

**De pedagogías, políticas y subjetividades:
*recorridos y resistencias***

Iglesias patriarcales, movimientos de mujeres y teología/s feminista/s

Afiliación institucional: Universidad Católica de Córdoba

Autora: Lucía Riba

Eje Temático: 8: Religiones, sexualidad y educación

Palabras clave: violencia religiosa, resistencias, teologías feministas.

Entre las distintas manifestaciones de las violencias contra las mujeres, unas especialmente perjudiciales porque han sido naturalizadas a lo largo de los siglos, son las que ejercen las iglesias cristianas, iglesias de índole claramente patriarcal, en una secular incoherencia con las palabras y las prácticas del mismo Jesús y del movimiento cristiano primitivo, según lo que se lee en el Nuevo Testamento. Se trata de violencias de índole religiosa, psicológica y simbólica, internalizadas por ellas mismas, lo que provoca que muchas veces sean las mismas mujeres las que reproducen la estructura patriarcal de sus respectivas iglesias. Estas violencias se plasman, entre otras manifestaciones, en la obediencia pasiva y la sumisión, el silenciamiento que imposibilita una palabra propia, y el impedimento del ejercicio de la autoridad, cosas que perpetúan la desigualdad, la inequidad y la subordinación. Aún así, diversos movimientos de mujeres cristianas –en un encuentro con teóricas y/o militantes de otros movimientos de mujeres de ámbitos seculares, encuentro a veces conflictivo pero que no dejó de ser muy fecundo–, posibilitaron la toma de conciencia de esta situación, buscando caminos de resistencia y nuevos modos de ser iglesia/s.

Vale señalar el contexto histórico cultural que permitieron dichos encuentros. Indudablemente las distintas “olas del feminismo”, con sus respectivas reivindicaciones,¹ hicieron eco en muchas mujeres cristianas, para salir ellas mismas del ámbito privado que se les había asignado como ámbito –“vocación”, “misión”– exclusivo y excluyente, y para reivindicar un lugar y voz propias, también en el espacio de sus respectivas iglesias. En la Iglesia Católica, el Concilio Vaticano II (1962-1965), con su búsqueda de *aggiornamento*, –esto es, una actualización que supuso una “puesta al día” para una Iglesia que pretendía responder a los desafíos de la época moderna–, se va a plasmar significativamente en el reconocimiento del laicado como vocación específica para muchos de los miembros de la Iglesia.² Y en ese reconocimiento, también entraron –entramos– las mujeres. No asombra

¹ Entre otras, la salida al ámbito público y el derecho a la educación y a la ciudadanía, expresado sobre todo en el sufragio femenino; las reformas legales y los cambios morales, sobre todo en lo que hace a los derechos sexuales y reproductivos

² Entre algunos elementos que lo demuestran: en la Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia uno de sus ocho capítulos, el cuarto, está dedicado específicamente a “Los laicos”; el capítulo quinto, por su parte, se titula “Universal vocación a la santidad a la Iglesia”, con lo cual se explicita que el seguimiento de Jesús según los consejos evangélicos corresponde a todo bautizado/a, cualquiera sea su estado de vida; además, entre los demás documentos donde se plasmaron las conclusiones del Concilio, tenemos otro dedicado en su totalidad al laicado, el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos.

entonces que, en esos mismos años, el Papa Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in Terris* (1963), señalara como una de las “características de nuestra época” (39-45) “La presencia de la mujer en la vida pública”. Decía:

La mujer ha adquirido una conciencia cada día más clara de su propia dignidad humana. Por ello no tolera que se la trate como una cosa inanimada o un mero instrumento; exige, por el contrario, que, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en la vida pública, se le reconozcan los derechos y obligaciones propios de la persona humana” (41).³

