



REVISTAS CIENTÍFICAS
de la Universidad Católica del Norte.
revistas.ucn.cl



 <https://ror.org/02akpm128>

 10.22199/issn.0719-8175-6052


CUADERNOS DE TEOLOGÍA
Universidad Católica del Norte

ISSN: 0719-8175 (En línea)

La mariología feminista de Elizabeth Johnson. Su crítica y propuesta creativa al servicio del empoderamiento de las mujeres

Elizabeth Johnson's feminist mariology. Her critique and creative proposal in the service of women's empowerment

Blanca Besa Bandeira¹  <https://orcid.org/0000-0002-7969-0395>

¹Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada a CONICET. Magister en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile.  bbesa@uc.cl



Resumen:

La obra *Verdadera Hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos* de Elizabeth Johnson es, sin duda, un texto de referencia en la mariología contemporánea. Con el objetivo de proponer una mariología que contribuya al florecimiento pleno de las mujeres, la autora deconstruye comprensiones que le parecen conducentes a injusticias y, dialogando con elementos de la tradición, propone una nueva interpretación de María. Este artículo busca, profundizar en su método teológico, en sus momentos de crítica y nueva comprensión, como una propuesta que contribuye al empoderamiento de las mujeres y la recta comprensión de la figura mariana.

Palabras Clave: Virgen María; antropología dualista; antropología igualitaria; comunión de los santos.

Abstract:

The work "*Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*" written by Elizabeth Johnson is undoubtedly a referential document in contemporary mariology. To propose a mariology contributing to the full flourishing of women, the author deconstructs understandings that apparently lead to injustice and, by establishing a dialogue with traditional elements, proposes a new interpretation of Mary. This paper seeks to go deeper into her theological method by means of criticism and new understanding, as a proposal for contributing to women's empowerment and the correct understanding of Mary.

Keywords: Virgin Mary; dualist anthropology; equalitarian anthropology; communion of saints.

Fecha de recepción: 07 de febrero de 2023 | Fecha de aceptación: 09 de junio de 2023

Introducción

A pesar de lo mucho que se ha escrito y reflexionado sobre el tema, la cuestión de las mujeres como signo de los tiempos sigue vigente. Incluso, autoras como Margit Eckholt proponen que esta cuestión todavía no ha sido comprendida verdaderamente. Para ella “este signo de los tiempos será tomado en serio cuando la Iglesia tome conciencia de las mujeres como sujeto y del hacerse sujeto de ellas” (Eckholt, 2013, pp. 15-16); es decir, se trata de que las mujeres no sean sólo objeto de la reflexión, sino que ellas mismas, con su espíritu de fe, su competencia teológica y su *sensus Ecclesiae*, puedan participar en la determinación de la cualidad del significado de la cuestión de la mujer. Es por esta razón que nos parece relevante estudiar y profundizar en la teología mariana de una teóloga, cuya reflexión está atravesada por la intención de resaltar y rescatar la dignidad de las mujeres.

Depalma (2009) considera que Elizabeth Johnson es una de las teólogas feministas sistemáticas más reconocidas internacionalmente. Sus obras abarcan el tratado sobre Dios, la cristología, la eclesiología, la mariología. Una de sus preocupaciones centrales es explorar y criticar el lenguaje sobre Dios, tradicionalmente masculino y patriarcal, porque está convencida del poder modelador que los discursos religiosos poseen sobre la realidad. Plantea que un discurso sobre Dios predominantemente masculino reforzaría estructuras, valores y formas de actuar que colaboran en la subyugación de la dignidad humana de las mujeres.

Su trabajo teológico está marcado por su interés en la promoción y realización plena de las mujeres, por lo que asume el feminismo en sus dimensiones teóricas y prácticas. Para ella el feminismo “es la expresión de un hambre y una sed de justicia que incluye a las mujeres de todo tipo, en beneficio del conjunto de la comunidad” (Johnson, 2005, p. 42), razón que la lleva a adoptarlo como una herramienta de análisis para construir su teología. Lo que Johnson intenta “no es simplemente la solución de un problema, sino un cambio total de punto de mira, que nos aleje de los modelos de dominio hacia un tipo de relaciones que nos enriquezcan mutuamente” (Johnson, 2002, p. 50).

En esta línea, este artículo busca visibilizar el aporte que las teologías feministas hacen en la transformación de una cultura, sociedad y una Iglesia que quiere ser más justa e inclusiva. Preguntándose acerca del encuentro entre la teología y las teorías feministas, Nancy Bedford se cuestiona “¿cómo echa luz la teoría feminista sobre la teología?” y “¿qué implicancias teológicas podría tener este concepto?” (Bedford et al., 2005, pp. 25-26). Lo que está claro para esta autora es que no se trata de asumir ingenuamente las preguntas y respuestas de otra disciplina, sino de caer en la cuenta de que sus textos, preguntas, términos y reflexiones nos permiten una mejor visión (*theoria*) y comprensión (*episteme*) de algún aspecto de la realidad que es relevante desde el camino de fe (*pistis*).

Las teologías feministas están profundamente afectadas en su metodología, criterios y meta por el análisis previo del sexismo; entendido como “prejuicio contra las mujeres precisamente por ser mujeres” (Johnson, 2005, p. 39) y, aunque difieren en sus propuestas (Azcuy, 2017), comparten el rasgo de protesta contra el sufrimiento causado por este y la búsqueda de caminos que permitan el florecimiento (*flourishing*) de las mujeres. A juicio de Johnson (2005, pp. 51 y ss.) las teologías feministas consiguen esta meta, fundamentalmente, por medio de tres pasos interrelacionados: un trabajo de demolición que permita desenmascarar la dinámica de dominio oculta que está operando en las tradiciones, la historia, la memoria, la costumbres, etc.; la búsqueda de una sabiduría ignorada, suprimida o alternativa, recuperando historias no narradas de las aportaciones de las mujeres y que abren a la posibilidad de construcciones diferentes de la realidad y, por último, un paso reconstructivo o propositivo que ensaya nuevas articulaciones de las normas y métodos de las teologías y reconsidera los símbolos y prácticas cristianas, de modo que hagan justicia a la plena humanidad de las mujeres¹.

Estos tres momentos están también presentes en su marialogía. La obra *Verdadera Hermana Nuestra* tiene cinco partes y once capítulos: las dos primeras dedicadas a la crítica (lo que incluye también la presentación de otras críticas *en voces de mujeres*), seguidas por una tercera parte en la que la autora recaba antecedentes en la tradición y enuncia brevemente su propuesta, la que desarrolla ampliamente en la cuarta y quinta sección del libro. Este estudio no busca detenerse en todos los momentos metodológicos ni mostrar cómo la autora desarrolla cada uno de ellos. Más bien, el objetivo es centrarse en el primer y tercer momento, es decir, en la crítica y en la propuesta creativa que surge como respuesta al momento de *demolición*, para mostrar cómo una marialogía igualitaria resulta facilitadora en el camino de empoderamiento de las mujeres². Para esto, el artículo se estructura en tres secciones. La primera, busca enmarcar la crítica de Johnson en el contexto más amplio de las marialogías feministas. La segunda, está dedicada a la profundización de la crítica de nuestra autora, estructurada en «dos caminos» conducentes a “callejones sin salida” (Johnson, 2005, pp. 69-95 y pp. 97-120): María como la cara ideal de la mujer y María como la cara maternal de Dios. La tercera sección se ocupa de su propuesta creativa como respuesta a las críticas planteadas. A modo de conclusión, se proponen algunas concreciones o implicancias que la teología de María de Johnson tiene para la vida y desarrollo de las mujeres.

