho que María asumió la maternidad como opción en una cultura israelita en la cual la fecundidad biológica era muy valorada, pues la mujer que no daba a luz un hijo era discriminada.

²⁰ Véase a Kristeva, *La révolution du langage poétique*.

²¹ Véase a Cixous, *La risa de la medusa*.

²² Humm, *Dictionary of Feminist Theory*, 178-179.

²³ Navarro Puerto, *María, la mujer. Ensayo psicológico-bíblico*, 186.

Esto muestra que María es un principio engendrador de vida, signo de lo humano y divino en cuanto portadora del poder de la vida. Así, la categoría *madre* alude a una estructura biológica en cuanto a surgimiento y maduración del ser humano, pues ella es quien ofrece ayuda al niño-niña para hacerlo capaz de asumir su propia vida. Sin embargo, esta categoría *madre* va más allá de dicha estructura que aporta el sentido originante de la vida, principio de toda realidad para los seres humanos.

De ahí se atribuye a la *madre* dos aspectos fundamentales: ser educadora y engendradora. Esto permite pensar que María, como madre, puede dar sentido a las mujeres que procrean, pero también a las que no; es decir, que no se puede limitar el ser madre a lo biológico, a engendrar, sino que ser madre rompe con el reduccionismo biológico y los estereotipos socioculturales, para centrarse en lo que da sentido a la vida después de la concepción. De ahí que se afirme que la palabra madre es “ambigua, manipulable y manipulada. Es la palabra que han dicho los hombres sobre María y que también hemos dicho e introyectado las mujeres”²⁴.

En cuanto a la segunda palabra *mujer*, se comprende como sustantivo femenino y hace referencia a cualquier persona de sexo femenino, en oposición a lo masculino. De forma más puntual alude a la persona adulta del sexo femenino. “The term for the social construction on the female whose identity (of femininity) is imposed and constructed through representation. Contemporary feminists argue that the term depends on its opposition, man, and has no meaning”²⁵. Esta definición se hace en términos de oposición al hombre y desde una óptica biológica, lo que significa que la mujer tiene útero, situación que devela un reduccionismo de comprensión al enfatizar solo lo biológico y reducir su subjetividad a su condición anatómica:

La mujer tiene ovarios, un útero; he ahí condiciones singulares que la encierran en su subjetividad; se dice tranquilamente que piensa con sus glándulas. El hombre se olvida olímpicamente de que su anatomía comporta también hormonas, testículos. Considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo especifica: un obstáculo, una cárcel.²⁶

Es así que el hombre, para pensarse y definirse, no lo hace con referencia a la mujer, mientras que el hombre define a la mujer en relación consigo mismo.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, 301-302.

²⁶ De Beauvoir, “El segundo sexo”, 3.

Eso es lo que simboliza la historia del Génesis, donde Eva aparece como extraída, según frase de Bossuet, de un “hueso supernumerario” de Adán. La humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo. “La mujer, el ser relativo”, escribe Michelet.²⁷

Lo expuesto posibilita la reflexión porque es muy escaso encontrar material referido a María en función de sí misma. Todo lo que existe es en función de Jesús. En la historia que se relata, ella tiene roles que quedan subsumidos en la historia del Jesús histórico y en la fe profesada en el Cristo de la fe. Ante ello es difícil emitir un juicio de valor, pues de lo que se trata es de superar visiones dualistas que han marcado el mundo relacional de los humanos.

Sin embargo, no debemos considerar con menos desconfianza los argumentos de las feministas: con mucha frecuencia la preocupación polémica les priva de todo valor. Si la “cuestión de las mujeres” es tan ociosa, es porque la arrogancia masculina la ha convertido en una “disputa”; cuando uno disputa, ya no razona bien. Lo que se ha tratado incansablemente de demostrar es que la mujer es superior, inferior o igual al hombre: creada después de Adán, es evidentemente un ser secundario, dicen unos; por el contrario –afirman otros–, Adán no era sino un boceto, y Dios logró el ser humano en toda su perfección cuando creó a Eva; su cerebro es más pequeño, pero relativamente es más grande; Cristo se hizo hombre, tal vez por humildad. Cada argumento atrae inmediatamente a su contrario, y con frecuencia los dos llevan a la sinrazón.²⁸

En esta perspectiva es necesario comprender a María como una mujer con opciones de vida, en este caso, vinculadas al proyecto de Jesús. No obstante, si en María se valora su ser de madre más allá de lo biológico, en el mismo sentido es importante valorar el rol del padre.