En cuanto al Concilio, éste provocó gran entusiasmo en muchas mujeres,⁴ aunque también se reconoce que muchas vieron frustradas pronto sus expectativas, ya que en ninguno de sus documentos se trató acerca de las desigualdades de varones y mujeres en la Iglesia. Es más, el Mensaje del Concilio “A todas las mujeres”, uno de los siete “Mensajes” en los cuales se refleja la voluntad de una Iglesia que no quería quedar encerrada en sí misma sino abierta al diálogo,⁵ no dejaba de mostrar las construcciones de género de una institución patriarcal que, entre otros encargos, les –nos– señalaba: “Vosotras, *las mujeres, tenéis siempre como misión* la guardia del hogar, el amor a las fuentes de la vida, el sentido de la cuna. Estáis presentes en el misterio de la vida que comienza. Consoláis en la partida de la muerte...”⁶

Sin embargo, el proceso de concientización, la visibilización y la voz de las mujeres, tanto en sus respectivas Iglesias como también en conjunto, era ya imparable. En su artículo “Los movimientos de mujeres y la teología feminista”, Pilar de Miguel da cuenta de este proceso cuando menciona momentos y fases por los que pasan (pasaron) las mujeres católicas que se vuelven “protagonistas de su propia espiritualidad y pensamiento” (de Miguel 2002, 7-8). Son fases que se dan habitualmente de modo sucesivo, pero que, también, en muchos casos conviven, no sin ambigüedades y tensiones. Según la autora, desde el primer momento –donde aceptan las enseñanzas de la Iglesia y sus prácticas como incuestionables, porque todo proviene de Dios, con quien identifican a la institución– hasta llegar al último –donde descubren su propia energía renovadora para la misma Iglesia–, las mujeres pasan por una etapa de “cierto malestar, como una experiencia de injusticia por ser mujer”, porque hagan lo que hagan, en la Iglesia siempre se las considera inferiores; y así, sucesivamente, por otra etapa donde registran que la Iglesia también está atravesada por el patriarcado que permea la cultura en todos sus ámbitos, lo que les provoca distintas reacciones tales como rechazo, soledad, temor, pero también alivio porque se pueden posicionar de otra manera; otra donde asumen sus responsabilidades en su propia búsqueda de Dios y de las elecciones que han hechos en su vida, lo cual “aumenta su confianza y el respeto que sienten por sí mismas”. Se puede narrar el proceso de distintas maneras, pero prácticamente todas hemos transitado esas etapas. Más o menos similar en diversas geografías en los últimos tiempos, dicho proceso no quita que una siga preguntándose y cuestionándose sobre los alcances y reales repercusiones que tiene en nuestras respectivas iglesias.

³ Cabe aclarar que los documentos de la Iglesia se citan por las siglas de sus nombres respectivos y el número del párrafo, no páginas, dado que son traducidos en numerosos idiomas. Por eso mismo, tampoco se explicita nombre ni datos editoriales. El año es el de la promulgación del respectivo documento.

⁴ Entre otras cosas por la incorporación de 10 religiosas y 13 laicas en su tercera sesión, cosa que se interpretó como una noticia esperanzadora, por lo inédito en la historia del catolicismo.

⁵ Los otros seis están dirigidos particularmente “A los gobernantes”, “A los intelectuales y científicos”, “A los artistas”, “A los trabajadores”, “A los pobres y enfermos”, “A los jóvenes” (Vaticano II, “Mensajes”). Llama la atención que en el caso de las mujeres es el único que se dirige expresamente “a todas”, sin hacer distinción de razas, credos, edades, condición social, etc., lo que muestra que todavía no había clara conciencia de esos “cruzamientos” que se irán explicitando cada vez más. Sí hablan de los diferentes estados de vida, refiriéndose las “madres de familia”, “a las mujeres solitarias” (la terminología es por demás llamativa), y a las “vírgenes consagradas”. Obviamente, no hay que olvidar que el Concilio se realizó hace más de 50 años.

⁶ Los Mensajes del Concilio Vaticano II no tienen números de párrafos. Mías las cursivas.