¹ El paso metodológico del diálogo o recuperación de la tradición es propio de la teología feminista reformista. Esta teología se inscribe dentro del cristianismo, comprometiéndose con su tradición e intentando generar cambios dentro de las estructuras existentes. Hay, por tanto, un interés en dialogar con la tradición, criticando sus desaciertos y también recuperando todo lo que en ella hay de valioso, especialmente los elementos proféticos y liberadores. Johnson se inscribe dentro de este grupo.

² Esta prioridad no representa una posición excluyente de los varones, sino un énfasis en la reflexión que mantendrá un espíritu inclusivo.

1. La crítica de Johnson en el horizonte de otras críticas feministas

Como ya se mencionó, la primera tarea que se proponen las teologías feministas consiste en descubrir y evidenciar el sesgo patriarcal oculto en el lenguaje, las costumbres, la memoria, la historia, los textos sagrados, la ética, el simbolismo, la teología y el ritual de la tradición cristiana (Azcu, 2017, p. 387). En el fondo, se trata de detectar las estructuras masculino-dominantes que se encuentran operando para desarticularlas, ponerlas en evidencia y abrirnos a comprensiones, lenguajes, prácticas, éticas, rituales inclusivos y liberadores.

En el caso de la marialogía, el interés viene dado por el hecho que, a lo largo de la historia, María ha estado estrechamente ligada a las mujeres. Al punto que “la pregunta de una mujer por María es, en cierto sentido, la pregunta por ella misma” (Navarro Puerto, 1995, p. 459). El que María haya sido la mujer más destacada del occidente cristiano es lo que para De Fiores (1991) “ha llevado a que se estableciera una asociación María-mujeres, presentando a María como modelo” (p. 413). Así, la asociación *María-mujeres* admite ligar su historia y su vida a la historia de las mujeres y, por tanto, también a la historia de la interpretación de las mujeres. En otras palabras: la marialogía ha jugado un papel en la concepción y comprensión sobre las mujeres. A partir de ello, entiende que las teologías feministas quieren abordar la cuestión marialógica, ya que el modelo mariano puede ser vehículo tanto de una visión subordinada de la mujer, como de otra liberada y liberadora, según canonicen o no determinadas actitudes femeninas (Azcu, 2001, p. 166). Así, muchas teólogas se detienen en el hecho que el modelo mariano resulta, de hecho, ambiguo. La historia ha tendido a glorificar a María como símbolo de mujer, pero, al mismo tiempo, esta exaltación permite sostener una visión subordinada de las mujeres concretas. Esta tensión entre glorificación y subordinación que la figura de María encierra, lleva a las teólogas feministas a pensar que la marialogía y el culto a María han favorecido la invisibilización y exclusión de las mujeres. Es por esto que se interesan por esta área de la teología para revisar tanto la concepción de la mujer, como la imagen tradicional de María. Se trata, entonces, de poder presentar una imagen de María que no resulte banal y opresora, sino liberadora y significativa para las mujeres –y también para los varones– de hoy. De esta manera,

las marialogías hechas por mujeres, entran en acción con el objetivo de ‘redimir’ a María de Nazaret, virgen, esposa, madre, pero también hermana, discípula, profetisa: una mujer con una vida plena de sentido que resitúa, revitaliza y resignifica la vida de mujeres concretas a lo largo de su historia (Raimondo, 2022, p. 15)

Esta provocación desde el feminismo a la marialogía ha sacado a la luz el voluminoso trabajo teológico crítico y creativo de muchas mujeres, tal como lo señala la misma Johnson. De hecho, la primera parte de su obra la dedica a escuchar “voces de mujeres” que, como ella, se han atrevido a pensar la marialogía en “clave nueva” (Johnson, 2005, pp. 19-66, titula la primera sección de su obra marialógica: “Voces de mujeres en clave nueva”). En esta sección de la obra, Johnson constata que la figura de María es compleja y ha sido estudiada, interpretada y venerada de formas muy diversas y que, actualmente, asistimos al surgimiento de estudios e interpretaciones de María en voces

femeninas (Johnson, 2005, p. 23). Se refiere a las estudiosas como *legión* y le parece que el trabajo es tan amplio, que no resulta fácil poder clasificarlo; pero sí es clara la esperanza de que estas propuestas trasladen la conversación marialógica a lugares más espaciosos y de liberación de la mujer.

Para nuestra autora, este “coro de voces de mujeres [...] ofrece las dos clases de interpretaciones teológicas de la tradición mariana, la crítica y la creativa” (Johnson, 2005, p. 15). La interpretación crítica está lejos de afirmar “que María sea irrelevante [...] es, más bien, que la figura de María es perjudicial, al funcionar, como funciona, como soporte de la opresión patriarcal de las mujeres” (Johnson, 2005, p. 29). Se trata, entonces, de mostrar los elementos que no permiten construir una teología de María que sea liberadora.

Haciendo un esfuerzo de síntesis sobre lo que Johnson plantea acerca de esta interpretación crítica, se podría decir que esta apunta, fundamentalmente, a tres núcleos: (1) la idealización de María en desmedro de todas las demás mujeres; (2) la construcción de la santidad de María a base de virtudes que llevan y promueven la sumisión de la mujer; (3) las lecciones sociológicas que se han sacado a partir de la relación de María con Cristo y que apuntan a la subordinación femenina.

Pero no todo es negativo. Johnson también muestra cómo el trabajo de interpretación creativo busca reivindicar a María y ver en ella una aliada en la lucha por la igualdad, la liberación y la prosperidad de las mujeres. Así, la interpretación creativa da cuenta de que “algo nuevo está ocurriendo en el encuentro entre las mujeres y la figura de Miriam de Nazaret” (Johnson, 2005, p. 23). Para la teóloga, este encuentro creativo abre caminos nuevos en la interpretación de su figura y tiene consecuencias en la comprensión y rol de las mujeres. A su juicio, lo que está ocurriendo es que las mujeres se niegan a dejar que María sea entendida exclusivamente desde el prisma patriarcal, por lo que trabajan duro en el esfuerzo por arriesgar nuevas propuestas, a partir de sus propias experiencias de Dios, que resulten liberadoras y contribuyan al renacimiento de la mujer en todas las dimensiones de su vida. Johnson pone el fundamento teológico de este surgimiento de marialogías “en voces de mujeres”, en el hecho de que la tradición cristiana es una tradición viva, pues está animada por el Espíritu quien constantemente da vida y recrea al mundo. Sumándose a este coro y tomando los aportes de muchas de ellas, la autora centra su crítica en dos aspectos: María como la cara de la mujer ideal y María como la cara maternal de Dios.

Siendo una más de muchas, su propuesta representa un camino original, aunque no único, pues ella misma afirma: “por lo demás, son posibles otros planteamientos diferentes y, en la medida en que ofrezcan orientaciones inteligibles y liberadoras, son claramente deseables” (Johnson, 2005, p. 16).