María, desde una ética de la igualdad

La experiencia de las mujeres como paradigma ético²⁹ sugiere recuperar dicha experiencia como punto de partida para una ética del equilibrio en el cuidado. Es muy común que, en nuestra sociedad, a las mujeres se les atribuya el cuidado de los otros. La ética de la igualdad busca que dicho cuidado no sea en detrimento de su propio bienestar, sino de ejercer un equilibrio en la acción, según el cual al cuidar a los demás

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*, 8.

²⁹ Jaggar, “Ética feminista”, 8-44.

se cuide a sí misma. En este sentido, el paradigma de servicio y entrega de María queda regulado por la libertad que lleva a ver en el otro el centro de sus decisiones y opciones.

Los aportes recibidos por las feministas se orientan a desmontar las diferencias que han generado desigualdades, de donde se infiere que el problema no reside en que el hombre y la mujer sean diferentes, sino en que dicha diferencia promueva desigualdad. Al respecto, Peggy Reeves Sanday³⁰ define la igualdad sexual, no como igualdad entre las funciones femeninas y las masculinas, sino como equilibrio de poder entre los sexos, fundamentado –en la mayoría de casos– en las diferentes esferas de actividad de hombres y mujeres³¹. Esto implicaría la revisión de los constructos sociales del hombre, en los que se activa el mecanismo de homologación cuando las relaciones se dan entre ellos, mientras que las diferencias aumentan cuando estas relaciones se dan con las mujeres, lo que se refleja en la consigna básica de la construcción social del varón:

Ser varón en la sociedad patriarcal es ser importante. Este atributo se presenta con un doble sentido: por una parte, muy evidente, ser varón es ser importante porque las mujeres no lo son; en otro aspecto, ser varón es ser muy importante porque comunica con lo importante, ya que todo lo importante es definido como masculino. En su aspecto de discurso megalómano, el discurso patriarcal sobre el varón “se olvida” de que la importancia de ser varón sólo se debe a que las mujeres son definidas como no importantes.³²

Si la igualdad se comprende como un *equilibrio de poder* entre hombres y mujeres, es claro que también los hombres deben reflexionar la razón de su importancia en el mundo y en la sociedad patriarcal.

La igualdad como un *equilibrio de poder* es una igualdad que se comprende como *igualdad entre*, igualdad recíproca: como un valor que implica reconocimiento del otro en su poder, es decir, igualdad de poder. En este sentido resulta relevante el aporte de Amorós al afirmar “emplearé [...] la palabra poder como potencia y, por tanto, la palabra equipotencia, obviamente, la emplearé como igualdad de poder, como la misma capacidad por parte de dos sujetos, individuos o colectivos”³³.

³⁰ Antropóloga que indaga sobre los orígenes de la desigualdad sexual, argumentando “que el dominio masculino no es inherente a las relaciones humanas, sino que es una solución a varios tipos de estrés social. Aquellos que se creen encarnan, están en contacto o controlan las fuerzas creativas de la naturaleza son percibidos como poderosos [...] El poder y dominio están determinados por la adaptación de las personas a su entorno, conflicto social y estrés emocional” (The Book Jacket, “Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality. New York: Cambridge University Press, 1981”). Traducción propia.

³¹ Citado por Ruether, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, 174.

³² Marqués, “Varón y patriarcado”, 19.

³³ Amorós, *Mujeres, feminismo y poder*, 7.

De este modo, la igualdad comprendida como equipotencia significa reconocer en las personas, mediante una relación recíproca, sus capacidades como camino de la individualidad del otro. Además, “el espacio de los iguales es el espacio de las diferencias de individuos: tú eres tú y, yo soy yo, porque somos iguales, y porque somos iguales somos diferentes”³⁴.

A la par, esta igualdad es “equipolencia, la igualdad frente a este, ese y aquel”³⁵; y requiere de la equifonía, que significa “la posibilidad de emitir una voz que sea escuchada y considerada como portadora de significado y de verdad, y goce, en consecuencia, de credibilidad”³⁶. Sin embargo, la equifonía también requiere de equivalencia; es decir, que la palabra emitida tenga el mismo valor, de “no ser considerado ni por debajo ni por encima de otro”³⁷.



Con los diversos aspectos mencionados se puede inferir que la igualdad recíproca lleva a propiciar espacios para que la persona pueda decidir y elegir; del mismo modo confiere al sujeto autoridad porque le permite potenciar la capacidad de ejercicio de poder entre iguales. Veámoslo en el siguiente esquema, elaborado por quien suscribe el presente texto:

³⁴ *Ibíd.*, 13.

³⁵ Valcárcel, *Del miedo a la igualdad*, 12.

³⁶ Santa Cruz, “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”, 147.

³⁷ *Ibíd.*

De esta forma, la igualdad se constituye en valor supremo y ético, al concebirla como el ejercicio relacional recíproco, en el cual se reconocen las diferencias frente a los demás a partir de escuchar la voz del otro u otra, y valorarla. Desde esta perspectiva subyace una antropología que tiene como eje transversal la vida, cuyos rasgos se orientan a la inclusión, la acogida a la diferencia, la participación, la apertura y la integración. Tal antropología de corte biocéntrico posibilita leer la figura histórica de María en diálogo, con el tiempo, la cultura y las transformaciones actuales que vive nuestro mundo, en cuanto escenario donde confluyen las realidades vitales.

María, como mujer vista desde este marco ético de igualdad, se constituye en invitación al ser humano a que sea “capaz de buscar a su propia manera la comprensión de un sentido último de la vida”³⁸. Ello significa que María, como mujer de historia, ha de ser tratada como un fin en sí mismo y no como instrumento cuya *naturaleza* debe obedecer y cuyo fundamento filosófico se sustenta en planteamientos aristotélicos:

La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo [...] La naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar [...] Estas dos primeras asociaciones, la del señor y el esclavo, la del esposo y la mujer, son las bases de la familia.³⁹

En esta posición la autoridad del hombre es ilegítima al ser justificada en una natural desigualdad entre los seres humanos. Tal comprensión ha perdurado a lo largo de los siglos, en el que el ser que goza de una calidad ontológica más acabada tenga poder sobre los diversos integrantes de la familia, lo cual adquiere mayor relevancia al vincularlo con lo divino. “El saber del hombre no es el de la mujer, que el valor y la equidad no son los mismo en ambos [...] y que la fuerza del uno estriba en el mando y la de la otra en la sumisión”⁴⁰.

Tal forma de concebir la jerarquización en las relaciones ha permeado profundamente la reflexión teológica y más concretamente cristiana, hasta llegar a justificar la sumisión de la mujer al hombre, como la cristología a la mariología. Si bien es cierto que se predica de Cristo un discurso de amor en la igualdad, también es cierto que la autoridad paternal y marital ha encontrado en algunos textos bíblicos afirmaciones muy afines a las premisas antes mencionadas, cuya postura estigmatiza a la mujer a una subordinación al hombre.

Las preguntas que surgen son las siguientes: ¿Qué hubiese sido si el hombre es el de menos calidad ontológica? ¿Qué hubiese sido si el hombre hubiera tenido que

³⁸ Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 245.

³⁹ Aristóteles, *La política*, 24.

⁴⁰ *Ibíd.*, 44.

someterse a la autoridad de la mujer a imagen y semejanza de Dios? Una respuesta posible es que hubieran emprendido las mismas luchas que hoy tienen las mujeres, además de que la pregunta resalta como un absurdo. Pues bien, las mujeres han tenido que vivir en un mundo absurdo, y gracias a la fe, como dimensión que da sentido, que cualifica la vida y vincula nuestra existencia a Dios, se ha podido avanzar en la reconfiguración de nuestro ser y de la sociedad.

En consecuencia, pensar a María desde una ética de igualdad capacita a las mujeres y hombres, a partir de la fe, a ser libres y dignos, y a no seguir siendo modelados por quienes ostentan el poder en sistemas sociales, políticos, económicos y religiosos. Implica reconocer que la fe en ella genera las condiciones para cuidar la vida en todas sus dimensiones. Dicho cuidado trasciende lo maternal biológico para posicionar el ejercicio del cuidado en hombres y mujeres que viven su maternidad política y éticamente. Esto lleva a cuestionar la intencionalidad de los discursos sobre María que únicamente enfatizan su ser de madre biológicamente, como madre del salvador, la *Theotokos*.

Por tanto, si el cuidado se aborda desde la ética de la igualdad antes expuesta, implica generar conciencia tanto en hombres como en mujeres de que el cuidado corresponsable no solo se limita a otros seres humanos sino a todos los seres vivos: porque “la conciencia está y debe estar donde reconocemos nuestro parentesco con todos los seres vivos.”⁴¹

María paradigma de vida y esperanza

Contemplar a María como mujer de la historia implica ubicarla en el centro de la vida, como alguien que ha desarrollado el sentido común de buscar el equilibrio entre el poder del mundo y la vida cotidiana. Con María subyace una concepción antropológica que va más allá del humano-centrismo⁴², el antropocentrismo y el androcentrismo para ubicar la vida por encima de cualquier interés político, religioso, económico y cultural.

Es una antropología que tiene en su centro (*κέντρον*) la vida (*βίος*). De ahí el concepto de *biocentrismo*, que apareció alrededor de 1970. Asociado en sus orígenes con la ecología profunda o radical, el biocentrismo pretende reivindicar el valor primordial

⁴¹ Ruether, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, 257.

⁴² Son los presupuestos antropológicos y hermenéuticos que se proponen para pensar el misterio de María y la mariología en la perspectiva de la liberación. En este sentido se ha de pensar a María desde una antropología humano-céntrica que no solo considera el hombre-varón como constructor de la historia, imagen de la divinidad y mediador en la relación entre Dios y la humanidad, sino a toda la humanidad, hombre y mujer, como centro de la historia y reveladora de lo divino (Gebara y Bingemer, “María” I, 601-618).

de la vida⁴³. Propone que todos los seres vivos tienen el mismo derecho a existir, a desarrollarse y a expresarse con autonomía, y merecen el mismo respeto al tener el mismo valor. A la vez plantea la urgencia de superar toda postura antropocéntrica que ponga al ser humano —y más específicamente al hombre— como centro de todo lo dado en la naturaleza, para considerarla como un recurso utilitario, cuyo fin es la explotación desmesurada en la cual se aprecia la producción como mero rendimiento económico.

María, como paradigma de la vida en la comunión de lo humano y lo divino, plantea un orden en la creación que busca propiciar el reencuentro de la vida humana y la naturaleza. Es claro que se asiste a una crisis ecológica que refleja la crisis de la propia humanidad, las cuales demandan crear alternativas que dinamicen y equilibren las relaciones complejas de los hombres y mujeres, las religiones, la economía y la naturaleza. Esta postura biocéntrica ve la realidad como un proceso que exige la participación responsable y consciente de la humanidad. Además ve la Tierra, el mundo, el planeta, como cuerpo vivo donde se debe instaurar una conciencia de interdependencia que convoque a la interacción con todos los seres vivos y su compleja relación como habitantes de la Tierra. En este sentido:

La interdependencia significa acoger como hecho básico que una situación vital, un comportamiento o una creencia son siempre fruto de todas las interacciones que constituyen nuestra vida, nuestra historia, nuestra realidad terrena y cósmica más amplias. No se trata solo de la interdependencia y relación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra el cosmos. En este sentido, el conocimiento es un acto humano, en tanto elaboración y conciencia acordes a nuestra organización vital. Pero es también un conocimiento animal, vegetal y cósmico en nosotros.⁴⁴

Esta interdependencia se puede vincular al ejercicio de una maternidad éticamente responsable, en el que confluyen todos los procesos de la Tierra ligados a las entrañas, a la madre/physics, madre/naturaleza.

En la tradición judeo-cristiana, la relación del ser humano con su entorno se recoge en el libro de los orígenes conocido como Génesis. Aquí se presentan dos versiones de la creación y se enfatizó en el dominio y sometimiento de la Tierra a los intereses humanos en detrimento de la vida en general. Así, el ser humano ha esclavizado las fuerzas de la naturaleza para su propio beneficio. Se considera señor y patrón, por lo que todo debe ordenarse hacia él y no percibe los derechos humanos, sociales, ecológicos o cósmicos. Desconoce que la Tierra y el universo son portadores

⁴³ Schmidt, “Biocentrismo: paradigma emergente del conocimiento humano”, 41-106.

⁴⁴ Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, 74.

del Espíritu, porque de ellos viene la vida y nos dan los alimentos⁴⁵.

Conclusiones

A partir del ejercicio analítico e interpretativo desarrollado es posible enfatizar la propuesta de lecturas de María de Nazaret no solo como madre y mujer del silencio, sino como sujeto ético-político que asume de manera activa su papel central en la historia de la salvación, con lo cual se revaloriza su comprensión como actora que tuvo importantes aportes traducidos en la participación protagónica para construir alternativas que imprimieron centralidad a las mujeres en el contexto de las sagradas Escrituras. El mensaje que subyace tiene enormes ecos hoy, cuando las mujeres se han empoderado, escapando de las cadenas impuestas por las lógicas patriarcales.

La propuesta de lectura polifónica (María como sujeto político, mujer, madre y paradigma de vida) que se intentó en este texto pretendió superar la opacidad de María, desdibujada por la sociedad, desde donde se han alimentado discursos y acciones que han favorecido su marginación y subalternidad intencional, marcada por intereses trazados desde espacios hegemónicos. Superar esta visión es también un llamado al reconocimiento de los sujetos, como personas iguales, actores que con su voz y participación aportan otras posibilidades para estar presente en la construcción de la sociedad y la cultura.

Desde la teología feminista y el análisis crítico sobre la mirada de María como mujer histórica se buscaron alternativas para reubicar los referentes de representación de su papel como líder que forjó no solo un *ethos* familiar, sino la figura y rasgos de Jesús, con una experiencia de Dios plena de sentido, de actitud y de acción, expresando con ello que María es portadora de la experiencia de muchas mujeres que a lo largo de la historia resisten a los avatares de la vida a través de una fe vivenciada que da así sentido a la misma.

En cuanto a su dimensión como madre, María de Nazaret se planteó la superación del paradigma de madre solo desde la función biológica de dar a luz, lo que permitió pensar que María es un referente que puede dar nuevos sentidos a las mujeres que procrean, pero también a las que no. Esta idea implica un desplazamiento nocional desde la idea de madre, solo entendida como categoría biológica al engen-

⁴⁵ Véase a Boff, *La dignidad de la Tierra*.

drar, sino que el ser madre rompe con este reduccionismo biológico y se perfila hacia lo que da sentido a la vida después de la concepción.

En relación con la idea de concebir a María desde una ética de la igualdad se asumió la idea de equilibrio de poder, el cual remite a una igualdad comprendida como *igualdad entre*, igualdad recíproca. Ello constituye un valor que apela al reconocimiento del otro en su poder, es decir, igualdad de poder como equipotencia, para cuya explicación se requiere entender que los sujetos y ciudadanos son iguales y comparten cada uno su rol como actores que ayudan a configurar sociedades y colectividades.

Finalmente, la perspectiva de María como paradigma de vida en la comunión de lo humano y lo divino plantea un orden en la creación. Pretende así mismo propiciar el reencuentro de la vida humana y la naturaleza, en el que subyace también una idea de biocentrismo para generar alternativas que dinamicen y equilibren las relaciones complejas de los hombres y mujeres, las religiones, la economía y la naturaleza.

Así, se abonan las posibilidades para instalar una noción integral y holística que supone los procesos de implicación y de acción recíproca de las potencialidades humanas en total armonía con la naturaleza y los medios circundantes.

Referencias bibliográficas

- Amorós, Celia. *Mujeres, feminismo y poder*. Madrid: Forum de Política Feminista, 1989.
- Aquino, Pilar, y Elsa Támez. *Teología feminista latinoamericana*. Ecuador: Abya-Yala, 1998. Disponible en: Aristóteles. *La política*. Bogotá: Universales, 2004.
- Boff, Leonardo. *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Madrid: Paulinas, 1979.
- _____. *La dignidad de la tierra*. Madrid: Trotta, 2000.
- Brown, Raymond; Karl Donfried; Joseph Fitzmyer y John Reumann. *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Castillo, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. Madrid: Trotta, 2009.
- Cixous, Helene. *La risa de la medusa*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- De Beauvoir, Simón. “El segundo sexo”. *Secretaría de Gobierno de Veracruz*, https://www.segobver.gob.mx/genero/docs/Biblioteca/El_segundo_sexo.pdf (consultado el 28 de enero de 2020).

- Díaz Camacho, Pedro José. “María en la religiosidad colombiana. Fenomenología religiosa y hermenéutica teológica”. *Albertus Magnus* 4/2 (2012): 93-129.
- Dickey Young, Pamela. *Teología feminista. Teología cristiana. En búsqueda de un método*. México: Documentación y Estudios de Mujeres, A. C., 1993.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Gebara, Ivone; y María Clara L. Bingemer. “María”. En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, dirigido por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, I, 601-618. Madrid: Trotta, 1990.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XXI*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Gómez-Acebo, Isabel (ed.). *María, mujer mediterránea*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999
- Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza, 2001.
- Horsley, Richard. *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*. Estados Unidos: Trinity Press International, 1996.
- Huguet, María Amparo. “Hacia una comprensión de la teología feminista”. *Universidad de Navarra*, <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5696/1/M%C2%AA%20AMPARO%20HUGUET.pdf> (consultado el 27 de agosto de 2019).
- Humm, Maggie. *Dictionary of Feminist Theory*. Cornwall (U. K.): MPG Books, 1989.
- Jaggar, Alison M. “Ética feminista”. En *Debate feminista* 49/25 (2014): 8-44. Disponible en: Elsevier, <https://www.elsevier.es/es-revista-debate-feminista-378-pdf-S0188947816300020> (consultado el 31 de agosto de 2019).
- Johnson, Elizabeth. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder, 2002.
- _____. *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Barcelona: Herder, 2005.
- Kristeva, J. *La revolution du langage poétique*. París: Tel Quel, 1974.
- Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.
- Loades, Ann (ed.). *Teología feminista*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.
- McFague, Sallie. “La ética de Dios como madre, amante y amigo”. En *Teología feminista*, editado por Ann Loades, 349-375. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.

- Marqués, Josep-Vicent. “Varón y patriarcado”. En *Masculinidades. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarría, 17-30. Santiago: Ediciones de las Mujeres, 1997.
- Navarro Puerto, Mercedes. *María, la mujer. Ensayo psicológico-bíblico*. Madrid: Claretianas, 1987.
- Novoa Palacios, Amparo; y Consuelo Vélez Caro. “La categoría kénosis. Una lectura desde la perspectiva de género”. *Theologica Xaveriana* 60/169 (2010): 159-190.
- Nussbaum, Martha. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder, 2002.
- Porcile, María Teresa. *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1995.
- Ress, Mary Judith; Ute Seibert y Lene Sjørup (eds.). *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul, 1997.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México: Documentación y Estudios de Mujeres, 1993.
- _____. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston (MA): Beacon Press, 1983.
- Salas, María. *De la promoción de la mujer a la teología feminista*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- Santa Cruz, Isabel. “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”. *Isegora* 6 (1992):145-152.
- Schmidt, Ludwig. “Biocentrismo: paradigma emergente del conocimiento humano”. *Revista de bioética latinoamericana* 18/1 (2016): 41-106. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/42493/articulo3.pdf;jsessionid=2438D8F2270A58AC281C724BE9B447E7?sequence=1> (consultado el 30 de agosto de 2019).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- _____. *Jesus and the Politics of Interpretation*. New York (NY): The Continuum International Publishing Group Inc., 2001.
- _____. *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid: Trotta, 1996.

- Scott, Joan Wallace. “El problema de invisibilidad”. En *Género e historia: la historiografía sobre la mujer*, compilado por Carmen Ramos Escandón, 38-65. México: Instituto Mora, 1992.
- The Book Jacket. “Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality. New York: Cambridge University Press, 1981”. *U. Penn*, <https://web.sas.upenn.edu/psanday/books/female-power-male-dominance> (consultado el 29 de agosto de 2019).
- Valcárcel, Amelia. *Del miedo a la igualdad*. Barcelona: Crítica, 1993.
- Vuola, Elina. “María, mujer en la política. Nuevos desafíos para la teología latinoamericana”. *Albertus Magnus* 4/2 (2012): 59-71. Disponible en: *Universidad Santo Tomás*, <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/article/view/1038> (consultado el 29 de agosto de 2019).