Hacíamos referencia al encuentro del movimiento de mujeres cristianas con teóricas y/o militantes de otros movimientos de mujeres de ámbitos seculares. Pues bien, uno de los espacios donde ese encuentro fue especialmente fecundo, porque supone una nueva forma de pensar y de reformular las creencias y las prácticas religiosas, es el de la teología feminista, o, mejor, en plural, las teologías feministas, dado que, al entrecruzarse con otras realidades como raza, condición social, ámbitos geográficos y/o políticos, etc., dicha teología se plasmó en una rica producción diversificada.⁷ Las caracterizamos brevemente, aclarando desde el vamos que *no se trata de teologías del genitivo*, en tanto no son teologías “de” o “sobre” la mujer. Ahor< bien, dicho lo que “no son”, ¿qué podemos afirmar de ellas?

Ya desde su origen, *se entienden como teologías críticas*, puesto que, constituyéndose en “sujetos teológicos” y apropiándose de las herramientas conceptuales de la crítica feminista, sus autoras las utilizan denunciando aquellos aspectos de la teología que justifican la dominación masculina y la subordinación. Quizás sea por ese espíritu crítico/deconstructivo que siempre las inspiraron, que un instrumento fundamental en su quehacer teológico es el de *la hermenéutica de la sospecha*, lo que les permite analizar y desenmascarar las estrategias hegemónicas de producción de sentido. Como dice la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, reconocida mundialmente como una referente de la exégesis bíblica feminista: “Tal hermenéutica de la sospecha no toma al pie de la letra el texto kyriocéntrico⁸ ni su pretensión de autoridad divina, sino que, más bien, indaga en las funciones ideológicas que desempeña al servicio de la dominación” (Schüssler Fiorenza 2004, 231). Obviamente, tal hermenéutica de la sospecha no se originó de la/s teología/s feminista/s ni, mucho menos, es privativa de la/s misma/s. Sin embargo, es tan fundamental para su producción teológica, que en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, promulgado por la Pontificia Comisión Bíblica en 1993,⁹ en el párrafo dedicado al “Acercamiento feminista”, se hace una referencia explícita a la misma. Leemos:

La hermenéutica feminista no ha elaborado un método nuevo. Se sirve de los métodos corrientes en exégesis, especialmente el método histórico-crítico. Pero agrega dos criterios de investigación.

El primero es el criterio feminista, tomado del movimiento de la liberación de la mujer en la línea del movimiento más general de la teología de la liberación. *Utiliza una hermenéutica de la sospecha: la historia ha sido escrita regularmente por los vencedores. Para llegar a la verdad es necesario no fiarse de los textos, sino buscar los indicios que revelan otra cosa distinta.*¹⁰

⁷ Para mencionar sólo unos ejemplos de esta fecunda diversificación, recordamos la teología *womanist*, realizada por mujeres afroamericanas y la *mujerista*, por mujeres hispanas, ambas en EEUU. Por su parte, en numerosos lugares de América Latina se reconoce como *teología crítica de la liberación*, y, algunas, como *ecofeminista*. En lo que hay coincidencia absoluta es en que no puede ser una “teología femenina”, esto es, una teología que perpetúe los estereotipos culturales y religiosos de la femineidad y la masculinidad, según parámetros androcéntricos patriarcales.

⁸ *Kyriarado* es un neologismo acuñado por Schüssler Fiorenza a partir de los términos griegos *kyrios* (señor) y *archein* (gobernar o dominar). Supone reconocerle al varón el lugar de “señor”, tanto en la organización social como en la eclesial. Busca desenmascarar el complejo sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominación y subordinación, en las que los varones blancos, propietarios, “cultos”, pertenecientes a las élites, disfrutaban de poder sobre las mujeres en general y sobre otros varones subordinados. Cf. Schüssler Fiorenza 2004, 160-167.

⁹ Este documento presenta en una muy buena síntesis la forma cómo la Iglesia ha interpretado la Sagrada Escritura a lo largo de los siglos y una mirada crítica a los métodos de interpretación vigentes, así como al estado de la ciencia bíblica. Hacemos especial referencia a dicho texto por el peso normativo que tiene al ser emanado por uno de los organismos del Vaticano encargada de “velar” por la “sana doctrina”. Es significativo que entre los distintos “Métodos y acercamientos para la Interpretación”, trece en total, uno sea el “feminista”.

¹⁰ Más las cursivas. El segundo criterio de investigación que menciona es “el sociológico: se apoya sobre el estudio de las sociedades de los tiempos bíblicos, de su estratificación social, y de la posición que ocupa en ellas la mujer” (idem).

Este organismo del Vaticano reconoce perspicazmente que “La exégesis feminista suscita frecuentemente cuestiones de poder en la Iglesia”, cosa que las teólogas feministas no negamos sino que, por el contrario, reivindicamos, al analizar los espacios específicos de nuestras iglesias.¹¹ Ahora bien, tal perspicacia no quita los prejuicios patriarcales, cosa que les hace afirmar que: “En la medida en que la exégesis feminista se apoya sobre una posición tomada, se expone a interpretar los textos bíblicos de modo tendenciosos y por tanto discutible” (idem). Así, asistimos una vez más a lo que comenta otra reconocida mujer biblista, Mercedes Navarro Puerto, quien dice que muchas veces “se afirma que las mujeres hacen una teología sesgada, parcial, precisamente porque se colocan en perspectiva de género, es decir, porque hacen teología desde su conciencia de mujeres” (Navarro Puerto 1999, 490). La autora denuncia, entonces, que “Estas creencias dan como resultado la percepción de que el mundo de los varones (acciones, trabajos, resultados de sus investigaciones) es objetivo y neutral” (idem). Esta falsa conciencia de una supuesta “objetividad neutral” es la que se percibe en la crítica paternalista del Magisterio de la Iglesia –constituido exclusivamente por los obispos, presididos por el papa, cosa que nos excluye doblemente a las mujeres católicas, por laicas y por mujeres–, quienes se reservaron a sí mismos el derecho de “custodiar, interpretar y transmitir” las fuentes de la revelación, esto es, la Escritura y la Tradición.¹²

Ahora bien, las teologías feministas no se limitan a ser solamente críticas, sino que *buscan reinterpretar de un modo igualitario e inclusivo los contenidos teológicos nucleares*. Dicho de otro modo, no basta con la deconstrucción. La segunda tarea, tan o más importante y necesaria que la primera, es la reconstrucción, o, como presenta Juan José Tamayo Acosta,

la relectura de las tradiciones y los documentos considerados fundantes de la fe desde la perspectiva feminista de género, con categorías inclusivas e incorporando dimensiones olvidadas en el quehacer teológico patriarcal: la corporalidad, la interdisciplinariedad, la concepción unitaria de la realidad, la cotidianidad como espacio de la experiencia religiosa, la comunicación horizontal, la recuperación de los sentimientos, la espiritualidad mediada corporalmente, la centralidad de los símbolos como lenguaje propio de la experiencia y transmisión de la fe, la experiencia subjetiva e intersubjetiva como clave hermenéutica, la presencia del Espíritu, la vida de las mujeres como criterio de lectura de los textos. (Tamayo Acosta 2001, 33).

Entre los contenidos nucleares de la teología que fueron reinterpretados por las teologías feministas, uno que se revisó especialmente fue el del discurso sobre Dios, ya que en una visión patriarcal falogocéntrica se leyó de manera sesgada utilizando exclusivamente analogías tomadas del paradigma masculino, blanco, propietario, tales como “Padre”, “Juez”, “Señor”, “Rey”...¹³ En definitiva, las teólogas feministas buscan integrar otras vivencias y lenguajes, sin imponer un único discurso y una única experiencia como normativos.

Otra característica que reivindican frecuentemente, tanto en sus palabras como en los gestos, es que se trata de *una/s teología/s elaborada/s en común, sustentada/s por un trabajo colectivo, en la que unas (se) sostienen a las otras conscientemente*. Esta vivencia de lo colectivo, de formar comunidad con otras, es una experiencia que de ninguna manera se reduce a las mujeres cristianas, sino que se repite en todos los movimientos de mujeres a lo largo y ancho del tiempo y la geografía. Algunas/os la denominan “sororidad”,¹⁴ o hermandad

¹¹ Será por eso que esa frase trae ecos de aquella que pasó a ser *leitmotiv* de tantas luchas feministas: “Lo personal es político”.

¹² Cf. del Vaticano II la Constitución *Dei Verbum* 10.

¹³ Al respecto, destacamos particularmente los aportes de Elizabeth Johnson, sobre todo su obra *La que es: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (cf. Lista de referencias).

¹⁴ Una expresión que viene del latín *soror, sororis*, hermana, e *-idad*, relativo a, calidad de. En francés, *sororité*, en italiano *sororità*, en español, *sororidad* y *soridad*, en inglés, *sisterhood*. Términos relativos: *sororal, sórica, sororario, en sororidad*. Se relaciona con el *affidamento* del Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán (Cf. Oria 2009).

de mujeres, expresión que enuncia los principios ético-políticos de equivalencia y relación paritaria entre ellas. Al propiciar la confianza, el apoyo mutuo, el reconocimiento recíproco de la sabiduría y la autoridad, la sororidad es una experiencia profundamente positiva en su vida. Marcela Lagarde y de los Ríos afirma:

La *sororidad* es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer. (Lagarde y de los Ríos 2006, 3-4)¹⁵

Con enorme lucidez, Lagarde señala que no se trata necesariamente de que nos amemos, aunque podamos hacerlo. No se trata tampoco de concertar siempre, compartiendo una fe común, ni de coincidir en cosmovisiones que terminan siendo impuestas. Se trata de pactar, más de una vez de manera limitada y puntual, algunas cosas con cada vez más mujeres; de sumar y crear vínculos. Y esto en oposición consciente a la enemistad y violencia entre las mujeres, enemistad promovida ex profeso en una cultura que busca “la competencia rival y la desidentificación de género entre las mujeres como mecanismos de reproducción patriarcal” (Lagarde y de los Ríos 2009, 306; cf. Id. 2012, 461-491). Pues bien, y sólo a modo de ejemplos de la vivencia sororal conscientemente buscada en el quehacer teológico feminista, menciono dos experiencias: por un lado, el *Programa de estudios, investigaciones y publicaciones Teologanda*;¹⁶ la otra, la Colección *La Biblia y las mujeres*, aún en proceso de redacción y publicación.¹⁷

Para ir terminando, e intentando aplicar lo que venimos presentando a un tema especialmente significativo, nos referimos al modo en que ha sido receptada la figura de María en las Iglesias, señalando las críticas que diversos movimientos de mujeres y dichas teologías han hecho a una recepción acrítica de la imagen patriarcal de María, transmitida fundamentalmente por la Iglesia Católica. Más de una vez la pregunta fundamental para estas teologías fue si María era un símbolo de liberación o un instrumento de poder masculino, dado que la Madre de Jesús ha sido “predicada” a lo largo de los siglos como mujer silenciosa, obediente, pasiva y abnegada, exclusiva y excluyentemente en una función materna,¹⁸ alejada de la realidad cotidiana y conflictiva de las mujeres reales. Por otra parte, la imagen liberada y liberadora, de una María “verdadera hermana nuestra”,¹⁹ que sustenta

¹⁵ Cf. Lagarde y de los Ríos 2009; Posada Kubissa 2002.

¹⁶ En dicho Programa participan más de 40 teólogas argentinas, de distintas iglesias cristianas, en diálogo y colaboración con otras teólogas latinoamericanas, norteamericanas y europeas, con una rica producción tanto en sus publicaciones, como en Congresos, Cursos, Seminarios y Talleres. Destaco entre sus publicaciones la Colección *Mujeres haciendo teología*: Virginia Azcuy, Gabriela Di Renzo y Celina Lértora Mendoza (coordinadoras) (2007): *Diccionario de Obras de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Tomo 1. Buenos Aires: Paulinas; Virginia R. Azcuy, M. Marcela Mazzini y Nancy V. Raymondo (coordinadoras) (2008): *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Tomo 2. Buenos Aires: Paulinas; Virginia R. Azcuy, Mercedes García Bachmann y Celina Lértora Mendoza (coordinadoras) (2009). *Estudio de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Tomo 3. Buenos Aires: Paulinas.

¹⁷ Mercedes Navarro Puerto e Irmtraud Fischer, las editoras del primer tomo, afirman en su “Presentación”: “El presente volumen es el primero de una serie de 22 textos publicados simultáneamente en español, italiano, alemán e inglés. Objetivo de esta colección es presentar una historia de la recepción de la Biblia focalizada sobre temas bíblicos que han tenido importancia en la cuestión de los géneros, ya sea sobre las figuras femeninas presentes en el texto sagrado, ya sea sobre las mujeres que a lo largo de los siglos han sido intérpretes silenciosas de la Biblia” (Navarro Puerto y Fischer 2010, 13). Sobre los tomos publicados, hasta ahora 6 de los 22, cf. las páginas de la Editorial Verbo Divino para la versión española.

¹⁸ Quizás un texto paradigmático en esta línea –y todos los “retiros” del autor que con su predicación confirmaron esta imagen sesgada, imagen que marcó una generación de católicos devotos de María–, fue el de Ignacio Larrañaga, texto que llevaba el sugestivo título de *El silencio de María*. Cf. Larrañaga 1977.

¹⁹ Tal es el significativo nombre de la obra de Elizabeth Johnson.

resistencias y posibilita otras maneras de comprenderse y posicionarse como mujeres cristianas a comienzos del tercer milenio, era una contracara demasiado fecunda para dejarla de lado. Así lo expresa Elizabeth Johnson:

Hemos llegado a un momento nuevo en la historia de la interpretación [...] Este libro desarrolla una teología mariana enraizada en la Escritura leída por ojos de mujeres con métodos hermenéuticos feministas. Intenta vislumbrar la realidad histórica cruda, muchas veces ignorada, de Miriam de Nazaret, una mujer judía en el seno de una sociedad relativamente pobre, políticamente oprimida, rural, del siglo I [...] En una palabra, esta propuesta invita a María a bajarse del pedestal en que ha sido venerada durante siglos y a unirse a nosotros en la comunidad de gracia y lucha dentro de la historia. (Johnson 2005, 16).

En este mismo espíritu, y ante los desafíos que plantea el drama de los inmigrantes indocumentados en Estados Unidos, Nancy Bedford, teóloga bautista argentina, Catedrática en el Seminario Metodista Garrett-Evangelical en Chicago, EEUU, esboza algunos elementos de una mariología feminista y protestante en la migración, desde la perspectiva de migrantes latinas que hoy se ven forzadas –como María– a cruzar fronteras inesperadas (Cf. Bedford 2016). Son unos pocos ejemplos, pero bastan para ver cómo estos posicionamientos feministas cuestionan y enriquecen la teología, en este caso la mariología.

Para concluir, podríamos decir que, a pesar de la violencia religiosa que supone el silenciamiento de las mujeres en las iglesias de corte patriarcal, descubrimos también distintas resistencias, resistencias que se hacen posibles gracias a la red que supone esa síntesis de compañerismo, amistad y/o parentesco que es la experiencia de sororidad, una experiencia que se convierte en nuevas pautas de relación entre mujeres, conocidas y desconocidas, aún entre las que discrepan. Dicha sororidad se plasma y se expresa como voluntad de apoyo que nos sostiene y empodera a las mujeres que vivimos y nos movemos aun en contextos, estructuras, instituciones y culturas patriarcales.

Lista de referencias

- Bedford, Nancy (2016). *La huida a Egipto: Hacia una mariología feminista protestante en la migración*. Buenos Aires (en proceso de publicación).
- De Miguel, Pilar (2002). *Los movimientos de mujeres y la teología feminista*, Descleé de Brower. Recuperado de <http://www.ciudaddemujeres.com/Laicismo/Religi3n/Teolog3aFeminista>.
- Johnson, Elizabeth (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teol3gico feminista*. Barcelona: Herder.
- Johnson, Elizabeth (2005). *Verdadera hermana nuestra: Teolog3a de Mar3a en al comuni3n de los santos*, Barcelona: Herder.
- