

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXIX  
Enero-Junio 2023  
Número 75

## SUMARIO

### CRISTOLOGÍA Y FRANCISCANISMO. DE LA FILIACIÓN A LA FRATERNIDAD: HOMENAJE AL PROFESOR FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA OFM

<b>Bernardo Pérez Andreo (Dir.)</b> <i>Presentación: Francisco Martínez Fresneda. Una vida entre Francisco y Cristo.....</i>	III-VI
ARTÍCULOS	
<b>Nancy Elizabeth Bedford</b> <i>Sororidad y Cristología .....</i>	1-22
<b>Thomas Herbst †</b> <i>From Theory to Practice: Understanding the Incarnation as a Mode of Union.....</i>	23-45
<b>Marta Mª Garre Garre</b> <i>Filiación divina en San Francisco y sus consecuencias en la «Regla de vida» de los Frailes Menores.....</i>	47-68
<b>Martín Carbajo-Núñez</b> <i>The Lord gave me Brothers and Sisters. Francis of Assisi, inspirer of the Encyclical Fratelli tutti.....</i>	69-91
<b>David B. Couturier</b> <i>Redeeming the Horrors of Racial Suffering: The Political Christology of M. Shawn Copeland.....</i>	93-118
<b>Vincenzo Battaglia</b> <i>Il «motivo» dell'Incarnazione in alcuni autori del XX secolo. Percorsi e prospettive di ricerca.....</i>	119-155
<b>Antonio Piñero</b> <i>A propósito de las citas del Corpus Henóquico en la edición española de los Apócrifos del Antiguo Testamento .....</i>	157-179
<b>Miguel Álvarez Barredo</b> <i>Las Tradiciones sobre el Arca en los Libros de Samuel (1 Sam 4-6; 2 Sam 6.....</i>	181-253
<b>Lluís Oviedo Torró</b> <i>El estudio de las creencias y del proceso de creer como reto teológico.....</i>	255-274
<b>Rafael Sanz Valdivieso</b> <i>Notas para un comentario a «Fratelli tutti», encíclica del Papa Francisco: Una propuesta de amistad social y de fraternidad. Puntos clave .....</i>	275-308
<b>Francisco Henares Díaz</b> <i>Taizé y el acompañamiento de los Franciscanos en las primeras décadas.....</i>	309-336
<b>Vicente Llamas Roig</b> <i>Ocaso de la metafísica. Epifanía del eikón.....</i>	337-373
<b>Miguel Ángel Escribano Arráez</b> <i>La necesidad del estudio de la teología y su relación con el derecho canónico como reflejo del primer principio en la construcción del Pueblo de Dios.....</i>	375-387
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	389-426
<b>LIBROS RECIBIDOS.....</b>	427-428

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

#### **Director / Editor**

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

#### **Secretario / Secretary**

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

#### **Staff técnico / Technical Staff**

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales)

#### **Consejo Editorial / Editorial Board**

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

#### **Comité Científico / Scientific Committee**

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia).

#### **Secretaría y Administración**

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.  
La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.  
Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

#### **Antiguos directores**

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

## **SORORIDAD Y CRISTOLOGÍA**

### **SISTERHOOD AND CHRISTOLOGY**

**NANCY ELIZABETH BEDFORD**

Garrett-Evangelical Theological Seminary. U.S.A.

nancy.bedford@garrett.edu

Recibido 12 de mayo de 2022 / Aceptado 9 de junio de 2022

*Resumen:* Desde el principio de su ministerio, Jesús y su evangelio fueron recibidos como buena noticia por mujeres que lo siguieron como discípulas y amigas. Él las consideró hermanas suyas. Las teologías dominantes demasiado a menudo han invisibilizado esta dimensión sororal de la cristología, que sin embargo resulta fundamental para evitar que la cristología se torne un discurso alejado del corazón del mensaje de Jesús. Se tomarán en cuenta paradigmáticamente los casos de Marta y María de Betania (hermanas en la carne), Macrina (hermana de Gregorio Niseno) y Juliana de Norwich y Margery Kempe, (hermanas en la fe) para acceder a la dimensión sororal de la cristología a la luz de una conceptualización feminista de la sororidad.

*Palabras clave:* Cristología; Equidad; Feminismo; Sororal; Sororidad.

*Abstract:* From the beginning of his ministry, Jesus and his gospel were received as good news by women, who followed him as his disciples and friends. He considered them his sisters. Too often, dominant theologies have made this sororal dimension of Christology invisible, although it is essential to avoid Christology becoming a discourse distanced from the heart of the message of Jesus. The cases of Martha and Mary of Bethany (sisters in the flesh), Macrina (sister of Gregory of Nyssa), and Julian of Norwich and Margery Kempe (sisters in the faith), are taken into account paradigmatically in order to accede to the sororal dimension of christology in the light of a feminist conception of sisterhood.

*Keywords:* Christology; Equity; Feminism; Sisterhood; Sororal.

## Introducción

Al desarrollar este tema nos confrontamos con una contradicción en el corazón de la teología. Me refiero al hecho de que, si bien Jesús de Nazaret y su mensaje desde el principio fueron bien recibidos por muchas mujeres, las miradas cristológicas desarrolladas posteriormente (mayoritariamente por varones) a menudo no reflejan cabalmente por qué Jesús fue y es una buena noticia para las mujeres. Si Jesús de hecho constituye una “buena nueva” para las mujeres es importante desarrollar la cristología de tal modo que dé cuenta de ello. Para desenmarañar esta madeja cristológica, primero exploraré el uso del concepto “sororidad” en el feminismo contemporáneo. Luego examinaré la relación de Jesús con sus “hermanas” tal como se la presenta en los evangelios, y pasaré revista a algunos ejemplos históricos de lo que llamaré una “cristología sororal”. Por último, reflexionaré sobre el perfil de una cristología capaz de tomar en serio en profundidad la dimensión de la sororidad. El desafío para una cristología enfocada desde la perspectiva de la sororidad es simplemente que la cristología refleje plenamente la buena nueva que constituye Jesús el Cristo en cuanto Hermano de muchas hermanas, es decir, que se pueda reconocer como cristología sororal.

### 1. Sororidad

Reflexionar sobre la “sororidad” (la hermandad entre mujeres o bien expresada por las mujeres hacia los demás) requiere que tomemos en cuenta la experiencia real de las mujeres en cuanto mujeres. No me refiero a que seamos ontológicamente “diferentes” de los varones, sino a que en la mayoría de nuestras sociedades las mujeres estamos expuestas a formas de violencia naturalizada por el solo hecho de ser mujeres. Seamos mujeres cisgénero, mujeres trans o cualquier otra persona que sea interpretada como perteneciente al sexo femenino, simplemente por ese motivo nos confrontamos con una violencia que va desde lo simbólico (chistes, comentarios, presuposiciones, cosificación, generalizaciones esencialistas) hasta la violación y el asesinato (violencia feminicida). Estos elementos —en particular los referidos a la violencia simbólica— están tan normalizados en nuestras sociedades que aparecen en todos los discursos, incluyendo los discursos cristológicos, que no se esfuercen conscientemente por superar el hábito de la violencia de baja intensidad dirigida a las mujeres.

Las vidas de las mujeres están atravesadas por múltiples factores que las llevan a experimentar la realidad (incluyendo la producción teológica)

de un modo diferente a los varones, no por algo que radique esencialmente en el “ser mujer”, sino por cómo están organizadas nuestras sociedades. Pensemos en el riesgo implícito para una mujer que salga a correr sola de noche, por ejemplo, o atraviere cualquier espacio “público” en la mayoría de nuestros países y territorios. Como explica María Escalona Castro, algo tan sencillo como la experiencia de la movilidad por el espacio público está condicionada por el género:

[L]as mujeres, además de estar expuestas a peligros incívicos (e.g., robo o asalto), lo están a diferentes comportamientos cotidianos expresados en palabras, sonidos, roces, tocamientos y/o persecuciones que afectan al modo en que perciben su seguridad en la calle. En este sentido, se habla de dominancia masculina del espacio público, ya que estos actos recuerdan a la mujer que ese no es su lugar y que, si se expone en él, su cuerpo se hace accesible y puede ser tocado, comentado e incluso violado<sup>1</sup>.

Baste recordar la diferencia semántica entre “mujer pública” (prostituta) y “hombre público” (político distinguido) para ver que la experiencia de lo “público” varía según se trate de varones o de mujeres. Darnos cuenta de estas dinámicas nos ayuda a reconocer que, desde el principio del movimiento de Jesús y hasta hoy, sus seguidoras mujeres nunca hemos sido entendidas o leídas de la misma manera que los varones, sea en los espacios públicos o privados, sea en la producción teológica explícita o implícita.

Hay, pues, un sentido concreto en el cual la simple experiencia de ser mujeres en el mundo nos “hermana”. Si bien no es fácil definir quién es “mujer” sin caer en categorías esencialistas (algo que quiero evitar), el hecho es que la vivencia de ser mujer (y/o de ser vista como tal) se remite a una experiencia muy real que puede describirse como nuestra “posición estructural”<sup>2</sup>. Estamos “ubicadas” en sistemas sociales y simbólicos androcéntricos y patriarcales que nos marginan de pequeñas y grandes maneras<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> María Escalona Castro, «Sororidad y resistencia virtual ante el acoso callejero», *Divulgatio. Educación y comunicación* 18 (2019): 129-140.

<sup>2</sup> Lena Gunnarsson, «A defense of the category ‘women’», *Feminist Theory* 12 (2011): 23-37.

<sup>3</sup> “Androcéntrico” significa que el varón (*anêr*, *andrós*) es tratado como la verdadera medida de lo humano y que el sistema simbólico se construye alrededor de esa convicción, pasando las mujeres automáticamente a ser secundarias y complementarias a los varones.

Mi madre siempre contaba que se dio cuenta plenamente de esta realidad cuando fue abuela de nietos varones y de nietas mujeres: sabía que no era equitativa la manera en la que sus descendientes tendrían que negociar la vida en este mundo, por más que fueran equivalentes sus dones, sus talentos y su realidad sociocultural. El panorama se complica aún más cuando esa posición estructural está atravesada por otras dimensiones (clase social, realidad económica, orientación sexual, nivel educativo, aspecto, origen nacional, edad, capacidades físicas) que afectan las vivencias de las mujeres, aunque no sea posible para ninguna escapar plenamente de la “iniquidad de la inequidad”, por usar la acertada frase de Virginia R. Azcuy<sup>4</sup>.

Dada esta complejidad, debemos evitar que la palabra “sororidad” sirva para disimular el hecho de la desigualdad *entre* las mujeres. Hablar de la hermandad de las mujeres no significa que nos estemos refiriendo a un colectivo de seres humanos en idénticas condiciones. Más bien, dada la pluriformidad de las inequidades existentes en nuestras sociedades, debemos tomar en cuenta otros ejes que se entrecruzan y entreveran con las estructuras de poder patriarcal. Los discursos acerca de la “sororidad” no deberían servir para disimular o borrar el privilegio de algunas en detrimento de otras, ni mucho menos servir como pretexto para actitudes colonialistas, como en el caso del “feminismo imperial”<sup>5</sup>. Lo han dejado muy en claro las teólogas feministas afrodescendientes e indígenas ante los feminismos eurocéntricos: no digas que eres mi hermana si pretendes mantenerte cómoda en tus privilegios.

Esto no quita que pueda surgir la “sororidad” entre mujeres en situaciones muy diferentes, cuando no se borra la particularidad de cada una, sino que se lucha en conjunto en contra de la violencia de género y otras inequidades. Se trata de las “sororidades estratégicas”. En este caso, por ejemplo, ante el embate de fuerzas políticas, económicas y/o religiosas que utilizan al “feminismo” o a la (inexistente) “ideología de género” como chivo expiatorio, diversas agrupaciones de mujeres están trabajando en conjunto para hacerles frente. Además de marchas, presencia en la prensa y diversas formas de producción de conocimiento, las estrategias incluyen recolectar fondos a través

---

<sup>4</sup> Virginia R. Azcuy, «Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas», en *Puntos de encuentro*, ed. por Nancy Bedford, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi (Buenos Aires: Foro sobre Teología y Género – Instituto Universitario ISEDET), 2005, 37-63.

<sup>5</sup> Un ejemplo de este tipo de feminismo imperial fue cuando “rescatar a las hermanas afganas” del yugo de los talibanes sirvió como pretexto estadounidense y europeo para la intervención en Afganistán.

de la redes sociales y reuniones a pequeña o grande escala a través de plataformas virtuales. A través de estas sororidades estratégicas buscan plasmar objetivos comunes, tales como la visibilización del acoso callejero y de la violencia feminicida, el derecho a sueldos justos por trabajo equivalente o el acceso a la salud reproductiva, sin negar las diferencias entre mujeres o las diversas maneras en las que son afectadas en lo individual por las manifestaciones de lo que como teóloga llamaría el pecado estructural. En este último tiempo he visto también cómo las redes sociales, sobre todo a través de Facebook y WhatsApp, han servido para que algunas mujeres aisladas puedan encontrarse con grupos de apoyo, incluso a nivel teológico o eclesial.

Algunas teóricas, como por ejemplo la pensadora feminista decolonial Chandra Talpade Mohanty, prefieren no hablar de sororidad o hermandad (“*sisterhood*”) sino que recurren a la palabra “solidaridad”. Talpade Mohanty resalta las relaciones de mutualidad, la responsabilidad mutua y el reconocimiento de intereses en común como base para las relaciones entre comunidades diversas, la orientación hacia la praxis, la lucha política, y el reconocimiento de la diversidad y de la diferencia<sup>6</sup>. Por cierto, todo esto también puede y debe ser parte de la sororidad cristológica. Sin embargo, para la teología cristiana sería complicado simplemente reemplazar la idea de “sororidad” ya que la relación filial está en el corazón de la cosmovisión trinitaria y por lo tanto tiene una riqueza teológica mucho mayor que la del concepto de la “solidaridad”.

Considero que ser hermanas de nuestro Hermano Jesús y por consiguiente estar en relación sororal con él, una con la otra y con los demás no es una metáfora que pueda o deba ser reemplazada. La cristología complica y enriquece la cuestión de lo sororal, así como la dimensión sororal complica y enriquece nuestra manera de hacer cristología. Pasemos entonces a investigar el tema de la sororidad y la cristología con el objetivo de vislumbrar qué podría aportar una cristología sororal.

## 2. “He aquí mis hermanas”

El grupo de discípulos varones en torno a Jesús al que se refieren los evangelios como los “Doce” no fue un elenco exclusivo de los colaboradores cercanos de Jesús, sino que hacía referencia simbólica a las doce tribus

---

<sup>6</sup> Cf. Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham: Duke University Press, 2003), 140-145.

de Israel<sup>7</sup>. Cuando Pablo transmite la información que ha recibido acerca de las apariciones del Resucitado, menciona que el Señor apareció “a Cefas y después a los Doce” (1 Corintios 15:5), formulación que sería muy extraña si los “Doce” no fuera una metonimia referida a un grupo mayor de discípulos cercanos, dado que Cefas (Simón Pedro) fue parte de los “Doce” en todos los relatos y que por otra parte habían quedado “Once” luego de la traición de Judas. Hechos 1:21-26 establece la existencia de un grupo de personas —no limitado al número doce— que había estado junto a Jesús desde su bautismo y hasta su ascensión, entre ellos Matías y Barsabás.

El grupo de los “Doce” es, pues, poroso. No lo es solamente en el sentido de que hubiera otros discípulos varones cercanos a los cuales Jesús también enviara a predicar y a sanar. Incluso cuando manda a los “Doce” (Marcos 6:7-13; Mateo 10:5-15; Lucas 9:1-6) y luego a los “Setenta” (Lucas 10:1-12) de dos en dos, es altamente probable que en algunos casos los discípulos varones estuvieran acompañados de discípulas mujeres<sup>8</sup>. La minimización del papel (o hasta de la existencia) de las discípulas mujeres de Jesús que solemos experimentar en presuposiciones generalizadas acerca de la composición del liderazgo de la iglesia primitiva (por ejemplo en comentarios y sermones), no se condice con los evangelios. Hay muchos indicios explícitos de la presencia y la actividad de discípulas mujeres: “También había algunas mujeres mirando de lejos, entre las cuales estaban María Magdalena, María la madre de Jacobo el menor y de José, y Salomé, quienes, cuando él estaba en Galilea, le *seguían* (discipulado) y le *servían* (*diakonía*); y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén” (Marcos 15:40-41; ver Lucas 8:2-3). El mundo de Jesús ya adulto no fue un mundo exclusivamente masculino ni homosocial: tuvo interlocutoras, amigas y discípulas que saltan a la vista para quienes tienen ojos para ver.

No obstante, la invisibilización de las mujeres es un fenómeno que sigue ocurriendo a niveles teológicos y eclesiales aún hoy, algo de lo cual soy testigo. Soy hija de una pareja de misioneros evangélicos enviados a servir y predicar “de par en par”. El “certificado de comisión” de mi madre del año 1951, enmarcado, cuelga en mi oficina. Sin embargo, toda la vida la gente me

<sup>7</sup> Las listas ni siquiera incluyen una nómina idéntica para el grupo de los Doce (Marcos 3:14-19; Mateo 10:1-4; Lucas 6:12-16): Mateo y Marcos mencionan a Tadeo, mientras que Lucas habla de Judas, hermano o tal vez hijo de Jacobo.

<sup>8</sup> Joan E. Taylor, «Male-Female Missionary Pairings among Jesus’ Disciples. Some Further Considerations», en: *Patterns of Women’s Leadership in Early Christianity*, ed. por Joan E. Taylor e Ilaria L.E. Ramelli (Oxford: Oxford University Press, 2021), 11-25.

preguntó, “Ah, tu papá es misionero, ¿no?” – sin tomar en cuenta a mi madre, que no era menos “misionera” que él. No era *acompañante de* solamente, sino que había sido *enviada a y comisionada para* la misión por su denominación. En el caso de la muerte de mi padre, por ejemplo, ella no hubiera perdido su trabajo ni su comisión como misionera. No obstante, luego de cuatro décadas de ministerio, la Convención Evangélica Bautista argentina les entregó una placa en ocasión de su jubilación, con el grabado “Para Benjamín Bedford y Sra.” Por lo visto, a los responsables no se les había ocurrido incluir el nombre propio de mi madre. Esa noche, cuando llegaron a su casa, ella tiró la placa debajo de la cama, y allí quedó. Cuando un representante de la Convención los visitó y preguntó si les había gustado la placa y si la habían colgado, ante su gran sorpresa ella le respondió que no, de ninguna manera. Dijo que la ofendía que ni siquiera la reconocieran por el nombre luego de 40 años, sino que se la tratara como mera “señora de”, personaje femenino anónimo e intercambiable. El líder en cuestión se apresuró a mandar a corregir la placa – pero hizo falta el reclamo explícito de mi madre para que fuera reconocida como discípula con nombre y apellido. Debo decir que por más que se invisibilizaran su nombre y su aporte, mi madre nunca dudó de que Jesús la hubiera llamado a seguirlo ni que él la estuviera tomando en cuenta. Su convicción cristológica ancló su ministerio y su vida. Pero de todas maneras fue doloroso y problemático que a pesar de sus muchos aportes no fuera reconocida eclesialmente como otra cosa que la “mujer de” alguien.

Es notable que la invisibilización parcial o total haya afectado a las mismísimas hermanas de Jesús. Sabemos que las tenía, y que eran conocidas por sus coterráneos de Nazaret: “¿No están todas sus hermanas con nosotros?” (Mateo 13:56). Mateo menciona el nombre de su madre María y de sus hermanos varones (Jacobo o Santiago, José, Simón y Judas, cf. Mateo 13:55), pero no se molesta en registrar los nombres de sus hermanas<sup>9</sup>. Tal vez se hayan transmitido los nombres de los varones porque fueron figuras conocidas en la iglesia primitiva, aunque en el caso de José y Simón pareciera dudoso. En cuanto a las hermanas de Jesús, no sabemos si no se transmitieron los nombres porque no fueron protagonistas o —lo que es más probable— simplemente porque eran mujeres. Lo que sí podemos suponer es que Jesús creció en una familia en la que había un fuerte protagonismo de mujeres y una sororidad

---

<sup>9</sup> Acepto la concepción de Jesús por obra del Espíritu y por lo tanto la virginidad de la jovencita María *ante partum*, pero no veo motivos bíblicos ni teológicos suficientes como para adherir a la idea de su virginidad *post partum* ni de negar que los hermanos y hermanas de Jesús fueran hijos biológicos de María.

activa: con una madre como María, y con hermanas perfectamente ubicables por los habitantes de Nazaret, no hubiera podido ser de otro modo<sup>10</sup>.

Existen muchas figuras femeninas en los evangelios cuyos nombres los autores no se molestaron en mencionar (pensemos en la mujer samaritana, la mujer atrapada en adulterio, la mujer cananea, la hija y la esposa de Jairo, la suegra de Pedro y muchas otras). Por otra parte, la tradición se encargó de confundir a todas las Marías que no fueran María de Nazaret, en particular a María de Betania y María Magdalena. Pero a diferencia de estas tácticas de anonimato o de confluencia surgidas de la indiferencia o de la suposición de que las mujeres son entes sin particularidad, intercambiables, Jesús mismo propone un camino generoso y abierto donde cada una de sus hermanas tiene nombre propio (cf. Juan 20:16). Instituye una sororidad abierta a todas las mujeres, que no depende de los lazos de sangre: “Cualquiera que hace la voluntad de Dios es mi hermano, y mi hermana, y mi madre” (Marcos 3:35). Esta invitación abierta está en el corazón de la cristología sororal.

### 3. La cristología sororal de Marta y María de Betania

Los evangelios nos regalan una historia “sororal” especialmente rica: la de dos hermanas que son protagonistas importantes de la historia de Jesús. Ambas aparecen, mencionadas por su nombre —cosa que como hemos visto no siempre ocurre incluso con personajes femeninos importantes en los evangelios— tanto en la tradición de Lucas como en la de Juan: Marta y María de Betania.

Lucas 10:38-42 registra una visita de Jesús a las hermanas. El texto señala específicamente que Marta lo recibe “en su casa” (10:38), dando a entender que es la “jefa de hogar”. Lucas no menciona a su hermano Lázaro ni el hecho de que la aldea en cuestión sea Betania: pareciera que la tradición que ha recibido es independiente de la reflejada en el evangelio de Juan. Lo que sí comparte con Juan es el hecho de que había en el círculo de Jesús dos hermanas llamadas Marta y María, discípulas suyas. En el relato de Lucas, existe una cierta tensión entre ambas, pues María “se sienta a los pies” de Jesús para oír sus palabras (10:39), es decir que se posiciona explícitamente como discípula de un maestro. Marta, que está atareada, le reclama a Jesús que su hermana no la ayude a servir (10:40). Es significativo que por un lado Marta

---

<sup>10</sup> Cf. Mercedes Navarro Puerto, *María la mujer. Ensayo psicológico-bíblico* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1987).

sienta la confianza de cuestionarle a Jesús que le permita a María dedicarse al estudio, y que por el otro Lucas utilice el verbo “servir” para describir lo que la misma Marta está haciendo, pues la *diakonía* es un ministerio muy específico en Lucas y Hechos. En Hechos 6:1-7 se refiere a la institución de los primeros diáconos, entre ellos, Esteban, “varón lleno de fe y del Espíritu Santo”. En Hechos 20:18-21 Pablo describe su ministerio como quien ha servido con humildad. A pesar de infinidad de sermones y de comentarios, el texto de Lucas no dice en ningún lado que el “servicio” de Marta fuera el de lavar los platos o de cocinar – esas son suposiciones que nacen de la identificación unilateral de las mujeres con los quehaceres domésticos. De hecho, en Lucas, “servir” es una acción cristológica que se vincula con el mismo Jesús: “Estoy entre ustedes como el que sirve” (Lucas 22:26).

En el texto lucano, Jesús defiende el derecho de María a “escoger la buena parte” (11:42), que en el pasaje se refiere a la oportunidad de aprender de Jesús (en Hechos 22:3, se utiliza la misma expresión para hablar de los estudios de Saulo de Tarso a los pies del distinguido rabino Gamaliel). La tradición teológica ha vinculado a María con la contemplación y a Marta con la acción a tal punto que es difícil leer el texto y verlas como personajes singulares, es decir, como mujeres concretas y no como símbolos. La tendencia de la recepción teológica dominante ante las historias de mujeres en los evangelios ha sido la de leerlas metonímicamente: no como personas con especificidad, sino como símbolos de algo mayor y más abstracto: ya sea como representaciones de la iglesia, de ciertos caminos espirituales, de la gracia y/o (demasiado a menudo) como símbolos del pecado.

Orígenes sugiere que Marta simboliza la acción y María la contemplación. Esta ha sido la lectura dominante de las hermanas, sobre todo en la teología espiritual. También vincula a Marta con la sinagoga y a María con la iglesia. Ambas dimensiones son importantes, pues

acción y contemplación no existen la una sin la otra. Dicho de un modo más exacto: Marta ha recibido la Palabra en su propia casa, es decir, en su alma, de una manera más corporal, mientras que María la escuchaba de un modo más espiritual aun estando “a sus pies”<sup>11</sup>.

Agustín, si bien comenta que las mujeres eran “ambas gratas al Señor, ambas dignas de su amor, ambas discípulas suyas”, propone a Marta como ima-

---

<sup>11</sup> Orígenes, Fragmento 72, Lucas 10,38, *Homilias sobre el Evangelio de Lucas*, trad. Agustín López Kindler (Madrid: Ciudad Nueva, 2014), 283-284.

gen “de las realidades presentes” y a María como imagen “de las futuras”<sup>12</sup>. No las desdibuja totalmente en cuanto personas de carne y hueso, pero le interesan más a nivel simbólico que como mujeres que a su manera ya estaban haciendo teología: “Marta estaba atenta a cómo alimentar al Señor, María a cómo ser alimentada por el Señor. Marta preparaba un convite para el Señor; María disfrutaba ya del banquete que era el Señor mismo”<sup>13</sup>.

En Juan el retrato de las dos hermanas es más extenso y no aparece la tensión entre ellas que transmite Lucas. En Juan 11:1-44, ambas hermanas lo mandan a llamar a su aldea, Betania, pues está enfermo su hermano Lázaro (11:1). Decir que la aldea “es” de las hermanas es una manera de subrayar su importancia. Marta sale al encuentro de Jesús, mientras que María aparece esta vez como la más “casera” (11:20). Al verlo a Jesús, Marta entabla una conversación que muestra su confianza en la capacidad de Jesús de ponerle freno incluso a la muerte (11:21) y expresa que su propia visión escatológica incluye la fe en la resurrección “en el día postrero”. Cuando Jesús afirma que él mismo es la resurrección y la vida (11:25), ella responde confesándolo como el Cristo, el Hijo de Dios que ha venido al mundo (11:27), una confesión cristológica cuya envergadura es equivalente a la confesión cristológica de Pedro en los evangelios sinópticos (Marcos 8:27-33; Mateo 16:13-20; Lucas 9:18-20). Es irritante que en general la teología haya minimizado esta confesión de Marta, probablemente porque Juan pone la afirmación cristológica en boca de un personaje femenino. Es bastante típico el comentario de Juan Crisóstomo: “Me parece que la mujer no había comprendido sus palabras. Aunque intuía que se trataba de algo importante, no alcanzaba a entenderlo en su totalidad. Por este motivo, cuando se le preguntaba una cosa, ella respondía otra distinta”<sup>14</sup>. Por lo contrario, pareciera que tal como lo presenta Juan, Marta entiende perfectamente de qué se trata y es capaz de expresar su cristología de manera sucinta y clara.

Por su parte, advertida por Marta de que Jesús la está llamando (11:28), María se apresura a ir a su encuentro a las afueras de la aldea (11:29-31). Lo recibe con respeto, postrándose a sus pies, a la vez que lo increpa por no haber estado cuando enfermó de gravedad su hermano Lázaro (11:32). Jesús

<sup>12</sup> Agustín, *Sermo* 104.4, acceso el 11 de mayo de 2022, <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>

<sup>13</sup> Agustín, *Sermo* 104.1, acceso el 11 de mayo de 2022, <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>

<sup>14</sup> Juan Crisóstomo, Homilía 62.3, *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, tomo 3, trad. Isabel Garzón Bosque (Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 28.

se conmueve profundamente al verla llorar a ella así como a sus acompañantes (11:33-38). Marta le advierte a Jesús que es probable que el cuerpo de su hermano fallecido hieda luego de cuatro días (11:39), pero Jesús insiste en que quiten la piedra del sepulcro, diciéndole a Marta, “¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?” (11:40). En un gesto que simbólicamente prefigura su propia resurrección, Jesús llama fuera a Lázaro, y le restituye la vida. En una escena subsiguiente, poco antes de su crucifixión, ambas hermanas le ofrecen a Jesús su servicio o *diakonía*: Marta lo sirve en la mesa (12:2) mientras que María le unge los pies con perfume y se los seca con sus cabellos (12:31; ver 11:2), en un gesto que, según Juan, Jesús interpreta como preparación simbólica para su sepultura (12:7).

En Juan, María de Betania es la contrafigura de Judas Iscariote. Ella encarna el sentido del seguimiento verdadero, mientras que él termina siendo un “ladrón” (12:6). Judas actúa superficialmente como si estuviera preocupado por los pobres, minimizando el valor del gesto de María; ella deja que su gesto de cuidado y respecto por el Maestro hable por sí mismo. Al igual que en Lucas 11:42, aquí María aparece como una persona que prioriza lo central: la conexión con Jesús. En Juan, no solamente se sienta a sus pies (como en Lucas), sino que también los unge. Mateo 26:15 incluye el detalle de que Judas lo habría traicionado a Jesús por treinta piezas de plata, mientras que aquí María obra desde la generosidad, ungiéndolo a Jesús con un nardo puro “de mucho precio” (12:3) cuyo aroma llena toda la casa (según el estimado atribuido a Judas en el v. 5, habría valido 300 denarios)<sup>15</sup>. Judas, invitado a la casa de María, muestra qué clase de discípulo es realmente, maltratándola y luego traicionando a Jesús; en cambio María, una de las anfitrionas, agasaja a su invitado principal Jesús y se prepara para lo que ha de venir<sup>16</sup>.

La historia de las dos hermanas está atravesada de gestos y diálogos teológicos significativos. Provee tres elementos básicos para una cristología sororal: el diálogo, la encarnación y la amistad.

En primer lugar, vemos que Marta y María son interlocutoras teológicas de Jesús. Ejemplifican la libertad que debe existir en nuestras cristologías para cuestionarlo a Jesús y dialogar con él con soltura, manifestando nues-

---

<sup>15</sup> En ambos casos, tanto en la traición como en el unguimento, los números mencionados son múltiplos de tres, hecho seguramente no casual. El número tres y los múltiplos de tres indicaban completitud; de allí también el significado simbólico de los tres días entre la crucifixión y la resurrección (cf. Mateo 12:40).

<sup>16</sup> Cf. Johnson Thomaskutty, «Johannine women as paradigms in the Indian context», *Acta Theologica* 27 (2019): 79-100.

tras dudas, nuestros reclamos y nuestros temores, sin perder la confianza que le tenemos como nuestro Hermano. Es la misma soltura con la que dialoga con él la mujer samaritana del capítulo 4 de Juan, con quien, ante la sorpresa de los discípulos varones (4:27), habla del agua de vida (4:13-15), del carácter de los espacios donde conviene alabar a Dios (4:20-24) y de la esperanza mesiánica (4:25-26). La forma en la que los cuatro evangelios transmiten los diálogos de Jesús con diversas mujeres refleja el carácter profundamente dialógico de la cristología, que permite que los interlocutores y las interlocutoras vayan entendiendo y descubriendo en conjunto el sentido de la persona y de la obra de Jesús.

En segundo lugar, Marta y María contribuyen elementos claves para una confesión de fe en el Logos encarnado. Marta expresa su confesión de fe en palabras (catafáticamente) y María hace lo mismo (apofáticamente) a través de su escucha contemplativa. Interpelan cualquier tendencia docética de la cristología, pues están pendientes de Jesús como persona de carne y hueso que manifiesta sus emociones, que come a la mesa y cuyo cuerpo deberá ser ungido en el momento de su muerte. Ambas hermanas ponen en práctica el servicio (*diakonía*), a la vez que ambas están llamadas a elegir la “mejor parte”.

En tercer lugar, Marta y María están llamadas a ser amigas y a la vez hermanas de Jesús. En otras palabras, tienen una relación con él que no pasa por la sexualidad. Me resulta notable cómo ha sido sexualizada la figura de María Magdalena, otra de las amigas, discípulas y hermanas de Jesús; pareciera que a nivel popular cuesta imaginar una cercanía a Jesús que no sea como “la mujer de” (como se ve en diversas películas y novelas) o bien como una prostituta reformada (en el caso de gran parte de la tradición teológica). Ambas interpretaciones poco tienen que ver con la evidencia existente: no es necesario sexualizar a las mujeres cercanas a Jesús para explicar por qué estaban cerca de él (así como tampoco es necesario privarlas de sus vivencias como seres sexuados). Lo que es importante es recobrar la dimensión sororal y fraternal que veíamos en Marcos 3:35: la invitación a ser hermanas y hermanos de Jesús. Se nos invita a la convivencia trinitaria como hermanas del Hijo, hijas del Padre, paridas por la Ruaj/Espíritu de Dios.

#### **4. La cristología sororal de Macrina**

Tomando en cuenta la instrucción de Jesús en Mateo 23:9 (“no llamen ‘padre’ a nadie en la tierra”), suelo referirme a los “padres” de la iglesia como nuestros “hermanos mayores”. Estos hermanos mayores son figuras importantes, influyentes teológicamente, que vale la pena conocer, tanto

para consultarlos como para discutir con ellos si es necesario. En este catálogo de hermanos mayores incluyo a algunos que no considerados “santos” oficialmente, como Orígenes, Tertuliano y Evagrio. En lo que suele llamarse la “era patristica” también nos encontramos con una serie de “madres” de la fe, entre ellas Perpetua y Felicitas, Egeria, Paula, Marcela, las dos Melanias, las Sabias del Desierto, Macrina y Mónica. Pienso asimismo en estas figuras femeninas influyentes de la antigüedad cristiana como nuestras “hermanas mayores.” Encontramos sus huellas no solamente en sus propios escritos (de los cuales, lamentablemente, quedan pocos), sino también en el arte y en los testimonios de sus allegados varones.

El papel de las mujeres en los primeros siglos de la iglesia cristiana fue bastante fluido, como vemos en las menciones de viudas y diaconisas<sup>17</sup>. Un ejemplo notable en este sentido es el fresco conocido como *Fractio Panis*, en la catacumba de Priscila en Roma. Se trata de un grupo de siete figuras sentadas frente a una mesa curvilínea en la que se ven una copa, dos platos y canastillas de pan. Pareciera que se trata de una representación de la eucaristía. Varias intérpretes han argumentado que la escena representa a un grupo de mujeres —tal vez de diversos estratos sociales, pues una de las figuras viste un velo— celebrando la Santa Cena. Esta interpretación se condice con el testimonio de una conocida epístola de Plinio el Joven, que menciona que había interrogado a dos *ancillae ministrae*, lo que se puede traducir como “esclavas ministras” —mujeres de bajo estamento social que por lo visto tenían un cargo oficial en la iglesia cristiana del siglo II<sup>18</sup>. Para quienes tienen ojos para ver, el fresco *Fractio Panis* es un ejemplo vívido de una cristología sororal en acción: un grupo de mujeres que celebran juntas de manera palpable el legado de Jesús que se les ha transmitido: “Así pues, todas las veces que coman este pan y beban esta copa, la muerte del Señor anuncian hasta que él venga” (1 Corintios 11:26).

En la catacumba de Priscila también pueden verse representaciones de mujeres paradas, con los brazos extendidos, orando. A diferencia del papel de las mujeres en la celebración de la eucaristía, su rol como personas de oración no se discute. Aquí quisiera detenerme en una mujer de oración que

---

<sup>17</sup> También se deduce de las quejas de ciertos varones, tales como el Papa Gelasio I, que en su Epístola 14 (escrita en 494) se lamenta acerca de rumores que le han llegado acerca del liderazgo de las mujeres en ciertas prácticas litúrgicas.

<sup>18</sup> Cf. Lynn H. Cohick y Amy Brown Hughes, *Christian Women in the Patristic World. Their Influence, Authority and Legacy in the Second through Fifth Centuries* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 65-69.

aparece retratada vívidamente en los escritos de su hermano en la fe y en la carne, Gregorio Niseno, lo que nos permite pensar en una cristología sororal desde un ángulo levemente diferente. Me refiero a Macrina, hermana de Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Pedro de Sebaste. Gregorio Niseno nos ofrece tres textos en los que aparece de modo central la figura de su hermana mayor: su *Vida de Macrina*<sup>19</sup> (una hagiografía en forma de epístola), su *Epístola 19* (en el que relata los incidentes en torno al surgimiento de la *Vida*) y su *Diálogo sobre el alma y la resurrección*, presentado como una conversación con su hermana sobre estos temas centrales.

Gregorio presenta a Macrina como modelo de la vida “filosófica” contemplativa y activa a la vez. No se trata de un quehacer solitario, sino de una vida en “fraternidad” (*adelphótes*) – palabra que, dada su aplicación por Gregorio a las comunidades de mujeres, abarca también la idea de “sororidad” e incluso también podría traducirse como tal<sup>20</sup>. En esta vida fraternal/sororal en comunidad, había cuatro actividades centrales que en su conjunto buscaban el acercamiento a Dios: la salmodia comunitaria (vislumbrada como una labor conjunta con los ángeles), el trabajo manual (entrelazado con la oración y el canto), la lectura y la meditación sobre la Escritura y la oración personal o privada<sup>21</sup>. Estos cuatro elementos me parecen valiosos también para el quehacer teológico fuera de la vida monástica: son importantes para la elaboración cristológica y de hecho se vinculan con algunos de los elementos que vimos en los relatos acerca de Marta y María, en particular la manera de entrelazar la cotidianeidad y la contemplación.

Aquí me interesa subrayar de qué manera pensar a Macrina puede aportar elementos para una cristología sororal. Macrina, que sentía el llamado a la vida célibe, pudo lograr su cometido a pesar de moverse dentro de un esquema patriarcal para el cual era preferible que se casara. El joven que su padre había elegido para ella murió, y ella entonces sostuvo que habría sido “inadecuado e injusto” no quedarse con la persona que había indicado su padre<sup>22</sup>. Para ello utilizó un argumento teológico: dada la promesa de la resurrección, su prometido no estaba muerto sino de viaje<sup>23</sup>. Macrina

<sup>19</sup> Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*, trad. Lucas F. Mateo-Seco (Madrid: Ciudad Nueva, 1995).

<sup>20</sup> En su tratado sobre la virginidad, Gregorio usa el término *adelphótes* en referencia a las comunidades de mujeres; ver *De virginitate* 23.5.9 y el comentario de Mateo-Seco en *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*, p. 75, nota 50.

<sup>21</sup> Cf. Mateo-Seco, *Vida de Macrina*, 23-29.

<sup>22</sup> *Vida de Macrina*, 5.1, p. 52.

<sup>23</sup> *Vida de Macrina*, 5.1, p. 53.

muestra su habilidad para sobrevivir en una estructura patriarcal, apoyada en razonamientos teológicos. Se trata de una maniobra característica de la cristología sororal: ser capaz de subvertir la lógica androcéntrica a través del uso de categorías cristológicas. La libertad en Cristo debilita la fuerza de los deberes y las limitaciones impuestos asimétricamente a las mujeres por el sentido común patriarcal. Es lo mismo que ocurre en la leyenda de Santa Tecla (de hecho, Gregorio presenta a su hermana como una segunda Tecla) y también en el caso de Perpetua. Para estas mujeres de la antigüedad cristiana, la opción de una vida célibe y consagrada no representa un encierro o una obligación, sino la libertad de asumir el papel de sabia y filósofa, libre de la sumisión al marido que en esa cultura se suponía natural y lógica.

Es notable asimismo que Gregorio mencione que su hermana tenía manos consagradas al servicio divino<sup>24</sup>. Lucas F. Mateo-Seco comenta que “es una frase difícil” que literalmente significa manos consagradas “a los servicios místicos”; supone que se refiere a “la oración litúrgica de Macrina”<sup>25</sup>. En mi comunidad menonita, que tiene una eclesiología muy horizontal, hay muchas “manos consagradas” que comparten la tarea ministerial, si bien tenemos una pastora ordenada. Como laica, pertenezco al equipo de gente que predica y en ese sentido le “doy de comer” a la comunidad; también preparo el pan para la Santa Cena, que realizamos una vez por mes. Lo comencé a hornear porque como comunidad queríamos ofrecer un pan sin levadura, vegano y sin gluten. Como en casa comemos una dieta a base de plantas (vegana), me pareció lógico ofrecerme para preparar también ese pan. Me ha causado mucha alegría hacerlo, pues siento que es una manera de “darle de comer” a la comunidad de una manera que no es discursiva y que es muy edificante para mí. Aquí, Macrina amasa el pan y le da de comer a su madre, pero eso también la prepara para tener “manos consagradas” para una futura trayectoria de servicio pastoral y teológico, dedicada al “servicio divino” o a los “servicios místicos”<sup>26</sup>.

En un paralelo implícito con la historia de las hermanas de Betania, Macrina administra las propiedades extensas de la familia (a la manera de

<sup>24</sup> *Vida de Macrina*, 5.3, p. 54.

<sup>25</sup> *Vida de Macrina*, nota 17, p. 54.

<sup>26</sup> Mateo-Seco (p. 54) concluye que lo mejor es no suponer que Macrina fuera “diacónisa” – pero no explica por qué sería preferible evitar esa lectura “difícil” — ¿difícil para quién o quiénes? Como en el caso del fresco *Fractio Panis*, a algunos les parece “obvio” que las manos de las mujeres no estarían consagrando y distribuyendo el pan de la Santa Cena.

Marta) a la vez que “elije lo mejor” (a la manera de María)<sup>27</sup>. Evidentemente tiene una gran inteligencia práctica, amén de su profundidad espiritual. Por otra parte, Gregorio la pinta como una mujer que puede ser muy directa cuando es necesario: cuando el “Gran Basilio” vuelve de sus estudios con ciertas ínfulas (Gregorio menciona su soberbia y engreimiento), su hermana mayor Macrina se encarga de encaminarlo rápidamente<sup>28</sup>. Hará lo mismo con Gregorio cuando parezca desagradecido<sup>29</sup>. Más tarde, incluso, directamente se encargará de la educación de su hermano menor Pedro, para quien funcionará como padre, madre, hermana, consejera y pedagoga<sup>30</sup>. Aquí vemos una “cristología sororal” capaz de frenar un engreimiento surgido del privilegio de género —en este caso, el acceso a una educación formal superior a la que se le ofrecía a las mujeres— así como de reformular lo que significa la verdadera sabiduría.

La hermenéutica de Macrina no la lleva a recalibrar solamente las relaciones de poder con respecto al género, sino también la relación intra-generica: quienes habían sido esclavas o sirvientas, ahora se tornan hermanas en absoluta igualdad<sup>31</sup>. Ante la precariedad de acceso a los alimentos en su contexto geográfico Macrina prioriza el dar de comer a los hambrientos y se aboca a una vida sencilla, sin el afán de acumular riquezas<sup>32</sup>. Son decisiones contrahegemónicas, que se condicen con la cristología sororal que venimos observando. De hecho, otra característica clave de una buena cristología sororal es la igualdad en mutualidad, en contraste con una complementariedad que mantiene subordinadas a algunas personas, ya sea por su sexo o por su origen social. Esta capacidad de cambio y adaptación del evangelio de Jesús a las diversas circunstancias históricas que van surgiendo, propia de una cristología sororal sana y equilibrada, está estrechamente vinculada con la dimensión pneumatológica. Es lo que resalta Gregorio acerca de su hermana: parece inspirada por la fuerza del Espíritu Santo, y sus palabras fluyen “como el agua de una fuente cuando brota sobre un terreno en pendiente”<sup>33</sup>.

Claramente, Gregorio está escribiendo una hagiografía que idealiza la figura de su hermana como una especie de Sócrates cristiana, cuya vida de sa-

<sup>27</sup> Cf. *Vida de Macrina*, 5.4, p. 55.

<sup>28</sup> *Vida de Macrina*, 6.1., p. 56.

<sup>29</sup> *Vida de Macrina*, 21.1-2, p. 84.

<sup>30</sup> *Vida de Macrina*, 12.2-3, p. 67-68.

<sup>31</sup> Cf. *Vida de Macrina*, 7.1., p. 57 y 11.1, p. 74.

<sup>32</sup> Cf. *Vida de Macrina*, 26.3, p. 97 y 29.2, p. 100.

<sup>33</sup> Cf. *Vida de Macrina* 17.3, p. 77-79.

biduría culmina en su muerte ejemplar. Como en el caso de Jesús (cf. Lucas 23:46: “en tus manos encomiendo mi espíritu”), su última exhalación es una oración: “Cuando hubo terminado la acción de gracias, y la mano puesta sobre el rostro para signarse, señaló el término de la oración, suspiró larga y profundamente, concluyendo al mismo tiempo la oración y la vida”<sup>34</sup>. Sería inusual que una personas enferma de gravedad y a punto de expirar como según el relato de Gregorio lo estaba Macrina, pudiera discurrir de manera tan coherente sobre la muerte, la resurrección o desarrollar una oración con gran vuelo poético, en la que pasa revista primero a los méritos de Cristo y luego le suplica a Dios que la reciba en su reino<sup>35</sup>. Sin embargo, no veo por qué no tomar en serio la figura de Macrina tal como la presenta Gregorio en clave de la cristología sororal: como hermana en la carne de sus distinguidos hermanos, como hermana en la fe de su madre y de las mujeres de su comunidad, como mujer que internaliza la buena noticia del evangelio y la pone en práctica en su teología y en su vida, como fuente de inspiración no solamente para las sororidades cristológicas de mujeres consagradas que eligen el celibato y el ascetismo, sino para una cristología sororal en un sentido más general.

## 5. La cristología sororal de Juliana y Margery

Un episodio notable que echa luz sobre la cristología sororal en la Edad Media es la visita de Margery Kempe a Juliana de Norwich. Margery fue una inglesa casada, madre de 14 hijos, dueña de una cervecería, que vivió aproximadamente en los años 1373-1440. En la segunda parte de su vida (luego de un gran esfuerzo para convencer a su esposo a que accediera al plan) aproximadamente a los 40 años hizo votos de castidad y emprendió peregrinajes a Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela entre muchos otros sitios. Si bien no sabía leer ni escribir, el libro que dictó contando su historia se considera la primera autobiografía en lengua inglesa. En el capítulo 18 de su libro relata su visita a Norwich, donde vivía como anacoreta la sabia Juliana<sup>36</sup>. Juliana (ca. 1342-1416) fue una de las primeras personas en escribir un libro en inglés, sus *Revelaciones del amor divino*, que elaboró

---

<sup>34</sup> *Vida de Macrina*, 25.2, p. 94.

<sup>35</sup> *Vida de Macrina*, 24.1-2, p. 90-93.

<sup>36</sup> Cf. Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, trad. Barry Windeatt (New York: Penguin Classics, 1985), 76-81.

en dos versiones, desarrollando una cristología en la que reconoce la dimensión amistosa y maternal de Cristo y subraya la compasión y paciencia de Dios.

Según el relato de Margery —quien experimentaba muchas visiones y a menudo expresaba su fervor a través del llanto— fue a visitar a Juliana como consecuencia de lo que había interpretado como una orden directa de Cristo. Compartió con Juliana sus experiencias de compunción, meditación, contemplación y “los muchísimos discursos y conversas que nuestro Señor le hablaba a su alma, así como muchas revelaciones maravillosas”<sup>37</sup>. Lo notable para nuestra investigación es que Margery le describe a Juliana estos fenómenos con el propósito de averiguar “si hubiera alguna decepción en ellos, pues la anacoreta era una experta en tales cosas y podía dar buenos consejos”. En otras palabras, confía en la sabiduría sororal para ayudarla a discernir si su cristología es sólida o bien si contiene elementos de auto-engaño. Juliana comparte con Margery un criterio fundamental para la cristología: lo que viene realmente de Cristo lleva a la adoración de Dios y al beneficio de nuestros prójimos. Margery cita las palabras textuales de Juliana: “El Espíritu Santo nunca urge nada que vaya en contra de la caridad, pues si así lo hiciera, iría en contra de su propio ser, pues el Espíritu es caridad”<sup>38</sup>. De hecho, el principal tema de las conversaciones entre ambas durante los “muchos días que estuvieron juntas” fue precisamente “el amor de nuestro Señor Jesucristo”.<sup>39</sup> Este testimonio de Margery se condice con la sustancia de la teología de Juliana: el amor como característica fundamental de una cristología pneumatológica.

Según Margery, ante el relato de su experiencia de “llanto santo” (una manifestación espiritual que por momentos enloquecía a los sacerdotes de las iglesias que visitaba, por lo que le pedían que se retirara), Juliana le recalca que lo importante es recordar que somos templos del Espíritu Santo viviente:

Confío, hermana, que tú también lo eres. Le pido a Dios que te brinde perseverancia. Pon toda tu confianza en Dios y no temas las habladurías del mundo, pues cuanto más desprecio, vergüenza y reproches que sufras en este mundo, mayor será tu mérito en los ojos de Dios. Te es necesaria la paciencia, pues en ella retendrás tu alma<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Kempe, *The Book*, 77.

<sup>38</sup> Kempe, *The Book*, 78.

<sup>39</sup> Kempe, *The Book*, 79.

<sup>40</sup> Kempe, *The Book*, 78.

Cabe recordar que en la Inglaterra de la época la práctica de predicar les estaba explícitamente prohibida a las mujeres. Hablar en público las exponía a la denuncia de ser lolardas, es decir, seguidoras de Juan Wyclif, algo que se castigaba con la hoguera. En varias ocasiones, Margery relata cómo tuvo que escaparse de este tipo de acusaciones, peligrando su vida<sup>41</sup>. Ante estas prohibiciones, se expresaba en gran parte a través del llanto. Por su parte, Juliana fue sumamente cuidadosa al escribir sus reflexiones teológicas, usando imágenes sencillas y hogareñas (el ámbito considerado adecuado para las mujeres) para ilustrar sus ideas cristológicas<sup>42</sup>.

La pequeña escena del encuentro de dos mujeres medievales muy diferentes, unidas por su amor a Jesús, ilustra cómo la sororidad cristológica desemboca en una cristología sororal, a la vez que la praxis de la cristología sororal es la sororidad cristológica. Si tuviéramos tiempo y espacio podríamos recorrer muchos otros ejemplos de cristología sororal a través de los siglos, como por ejemplo cuando en el siglo XVI Teresa de Ávila les escribe consejos a sus hijas y hermanas en la fe o cuando Anneken de Jans antes de su martirio escribe la “Carta a su hijo Isaías” (1539) visualizándolo como futuro hermano en la fe; o cuando a comienzos del siglo XIX Charlotte Schleiermacher le escribe cartas llenas de su amor por Jesús a su hermano Friedrich o Jarena Lee escribe su autobiografía reconociéndose como discípula y hermana de Jesús llamada a predicar su evangelio, a pesar de ser mujer negra en una sociedad atravesada por el sexismo y el racismo blanco. Lo que a primera vista parece una consigna un tanto limitada (“sororidad y cristología”) se va revelando como rica veta teológica poco minada como tal, que se podría rastrear a través de muchos siglos de producción teológica formal e informal llevada a cabo por mujeres.

## Conclusión

En nuestro recorrido hemos visto que la cristología “sororal” es una corriente que borbotea desde muchas fuentes: de mujeres que son tanto hermanas en la carne como en la fe (el caso de María y Marta de Betania o de Macrina, hermana de Basilio, Gregorio y Pedro) y de mujeres hermanadas

---

<sup>41</sup> Por ejemplo, en el capítulo 13, *The Book*, 64, donde una multitud parece dispuesta a quemarla en un barril.

<sup>42</sup> Cf. A. C. Spearing, «Introduction», en Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, trad. Elizabeth Spearing (New York: Penguin Classics, 1998), xvi-xix.

entre sí por condiciones sociales e históricas (como Margery y Juliana). A ellas se suman todas las mujeres de todos los tiempos que seguimos a Jesús y por lo tanto estamos hermanadas con él y con toda la fraternidad y la sororidad de la *communio sanctorum*. Gracias a la dinámica trinitaria disfrutamos de nuestra sororidad con Cristo, como hermanas del Hijo e hijas de la Fuente/Padre por la fuerza de la Ruaj/Espíritu (Gálatas 3:28-4:7). En cuanto “hermanas”, al reflexionar sobre la fe hacemos teología en virtud del teologado de todos los cristianos y de todas las cristianas, una teología autorizada, garantizada y ejemplificada por nuestro hermano Jesús.

Prestar atención a la sororidad cristológica surgida de las discípulas en torno a Jesús que llegan a ser hermanas y amigas del Hijo, da pie al desarrollo de una cristología sororal capaz de incorporar las voces de las mujeres en su particularidad y su multiplicidad. Al decir “cristología sororal” me he referido a una cristología consciente de lo indispensable que es el discipulado de las mujeres para el movimiento de Jesús, para la iglesia, y para el mundo. Es una cristología que no minimiza ni esconde el multifacético papel de las mujeres al tratar de responder a la perenne pregunta: “¿Quién decís vosotros que soy yo?” (Mateo 16:15). Las voces que respondan a esa pregunta no pueden ni deben ser solamente varoniles. Las respuestas a esa pregunta no deben tomar en cuenta solamente los intereses de los varones ni servir para cimentar ni sus privilegios ni su supuesta superioridad. Cuando la cristología cae en esa tentación androcéntrica corre peligro de tornarse simplemente una ideología colonizada por intereses ajenos al reino de Dios y de dejar de ser reflejo cabal de la buena noticia de Jesús de Nazaret. Cuando la cristología pierde de vista la dimensión material y política de la sororidad disminuye su capacidad de contextualizar en la realidad presente —con la ayuda de la Ruaj/ Espíritu Santo— el mensaje de Jesús acerca del reinado de Dios y la justicia de Dios. En este sentido, tener en cuenta la dimensión sororal de la cristología la ayuda a no caer en el docetismo ni en la abstracción, dos de sus peores tentaciones a través de la historia.

En el relato pascual de Mateo, María Magdalena y la “otra María” (28:1) van muy temprano el domingo a ver el sepulcro de Jesús. Se encuentran con un ángel que les muestra la tumba vacía y las envía a comunicarles a los discípulos varones que Jesús ha resucitado (28:7). Gozosas, van corriendo a darles estas buenas nuevas. En el camino se topan con el Resucitado mismo, quien les sale al encuentro (28:9). Jesús les dice: “No teman; vayan y comuniquenles las buenas nuevas a mis hermanos” (28:10). Es notable que la experiencia fraternal del encuentro prometido con Jesús en Galilea dependa de este testimonio sororal. El testimonio de Mateo ilustra magistralmente que en última instancia la sororidad no es algo que esté “fuera” de la cristología

y que se pueda adosar a ella con una conjunción, como en la construcción “sororidad y cristología” del título de este ensayo. Más exacto sería decir que desde el principio la cristología ha sido profundamente sororal. En otras palabras, sin la dimensión de la sororidad cristológica —sin la intervención de las *hermanas*, amigas y discípulas de Jesús que comunican la buena nueva, la encarnan y la clarifican— no hay verdadera cristología. Cuando la teología androcéntrica minimiza o invisibiliza la dimensión sororal, lo único que logra es debilitar la fuerza y la fidelidad de la cristología misma.

### Referencias bibliográficas

Azcuy, Virginia R. «Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas». En *Puntos de encuentro*, editado por Nancy Bedford, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi, 37-63. Buenos Aires: Foro sobre Teología y Género – Instituto Universitario ISEDET, 2005.

Cohick, Lynn H. y Amy Brown Hughes. *Christian Women in the Patristic World. Their Influence, Authority and Legacy in the Second through Fifth Centuries*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.

Escalona Castro, María. «Sororidad y resistencia virtual ante el acoso callejero». *Divulgatio. Educación y comunicación* 18 (2019): 129-140.

Gunnarsson, Lena. «A defense of the category ‘women’». *Feminist Theory* 12 (2011): 23-37.

Gregorio de Nisa. *Vida de Macrina, Elogio de Basilio*. Traducido por Lucas F. Mateo-Seco. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

Isherwood, Lisa. «Pandora’s Jar Is Open: Feminist Theologies and Many Futures». *Carthaginensia* 72 (2021):339-64.

Juan Crisóstomo. *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*. Tomo 3. Traducido por Isabel Garzón Bosque. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.

Julian of Norwich. *Revelations of Divine Love*. Traducido por Elizabeth Spearing. New York: Penguin Classics, 1998.

Kempe, Margery. *The Book of Margery Kempe*. Traducido por Barry Windeatt. New York: Penguin Classics, 1985.

Navarro Puerto, Mercedes. *María la mujer. Ensayo psicológico-bíblico*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1987.

Orígenes. *Homilias sobre el Evangelio de Lucas*. Traducido por Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2014.

Talpade Mohanty, Chandra. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke: Duke University Press, 2003.

Taylor, Joan E. «Male-Female Missionary Pairings among Jesus' Disciples. Some Further Considerations». En *Patterns of Women's Leadership in Early Christianity*, editado por Joan E. Taylor e Ilaria L.E. Ramelli, 11-25. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Thomaskutty, Johnson. «Johannine women as paradigms in the Indian context». *Acta Theologica* 27 (2019): 79-100.

## RESEÑAS

**Armstrong, Karen**, *Sacred Nature: How we can recover our bond with the natural world* (LLOT) 407-408; **Boero Vargas, Mario**, *Personalidad y conciencia. Wittgenstein* (AMM) 409-410; **Cencini, Amadeo**, *¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales? Análisis y propuestas para la formación* (MAEA) 415-416; **Cernuzio, Salvatore**, *Cae el velo del silencio* (MAEA) 417-418; **Crimella, Matteo**, *Padre nuestro. La oración de Jesús en los Evangelios* (FMF) 394-395; **Drees, Willem B.**, *What Are the Humanities For?* (LLOT) 411-412; **Fernández, Samuel**, *El descubrimiento de Jesús. Los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros* (FMF) 398-399; **Fernández, Samuel**, *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo desde el año 28 al 48 d.C.* (FMF) 396-397; **Fisichella, Rino**, *Yo llevo tu nombre en mí. La teología de Juan Pablo II* (MAEA) 419-420; **González, Justo L.**, *The Bible in the early Church* (RSV) 389-390; **Hoping, Helmut**, *Jesús de Galilea: Mesías e Hijo de Dios* (FMF) 400-401; **Lefebvre, Philippe**, *Cómo matar a Jesús. Violencia, abusos y mecanismos de control y dominio en la Biblia* (FMF) 393; **Modern, John Lardas**, *Neuromatic: A Particular History of Religion and the Brain* (LLOT) 421-423; **Montes Peral, Luis Ángel**, *Cristo ha resucitado. La Resurrección en el final de la Pasión de Marcos* (FMF) 402-403; **Molina Gómez, José Antonio**, *El imperio huno de Atila*, Síntesis (JMB) 413-414; **Neumann, Johannes**, *Der historische Jesus. Die Biographie, die Botschaft, die Überlieferung* (RSV) 404-405; **Oviedo Torró, Lluís**, *La credibilidad de la propuesta cristiana* (BPA) 406; **Pascual García, José Ramón**, *Hermandad global. Fratelli tutti, un nuevo orden mundial desde la compasión samaritana* (RSV) 424; **Ravasi, Gianfranco**, *El gran libro de la Creación. Biblia y ecología* (RSV) 391-392; **Strappazon, Valentin**, *Saint Antoine de Padoue et l'Enfance spirituelle* (RSV) 425-426.



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