2. La crítica feminista de Johnson en Verdadera Hermana Nuestra

Johnson se ha propuesto releer la figura mariana “desde la perspectiva de las mujeres, buscando lo que en María puede ayudarlas a tomar distancia de modelos que las inferiorizan” (Llach, 2007, p. 141). De manera que el núcleo de la crítica en esta obra está dirigida a “las marialogías patriarcales que funcionan para subordinar a las mujeres” (Johnson, 2005, p. 16), apuntando a la antropología androcéntrica que opera detrás de ellas.

2.1. La cara ideal de la mujer

En el capítulo tres de la obra, Johnson critica la marialogía que comprende a María como la cara ideal de la mujer señalando que el problema está en la antropología dualista o de la complementariedad sobre la cual se sustenta. Esta antropología afirma la igual dignidad entre varones y mujeres preservando, al mismo tiempo, la diferencia. Plantea que “la naturaleza humana existe de hecho, en la dualidad sexual de varones y mujeres como dos modalidades de ser persona humana, esta diferencia específica lo masculino y lo femenino” (Sánchez Ruiz, 2013, p. 264). Por tanto, entiende que existen dos tipos de naturaleza distintas asociadas, cada una de ellas, con ciertas características que le son propias. Esta asociación es lo que se denomina como concepción esencialista del género (Johnson, 2005, p. 69); es decir, a partir de las diferencias corporales entre varones y mujeres, se deducen una serie de talentos, dotes y capacidades en otros aspectos de la personalidad, sin que esta especificidad implique desigualdades entre los sexos (Sánchez Ruiz, 2013, pp. 264-265). Así, centrándose en la diferencia vinculada a lo biológico genital, la antropología dualista o de la complementariedad, deriva cualidades esenciales para cada sexo y entiende que las relaciones entre varones y mujeres son complementarias. Por ejemplo: el varón se abre a los demás hacia fuera, dando y la mujer hacia adentro, recibiendo. De manera que sería propio de los varones: la acción y la iniciativa; mientras, es propio de las mujeres: la pasividad y recepción.

Es este modo de comprender la naturaleza humana y la relación entre varones y mujeres, en términos de complementariedad, lo que nuestra autora critica porque, sostener la mayor o menor inclinación de varones y mujeres para determinadas cualidades o virtudes basándose en el sexo, permite mantener a las mujeres en una posición de subordinación; ya que “por su definición las mujeres son siempre relegadas al ámbito privado y pasivo” (Sánchez Ruiz, 2013, p. 267) y, por tanto, son entendidas como el complemento de los varones, a quienes corresponde la iniciativa y el ámbito público. Asimismo, entender la relación entre los varones y las mujeres como dos mitades que juntas completan un todo es una concepción que le parece insuficiente. Para entender mejor la crítica, vale la pena recordar que la definición de complementario/a alude a la “Cosa, cualidad, o circunstancia que se añade a otra para hacerla íntegra o perfecta” (Real Academia Española, 2001, definición 1). En esta línea, Johnson plantea que “una relación auténtica requiere dos personas plenamente humanas con todas sus diferencias, que se mantienen independientes y por amor responden la una a la otra”

(Johnson, 2005, p. 93). Presentar las relaciones entre varones y mujeres en estos términos implicaría que a cada sexo le falta algo que hay que añadirle. Y, aunque se podría pensar de ese modo desde lo estrictamente procreativo, se estaría reduciendo a las personas únicamente a su biología.

Johnson considera que entre los sexos no hay más diferencia que la idea patriarcal de que las características diferenciales entre ellos significan dos naturalezas –una masculina y otra femenina–, dotadas cada una de características propias, las cuales se traducen en roles sociales predefinidos y separados. En este punto, la autora comparte la postura de R. Radford Ruether en su libro *Sexism and God-Talk* (1993). Esta autora plantea que el dualismo de género fomenta el desarrollo de unas psiques humanas deformadas, impidiendo que los varones integren en su propia identidad capacidades reprimidas y se les niegue a las mujeres la autonomía, iniciativa, decisión, por ser características que han sido monopolizadas por los varones (Johnson, 2005). Por eso, para nuestra teóloga, lo urgente es dejar de reducir a varones y mujeres a determinadas características establecidas previamente para abrirse a descubrir la diversidad de modos de ser humano.

Junto con criticar la antropología dualista, Johnson propone una antropología plural que permita a varones y mujeres relacionarse desde sus diferencias, es decir, dejando de poner el centro en garantizar su identidad mediante las oposiciones de género. Así, se inclina por la antropología de la teología feminista de la liberación denominada *igualitaria del compañerismo* -Johnson señala, como autoras de referencia, a O'Hara Graff (1995) y Kopas (1995)-, que entiende que la diferencia sexual tiene una importancia vital, pero no es el único elemento que define a una persona. El sexo debe combinarse con otras variantes como la raza, la clase, el momento histórico, etc., que también tienen un rol importante en la definición de una persona.

La identidad personal se forja no sólo por el sexo sino también por la raza, la clase, la dinámica familiar, la herencia étnica, la pertenencia social y el entorno político, cultural y ecológico en interacción con la forma, irreplicable, en que cada persona incorpora esas marcas. (Johnson, 2005, p. 75; La autora indica que estas constantes antropológicas están adaptadas en Schillebeckx, 1964; Ver también Griffiths, 2002)

Este modelo multipolar permite acercarnos mejor a la complejidad de elementos que conforman la identidad de una persona humana y, también, reconocer y visibilizar a las personas que no entran o no se sienten identificadas en el modelo binario.

Concentrarse en la sexualidad, con la exclusión de otros elementos igualmente constitutivos, es el equivalente de usar un microscopio para este factor clave de la vida humana cuando lo que se necesita es un telescopio para captar las galaxias de la rica diferencia humana (Johnson, 1991, p. 494)

Considero importante resaltar el hecho de que el paso de *demolición*, con su actitud crítica, implica un aspecto de *denuncia*. En este sentido, la crítica que Johnson hace a la antropología dualista, subyacente en las mariologías patriarcales, tiene un objetivo liberador, debido a la opresión que aquella permite sostener, porque, como se indicó, dicha antropología trae como resultado un mundo en que los varones son los seres humanos normativos aptos para ejercer la autoridad en el

terreno público, ya que la naturaleza masculina se distinguiría por la razón, la independencia y la capacidad de análisis, de tomar iniciativas y hacer juicios. Esto trae como consecuencia que las mujeres queden relegadas al mundo privado. El punto conflictivo es que el dualismo de género da esta ventaja al varón, apoyándose en la ley de Dios que se presenta en la naturaleza y, por tanto, pretendiendo ser inmutable (Johnson, 2005, p. 71). En esta línea, Johnson hace ver cómo la separación de los sexos con su atribución de características determinadas, según la naturaleza, tiene una comprensión dual de la realidad: *materia-espíritu, acto-potencia, iniciativa-receptividad, gobierno-obediencia*. Estos binomios se traducen en la práctica en otro de control-subordinación. Con gran lucidez, nuestra autora pone sobre la mesa el hecho de que todo el edificio especulativo, planteado por la antropología dualista, ha sido construido porque unas estructuras patriarcales han permitido a los varones disponer de la capacidad de etiquetar a las mujeres con términos que resultan perjudiciales para ellas y, por tanto, es este edificio el que –por medio de la denuncia y la crítica– hay que *demoler* (Johnson, 2005). Es más, afirma que, si lo que se quiere es cambiar la concepción y el discurso patriarcal, hay que apuntar a la oposición *masculino-femenino* pues, sin la idea simbólica de lo femenino como principio receptivo, se cae la lógica subyacente al sistema patriarcal.

Para la marialogía, el punto es que, desde la comprensión dualista de género, la interpretación de María resulta sexista, pues las concepciones de María derivan inevitablemente “hacia vías que conducen a la idealización de lo femenino como contrapuesto de lo masculino” (Johnson, 2005, p. 91). Junto con esto, se presenta a María como ideal femenino porque ella encarnaría lo mejor de la naturaleza femenina. Así, el ideal mariano “ha funcionado eficazmente para mantener a las mujeres en su lugar previamente asignado de subordinación a la autoridad patriarcal” (Johnson, 2005, p. 25), de manera que, en vez de desafiar al sexismo, María se ha transformado en su ícono, legitimando estructuras sociales patriarcales.

Ahora bien, una antropología distinta, como la multipolar o igualitaria del compañerismo, permite, por un lado, demoler esos supuestos sexistas y, por otro lado, abrirnos a una interpretación diferente de la figura mariana, que no idealiza ni sacraliza virtudes conducentes a la sumisión de las mujeres. De manera que superar la antropología de la complementariedad permite dejar de comprender a María en un modelo de relaciones de poder jerárquicas, así como también abrir un camino para recordarla como una ayuda, en mayor consonancia con la fe en un Dios de amor y justicia, y no como un obstáculo en la lucha por la dignidad de las mujeres.

2.2. La cara maternal de Dios

En el capítulo cuatro de la obra, Johnson desarrolla el segundo foco de *demolición*: “interpretar a María como la mujer que, con su misericordiosa solicitud, de amor eterno, hace presente al pueblo la cara maternal de Dios” (Johnson, 2005, p. 97). Como afirma Azcuy (2005), esta segunda crítica

requiere una recepción más ponderada que la anterior, porque el tema de María como símbolo o ícono maternal ha sido un tema importante muy desarrollado por la teología y el magisterio. Algunos ejemplos claros son la obra de Leonardo Boff *"El rostro materno de Dios"*, *"Ensayo interdisciplinar de lo femenino y sus formas religiosas"* (1979), el Documento de Puebla (Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño, 1979, n. 2.4) que presenta a María como madre y modelo de la Iglesia y la piedad mariana latinoamericana.

La teóloga no apunta a negar la realidad histórica de que María fue la madre de Jesús. Me parece que, más bien, quiere alertar sobre el poder de las definiciones de género patriarcales, que hacen "que recuperar a María como madre represente una propuesta siempre incierta" (Johnson, 2005, p. 57). Así, el punto no es dejar de considerar la maternidad de María, sino realizar una crítica sobre la comprensión patriarcal que ha marcado históricamente a la maternidad.

Teniendo esto claro, la crítica de Johnson se dirige hacia el hecho que comprender a María como el rostro maternal o femenino de Dios impide que estas imágenes remitan a su verdadero origen: Dios mismo; es decir, acercarse a María como el rostro femenino de Dios permite que perduren las ideas patriarcales de lo divino: Dios como señor y rey, y las personas divinas como varones. La autora plantea que, frente a esta concepción masculina, opera en la *psique* humana una especie de búsqueda de equilibrio que lleva a proponer a María como ícono de Dios (Hay que recordar aquí la obra *María, la mujer ícono del misterio* de Bruno Forte, 1993). En este punto, hace un minucioso análisis teológico e histórico para mostrar que "no tiene sentido teológico sólido utilizar a María como tapadera de nociones deficientes de Dios, de Cristo o del Espíritu" (Johnson, 2005, p. 114). Con delicadeza pastoral, reconoce que la oración es el criterio para discernir cuándo un simbolismo de María se refiere a Dios mismo, más que a la mujer de Nazaret. Así, en este acto, más que efectuarse una idolatría, en realidad "se está invocando y adorando a Dios mismo a través de metáforas femeninas" (Johnson, 2005, p. 98).

Ahora bien, en este contexto Johnson hace una aclaración importante: la posibilidad de referirnos a Dios, a través de imágenes femeninas, también es limitada, pues no es posible abarcar a Dios en símbolos, sean estos femeninos o masculinos; pero abrir el espectro en el lenguaje y la simbología desbloquea la plena identificación de las mujeres con la imagen y semejanza de Dios (Johnson, 2005), al mismo tiempo que pone en evidencia la capacidad que tienen las mujeres de representar a Dios. La autora también repara en otra cuestión: no se trata simplemente de que la imagen masculina de Dios quede atenuada por rasgos maternales y femeninos reflejados en María. En ese caso, estaríamos todavía moviéndonos en el terreno de los estereotipos de género que atribuirían lo dulce, lo suave y lo compasivo a lo femenino, frente a la severidad y autoridad masculinas. Así, su crítica es más aguda, pues apunta a que María no es un aspecto, un rasgo o una dimensión femenina de lo divino, porque implicaría que los rasgos femeninos complementan la imagen masculina de Dios que seguiría siendo la predominante. La cuestión está justamente en

permitir que lo femenino pueda ser ícono de Dios en toda su plenitud, pues, "si la mujer ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, este puede ser representado por metáforas femeninas de forma tan completa e incompleta, que por las masculinas" (Johnson, 2005, p. 113). De esta manera, nuestra autora es clara en su crítica: no se puede utilizar a María para compensar una pneumatología o cristología deficientes:

Al contrario, le parece que estas imágenes femeninas deberían permitir, más bien, remontarse a sus fuentes e inicios para fertilizar la imaginación y la piedad de la Iglesia en relación con el misterio de Dios, que se halla por encima de los géneros pero es Creador tanto de la mujer como del hombre a imagen de Dios. (Johnson, 2005, p. 114)

A mi juicio, el carácter liberador de la crítica-*demolición* de Johnson aparece con claridad. Por un lado, se trata de dejar de comprender a María como la guardiana de las imágenes femeninas de lo divino, posibilitando que vuelva a la comunidad de los seres humanos, como *verdadera hermana nuestra*, y devolviendo a las mujeres la dignidad de haber sido creadas a imagen y semejanza de la divinidad. Esto, a su vez, permite recuperar la capacidad de lo femenino para representar a Dios, así como rescatar el lenguaje materno, de carácter femenino. Para referirnos al Dios cristiano, Rosolino (2008), comenta cómo "mostrar en toda su riqueza y su fuerza teológica la cara femenina de Dios, es el programa de la teología feminista que Johnson comparte con Schüssler Fiorenza" (p. 334). Sallie McFague es otra de las reconocidas teólogas que plantea una teología metafórica que permita un empleo liberador del clásico lenguaje trinitario: "...establece y determina al mundo como cuerpo de Dios, y es a partir de este preciso trasfondo que ella deduce las nuevas metáforas de Dios como Madre, Amante y Amigo/a" (Azcuay et al, 2008, p. 314). Desde esta perspectiva, creo que la teóloga y el teólogo deberían ayudar a que todas las imágenes femeninas se prolonguen más allá de María hasta su fuente, para hacer que Dios tenga su propio rostro de madre y así Miriam, la mujer galilea, "entre a formar parte de la comunidad de los discípulos y discípulas" (Johnson, 2005, p. 120).

Dicho esto, queda el desafío y la pregunta por cómo aproximarse a la maternidad de María; pues, como ya se dijo, Johnson (2005) no pretende negar este hecho histórico y dogmático fundamental, aunque en la obra diga poco al respecto. Afirmar que comprender a María como el rostro materno de Dios nos lleve a un *callejón sin salida* (p. 97 y ss.), está lejos de significar que María no tenga rostro de madre. Al contrario, me parece que el punto interesante es que María es madre, pero también hija, esposa, discípula, hermana. La fórmula utilizada en *Lumen Gentium* ejemplifica esta misma idea: "...enriquecida con la suma prerrogativa y dignidad de ser la Madre de Dios Hijo, y por eso hija predilecta del Padre y sagrario del Espíritu Santo" (Pablo VI, 1964, art. 53). María es la madre del Hijo, pero también hija del Padre y templo del Espíritu Santo. Con esta misma perspectiva trinitaria, Bruno Forte (1993) entiende a María como el ícono del misterio trinitario. "En relación al Padre, María es virgen; es la madre del Verbo encarnado y es la esposa del Espíritu" (Forte, 1993, p. 171). María es ícono de la Trinidad por cuanto habla de ella y, al mismo tiempo, la Trinidad dice algo de María. En esta misma línea, Mercedes Navarro (1997), a partir de su exégesis del texto de Gálatas

4: 4-5, propone que “la Paternidad de Dios ya no puede entenderse más que desde la maternidad de María; y la maternidad de María adquiere su sentido sólo desde la paternidad de Dios” (p. 330). De manera que la paternidad de Dios y la maternidad de María quedarían referidas mutuamente. Así, el desafío estaría en cómo, junto con la maternidad, reconocemos y damos lugar a los otros rostros y dimensiones de la vida de María.

A modo de síntesis, me parece que lo que Johnson está proponiendo en su doble crítica es un movimiento desde un símbolo de María con sesgo patriarcal a uno en términos de igualdad, sobre la base de una antropología igualitaria. En este giro, coloca la comprensión de María dentro de la comunión de los santos, lo que implica dos cosas: desarrollar una marialogía eclesiológica con acento pneumatológico y la recuperación de la realidad histórica y humana de Miriam de Nazaret. Entramos así en el aporte original de su propuesta: la creatividad de considerar a María formando parte de la comunidad de las santas y los santos de Dios, un símbolo que forma parte de la tradición cristiana.

3. Propuesta creativa: un camino para avanzar

Como explica Azcuy (2017), este paso de reconstrucción consiste en ensayar nuevas articulaciones entre normas, símbolos y prácticas cristianas que permitan crear una comprensión feminista de María (p. 387). A esta cuestión, la autora dedica la quinta parte de la obra, titulada “*María en la comunión de los santos*” (Johnson, 2005, pp. 247-366).

Como ya se ha dicho, la teología feminista de Johnson se distingue por su carácter dialógico con la tradición y la teología cristianas. Su convicción es que “como parte de una larga tradición bimilenaria, no tenemos que partir de cero a la hora de buscar un significado, sino que podemos encontrar suficiente sabiduría en un pasado que puede ser germen de un futuro realmente fructífero” (Johnson, 2004, p. 18). La autora dedica a esta tarea de recuperación la tercera y cuarta parte de la obra que nos ocupa (Johnson, 2005, pp. 123-161 y pp. 167-236). Pero, antes de entrar de lleno en los antecedentes, presenta sintéticamente, en el capítulo cinco, cuál es su propuesta:

...yo propongo que una vía fructífera para elaborar una teología de María feminista y liberadora es situarla en la comunión de los santos y, aquí, rememorarla, peligrosa y consoladoramente, como una mujer con su particular historia entre sus contemporáneos y ante Dios. (Johnson, 2005, p. 123)

Así, Johnson plantea que, ubicar a María en la comunidad de los santos, implica reconocerla como una mujer real y que, como tal, vivió en una época y lugar determinados, en una cultura específica, las que marcaron su historia personal y su relación con Dios.

En contraposición a la mujer ideal, la teóloga propone comprender a María como un ser humano que, llena de la gracia de Dios, forma parte de la comunidad de los santos. Le parece que

elevant a María a símbolo conlleva perder la conexión con la vida de las mujeres concretas, así como también el vínculo con su propia vida de mujer palestina del siglo I, pues su identidad histórica judía queda opacada y escondida detrás del símbolo. Comprender a María desconectada de su propia historia repercute también en todas las demás mujeres porque, si sólo María es símbolo de mujer ideal o del discipulado, ello supone la exclusión de otras -esta idea es desarrollada también por Moltmann-. Wendel (1983), quien plantea que, por la primacía que la tradición da a María, se relegó a segundo plano a María Magdalena, la primera proclamadora del mensaje de la Resurrección. Esto se explicaría porque se le dio preponderancia a la maternidad por sobre la amistad. Con agudeza la autora se pregunta: *¿qué pasa entonces con María Magdalena, "apóstola de los apóstoles", con Febe, Junia, Prisca, Juana, la Samaritana y tantas otras?* María se transforma en la gran excepción, quedando separada y alejada del resto de las mujeres.

A juicio de nuestra autora, la cuestión del símbolo resulta, a lo menos, compleja. Esto no quita con que tenga claro que las cosmovisiones religiosas son inevitablemente simbólicas y que, por tanto, el discurso sobre María que surja en un ambiente religioso siempre va a tener un carácter simbólico. Lo que interesa resaltar es que, frente a las dificultades de que María sea un símbolo, se vuelve necesario que lo que se diga de ella esté en relación con la vida que de hecho vivió. Porque si los dogmas o verdades teológicas no están en relación con su vida concreta, las afirmaciones quedan distanciadas de la María real: la que vivió, rió y sufrió, la que tuvo que buscar y luchar por realizar su destino último en Dios. Johnson considera que hacer este esfuerzo es el que nos salvaría de afirmar y decir cosas sobre María carentes de veracidad por estar desvinculadas de la vida que de hecho vivió. Por lo tanto, de lo que se trata es de "ser fiel a esta mujer que tuvo una vida real hace unos dos mil años y para honrarla de forma liberadora, cualquier cosa que digamos sobre ella debería ajustarse estrechamente a su realidad histórica en todos los puntos" (2005, p. 128).

Entonces la propuesta es acercarse a María, no como símbolo, sino como un ser humano real que, llena del Espíritu, vivió su vida como todas nosotras y nosotros: como una peregrinación de fe, incluyendo el paso por la noche oscura (Johnson, 2005, p. 14). Así, el intento de nuestra autora es adentrarse en "la luminosa densidad de su existencia histórica como persona humana agraciada" (Johnson, 2005, p. 129). Aquí radica la razón del por qué dedica una extensa parte de su obra *"Cuarta parte: la imagen de un mundo"* (Johnson, 2005, pp. 167-243) a estudiar el contexto político, económico, social y religioso de la palestina del siglo I, en el que a Miriam le tocó vivir.

A continuación de este apartado, Johnson desarrolla su mariología bíblica en el capítulo décimo: *"Un mosaico: la memoria peligrosa de María"* (Johnson, 2005, pp. 247-341). Aquí, lo que la autora quiere relevar es que no es posible construir una visión sintética de la figura de María a partir de la Escritura. Frente a esta constatación, que además reconoce y celebra, propone que cada escena bíblica sea como la pieza de un mosaico. Cada relato es una tesela de color que arroja luz sobre esta mujer la cual, llena del Espíritu, participa en la tarea redentora de Dios en compañía de otras

personas significativas del evangelio (Johnson, 2005, p.15). Los textos muestran una imagen discontinua, de manera que, cada uno por separado, no es capaz de ofrecer un cuadro completo. Son piezas que se complementan y requieren mutuamente (Johnson, 2005, p. 255). Para construir este mosaico, Johnson se dedica cuidadosamente a estudiar treinta pasajes en los que María aparece. Realiza su lectura con la ayuda de los estudios bíblicos y la hermenéutica feminista, que le aportan hipótesis y método para su interpretación teológica de María (Johnson, 2005, p. 248) recuperando, además, diversas voces teológicas femeninas (Azcuay, 2009, p. 256).

Finalmente, en el capítulo undécimo "*María, amiga de Dios y profetisa*" (Johnson, 2005, p. 349y ss.), la teóloga desarrolla la intuición que está a la base de todo el proyecto que ha ido construyendo a lo largo de la obra: "la idea de que el tema de la comunión de los santos podría suponer un recurso no explorado para el desarrollo de una teología contemporánea sobre María de Nazaret" (Johnson, 2004, p. 15).

La comunión de los santos es un símbolo igualitario que inserta su mariología en la eclesiología, y que, a su vez, se sustenta en la pneumatología: "la propuesta de interpretar a María dentro de la comunión de los santos sitúa nuestro discurso en el marco del tercer artículo del credo, que da testimonio de Dios Espíritu Santo" (Johnson, 2005, p. 130). La autora opta por un ángulo pneumatológico, porque lo que le interesa es reflexionar sobre María como mujer agraciada, vinculada con todos los demás varones y mujeres de la historia, que han colaborado con el Espíritu en la construcción del Reino. Johnson cree que pensar a María, siendo parte de la comunión de los santos, permite comprenderla ya no de forma aislada, sino en profunda comunión y solidaridad con otros seres humanos. Como cualquier ser humano, ella estableció relaciones y se vinculó. Dichos vínculos son constituyentes de su persona y, por tanto, no es posible comprender a María aislada, separada de otras vidas, otras historias, otras personas.

Para nuestra teóloga, la comunión de los santos es el símbolo doctrinal por medio del cual se nombra a toda la comunidad del pueblo de Dios que es agraciada por el Espíritu. Así, la autora desarrolla extensamente su comprensión de este símbolo. La misma autora menciona: "Amigos de Dios y profetas representa el marco teológico de este libro, los dos volúmenes forman una pareja. Pero, al mismo tiempo, como aquí se retoman las ideas principales, este libro es susceptible de ser leído él sólo". (Johnson, 2005, p. 13), permite referirnos a la relación que se establece dentro de un grupo intergeneracional de personas –vivas y también muertas–, que han sido tocadas por lo sagrado, y que comparten la comunidad cósmica de la vida, que también es sagrada (Johnson, 2004, p. 16). Así, ella entiende que la comunión de los santos va más allá de cualquier límite espacio-temporal. Esta alude a una común participación en la santidad de Dios producida por la intervención del Espíritu de generación en generación (Johnson, 2004, p. 24), sin distinción de género, cultura, raza, clase, edad o cualquier otra distinción humana. Es más, plantea que el Espíritu no limita su bendición a un único grupo, sino que "dentro de las culturas humanas de todas las partes Dios llama

a todo ser humano a la fidelidad y el amor, despertando el conocimiento de la verdad e inspirando hechos de compasión y justicia” (Johnson, 2005, p. 350). Por tanto, para Johnson, la comunión de los santos no se refiere sólo a las/os cristianas/os, sino que alude a un vínculo entre los seres humanos, que han sido tocados por el fuego del Espíritu y procuran seguir a Dios en sus vidas.

Así, la comunión de los santos expresa que, gracias al poder del Espíritu, se establece en el pueblo de Dios un círculo de compañeras y compañeros, es decir, personas iguales que forman un círculo de *amigos de Dios y profetas*. Esta expresión, que nuestra autora toma de Sabiduría 7:27, le permite referir a un doble aspecto que, a su parecer, la comunión de los santos encierra. Amigos, por ser personas que están unidas libremente en una relación recíproca de afecto y alegría, en una vida compartida que fluye en las actividades en común. Y profetas, porque son personas movidas a consolar a los que sufren y a infundirles esperanza, al mismo tiempo que denuncian y critican las situaciones y estructuras injustas (Johnson, 2004, p. 71), ya que, al ser amigos de Dios, aman al mundo con sus entrañas (Azcu, 2009, p. 257).

Al final de la propuesta, Johnson propone cinco dimensiones en que le parece que la comunión de los santos contribuye a una teología de María, es decir, cuando la comprendemos inserta en una comunidad en la cual se producen lazos agraciados de amistad y profecía (Johnson, 2005 p. 351). A continuación, las enumeramos someramente en vistas a poder ensayar, en la reflexión final, cuáles podrían ser algunos aportes para las vidas de las mujeres.

Una primera ventaja de entender a María en la comunión de los santos es la posibilidad de conectar su vida con la de otros varones y mujeres, cuyas vidas también se han desarrollado en respuesta al Espíritu (Johnson, 2005, p.131). De manera que «la memoria de su colaboración con Dios a través del poder del Espíritu puede producir energías liberadoras en pro de la justicia, especialmente por su bajo nivel como pobre y como mujer» (Johnson, 2005, p. 142). La segunda, hace referencia a la inclusión de las personas que han muerto (Johnson, 2005, p. 355), permitiendo comprender a María en la historia de Israel, siendo parte de la comunidad de los santos que la antecede. La tercera dimensión alude a María como *figura paradigmática* (Johnson, 2005, p. 357), es decir, a lo que estrictamente se ha entendido como *santa/santo* (Aunque en realidad la autora entiende que las figuras paradigmáticas forman un subconjunto del total de la compañía. Johnson, 2005, p. 357). El punto es que María pertenece a este subconjunto, pero en su condición de mujer pobre y humilde. «María es socialmente insignificante, y sin embargo extraordinariamente favorecida» (Johnson, 2005, p. 366). La cuarta dimensión tiene que ver con el modo de comprender *la relación entre los vivos y los muertos* en la comunión de los santos (Johnson, 2005, p. 359 y ss.)³. Las relaciones de reciprocidad, amistad, compañerismo en un sentido fundamentalmente igualitario y

³ Según Johnson, ha habido en la historia dos modelos diferentes de relación: el de compañerismo, según el cual los dos grupos se relacionan como socios recíprocos del Espíritu; y el de patronazgo que considera a las(os) santas(os) del cielo como benefactores, que hacen de patrones de los vivos que los solicitan.

no de jerarquía –porque las santos y santas están *entre* y no *sobre* los vivos–, renuevan la fidelidad creativa de los vivos. Por último, la quinta dimensión tiene que ver con *la práctica* de recordar (Johnson, 2005, p. 363 y ss.): el recuerdo de vidas pasadas se proyecta hasta el presente, animándonos en el desafío y siendo fuente de esperanza.

Conclusión: algunas implicancias para las mujeres de insertar a María en la comunión de los santos

A través de los tres pasos metodológicos –deconstrucción, diálogo y nueva interpretación– nuestra autora desarrolla su intuición para una reflexión renovada de la figura mariana: aproximarse a María como mujer histórica llena del Espíritu y situarla en la comunión de los santos. La convicción es que esta propuesta tiene implicancias para las mujeres y sus vidas y, por tanto, la marialogía contribuye en sus búsquedas de mayor reconocimiento, espacio y participación.

Johnson dedica una extensa parte de la obra al momento de deconstrucción. En este sentido, comparto la crítica de otras autoras (Llach, 2007, p. 145 y Azcuy, 2009, p. 258), respecto al desnivel en la obra entre el espacio que la autora dedica al momento de deconstrucción y al propositivo. Efectivamente el último capítulo de la obra, dedicado al desarrollo de María como amiga de Dios y profetisa –modo en el que Johnson se refiere a las personas que forman parte de la comunión de las y los santos– y en el que se articula toda su propuesta, resulta demasiado pequeño en relación con los demás. Esto, junto con demostrar que el meollo de la obra se juega en la deconstrucción, deja trazado un camino para futuras profundizaciones. En esa línea, ensayamos aquí algunos efectos, especialmente para la vida de las mujeres, que pueden desprenderse de las dimensiones en las que la autora plantea que la comunión de los santos ayuda en la renovación de la reflexión marialógica.

Si bien las cinco dimensiones que señala tienen derivaciones en distintas áreas de la teología, me voy a centrar en el ámbito antropológico referido al empoderamiento de las mujeres. Esta opción por las mujeres no es excluyente de los varones, pues, de hecho, la comunión de los santos está conformada por varones y mujeres. Por otra parte, relacionar a María exclusivamente con las mujeres, reforzaría el paradigma dualista en el que María sólo es modelo para las mujeres cuando, en realidad, es modelo de una humanidad nueva (Navarro, 2020).

Me parece que es posible agrupar las cinco dimensiones bajo el concepto de relación como eje central en torno al cual todas giran. Así, la principal novedad está en el vínculo que se establece con María desde esta nueva interpretación y que, a su vez, conlleva un nuevo modo de entender las relaciones entre nosotros y nosotras, con Dios y, por supuesto, de María con nosotras y nosotros.

Johnson proponía que la primera ventaja de entender a María inserta en la comunión de los santos, es la posibilidad de conectarnos con ella. Esta oportunidad de conexión de su vida con la nuestra encierra un potencial liberador y de empoderamiento para las mujeres. No es solamente que

María pueda entenderlas o que puedan identificarse en alguna circunstancia con ella, sino algo mucho más potente: lo que a ella le pasó en su vida, el modo en cómo ella colabora y responde a Dios, puede también ocurrirme a mí. María, tiene un rol único en la historia de la salvación como la madre de Cristo, pero ella no es la única agraciada. María pertenece a una comunidad agraciada que la antecede. Es parte de la historia de Israel y de todas las mujeres que, antes que ella en el *Magnificat*, cantaron la liberación de Israel. Al mismo tiempo, María forma parte de la comunidad agraciada del presente. Como *verdadera hermana*, comparte las alegrías y penas propias de la raza humana y como mujer pobre entiende bien lo que significa esa doble opresión:

Las mujeres pobres no deben enfrentar sólo la pobreza y la exclusión, sino que también deben soportar la opresión por pertenecer a un género que históricamente no ha tenido acceso a ciertos derechos (educación, salud, trabajo formal y estable, alimento). (Bonavitta, 2016, p. 37).

Por otra parte, María estará también con las que vendrán, para recordarnos que aquello que Dios hizo con ella, puede y quiere también hacerlo con toda persona humana. Es por esto que su memoria posee la capacidad de inspirar y empoderar a quienes, como ella, quieran responder a las llamadas de Dios y colaborar en la construcción del Reino y su justicia.

Es en esta línea que Johnson subraya la práctica de la memoria como un ejercicio fundante de la comunidad de las y los santos de Dios. Una memoria que, de hecho, resulta peligrosa. Porque recordar a la mujer pobre de Nazaret es una acción que empodera - Johnson toma esta idea de Johann Baptist Metz (1928-2019), para quien la memoria funciona con cierto sesgo de peligro cuando evita cualquier fácil acomodo con un *statu quo* injusto (citado en Johnson, 2005, p. 363). Profundiza también en el aspecto subversivo de la memoria en su obra *Amigos de Dios y profetas* (2004, p. 227 y ss.). Las mujeres no están solas, María, como ellas, como su hermana y compañera, las anima en sus luchas de cada día. María, que forma parte del conjunto de mujeres que a lo largo de toda la historia de salvación realizaron con valentía sus vidas en el Espíritu, las empoderan en sus búsquedas de mayor reconocimiento y participación en la sociedad y en la Iglesia. Al ser una de las nuestras, su ejemplo tiene el poder de inspirarnos y alentarnos, en nuestros propios contextos y culturas, a responder con la misma radicalidad que ella ante Dios. Recordarla nos anima en el desafío y nos devuelve la esperanza en un Dios que elige a las/os sencillas/os, a las/os humildes, a las/os oprimidas/os.

Me parece que el esfuerzo por acercarnos a la vida y el recuerdo crítico de María de Nazaret, mujer pobre y, sin embargo, llamada y escogida por Dios, es uno de los indiscutibles aportes de la obra. Su recuerdo y la posibilidad de vincularnos con ella, eleva la dignidad de todas las mujeres -y de todo ser humano, especialmente aquellas/os que no tienen poder en el mundo-, infundiéndoles ánimo y coraje en el esfuerzo por ser fieles en sus vidas al Espíritu de Dios que cuenta con ellas/os para la transformación de la Iglesia y la cultura.

Si bien reconozco que la creatividad y novedad de la propuesta de Johnson radica en el hecho de insertar a María en la comunión de los santos y el vínculo que desde ahí podemos establecer con ella, sostengo que su reflexión se sustenta en una antropología feminista que permite entender esa comunidad y al mismo ser humano, de un modo determinado. A mi juicio, esta antropología inclusiva e igualitaria es uno de los puntos más robustos y bien logrados de la autora, que permite interpretar la figura mariana libre de los estereotipos de género contribuyendo así al florecimiento de las mujeres. Terminar con lecturas sexistas de la figura mariana que sacralizan virtudes conducentes a la sumisión de las mujeres, abre caminos tanto para el desarrollo pleno de cada una, como a los espacios que la antropología dualista a reservado a los varones. Por otra parte, dejar de encasillar a María en un símbolo femenino pre-establecido permite acercarse a su compleja identidad, de una manera que dé mejor cuenta de sus distintos rasgos y facetas. El análisis bíblico de los distintos pasajes que Johnson plantea en la obra da cuenta de esta complejidad, mostrando las diversas figuras o rostros de María (Navarro, 2020), a partir de la misma Escritura: María es madre, pero también es hermana, profetisa y discípula. En una cultura donde todavía se valora a las mujeres fundamentalmente en su rol de madres (Besa Bandeira, 2021), me parece que presentar estos otros rostros de María, contribuye a abrir un espacio para dejar de entender a las mujeres exclusivamente desde la maternidad y, por tanto, como el único camino posible para su realización. Así, sin dejar de valorar la maternidad –cuya comprensión habrá que también revisar y resignificar–, esta interpretación de María invita a ver y valorar también otros roles que las mujeres también cumplen.

La comunidad de las santas y santos de Dios está “encargada de mantener viva a lo largo del tiempo la buena noticia que desencadena la historia de Jesús de Nazaret” (Johnson, 2002, p. 209). María, formando parte de esta comunidad, nos ayuda a entrar en contacto con esa buena noticia de amor y la libertad. Recordarla, peligrosa y consoladoramente, nos invita a responder con coraje a las llamadas del Espíritu que hoy nos invita a renovar nuestra pertenencia a la gran nube de testigos que agradadamente colaboran en la transformación de la iglesia y la cultura.

Referencias Bibliográficas

- Azcuy, V. R., (2001). Reencontrar a María como modelo. Interpelación feminista a la mariología actual. *Proyecto*, (39), 163-185. <https://bit.ly/48VOttd>
- Azcuy, V. R., (2005). Teología de María en voces de mujeres. *Ephemerides mariologicae*, 55(4), 487-494.
- Azcuy, V. R. (2009). Hablar rectamente de María. La hermenéutica feminista de Elizabeth Johnson. En V. Azcuy, M. García Bachmann y C. Ana Lértora Mendoza (Eds.), *Estudios de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 247-266). San Pablo.
- Azcuy, V. R., (2017). Teologías feministas en/desde América Latina y el Caribe. Entre el florecimiento, la diversificación y el reto de la recepción. En G. Aranguren Gonzalo y L. Palazzi (Eds.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social* (pp. 380-395). Convivium.

La mariología feminista de Elizabeth Johnson. Su crítica y propuesta creativa al servicio del empoderamiento...

- Azcuy, V. R., Mazzini, M. M. y Raimondo, N. V. (Coords.) (2008). *Antología de Textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. San Pablo.
- Bedford, N., García Bachmann, M. y Strizzi, M. (Eds.) (2005). *Puntos de encuentro*. SEDET.
- Besa Bandeira, B. (2021). La mariología de Elizabeth Johnson en diálogo con el contexto chileno. *Palabra y razón*, (20), 54-73. <https://doi.org/10.29035/pyr.20.54>
- Boff, L. (1979) *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar de lo femenino y sus formas religiosas*. Paulinas.
- Bonavitta, P. (2016). Mujeres en situación de pobreza y acciones colectivas. *Revista de Ciencias Sociales (Iquique)*, (36), 35-54. <https://bit.ly/3Q5FTjc>
- Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño. (1979). *Documento de Puebla. Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina*. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. <https://bit.ly/3Qribz0>
- de Fiores, S. (1991). María y la mujer en el movimiento cultural contemporáneo. En *María en la teología contemporánea* (pp. 412-450). Sígueme.
- Depalma, P. (2009). El discurso Trinitario según Elizabeth Johnson. Dos preguntas críticas desde su obra *La que es*. En V. R. Azcuy, M. García Bachmann y C. Lértora Mendoza (Eds.), *Estudios de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 233-245). San Pablo.
- Eckholt, M. (2013). La cuestión de las mujeres como signo permanente de los tiempos. Legado y misión del Concilio Vaticano II. *Proyecto*, (63-64), 11-28.
- Forte, B. (1993). *María, la mujer ícono del misterio: ensayo de mariología simbólico-narrativa*. Sígueme.
- Griffiths, C. (2002). Human Bodiliness: Sameness as Starting Point. En E. Johnson (Ed.), *The Church Women Want: Catholic Women in Dialogue* (pp. 60-67). Crossroad.
- Johnson, E. A. (1991). La masculinidad de Cristo. *Concilium (Estella)*, (238), 489-499.
- Johnson, E. A. (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Herder.
- Johnson, E. A. (2004) *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*. Herder.
- Johnson, E. A. (2005). *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. (D. Romero, Trad.). Herder.
- Kopas, J. (1995). Beyond Mere Gender: Transforming Theological Anthropology. En M. A. Hinsdale y P. Kaminski (Eds.), *Women and Theology* (pp. 216-233). Orbis.
- Llach, J. (2007). Johnson, Elizabeth A., Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints, Continuum, New York – London 2003, 379p. En V. Azcuy, G. Di Renzo y C. Lértora Mendoza (Coord.), *Diccionario de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 141-145). San Pablo.
- Moltmann-Wendel, E. (1983). Maternidad o amistad. *Concilium (Estella)*, (188), 209-218.
- Navarro Puerto, M. (1995). Buscando desesperadamente a María. La recuperación feminista de la mariología. *Ephemerides mariologicae*, 45(4), 457-482.
- Navarro Puerto, M. (1997). Nacido de mujer (Gal 4,4): perspectiva antropológica. *Ephemerides mariologicae*, 47(4), 327-336.

- Navarro Puerto, M. (2020). *Los rostros bíblicos de María. Exégesis y hermenéutica bíblica feminista*. Verbo Divino.
- O'Hara Graff, A. (Ed.). (1995). *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*. Orbis
- Pablo VI. Vaticano II. *Lumen Gentium. Constitución Dogmática Sobre La Iglesia*. 21 de Noviembre de 1964. <https://bit.ly/3wT4Ogy>
- Raimondo, N. (2022). Trayectos y aportes de marialogía. En V. Azcuy, B. Besa y C. Temporelli (Coord.), *Marialogía. Un caleidoscopio y variadas figuras* (pp. 13-25). EDUCC.
- Radford Ruether, R. (1993). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Beacon.
- Real Academia Española. (2001). Complemento. *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 28 de abril de 2023.
- Rosolino, G. (2008). María ¿"La mujer, ícono del misterio" o "Verdadera hermana nuestra?". *Teología (Buenos Aires)*, (96), 331-352. <https://bit.ly/3Fi2Vyf>
- Sánchez Ruiz, A. (2013). Tender puentes, construir vínculos. Antropología teológica y relaciones entre los géneros. *Proyecto* (63-64), 251-280.
- Schillebeckx, E. (1964). *Cristo, sacramento de encuentro con Dios* (V. Bazterrica, Trad.). Dinor.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Besa Bandeira, B. (2023). La marialogía feminista de Elizabeth Johnson. Su crítica y propuesta creativa al servicio del empoderamiento de las mujeres. *Cuadernos de teología – Universidad Católica del Norte (En línea)*, 15: e6052. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-6052>



Copyright del artículo: ©2023 B. Besa Bandeira



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0.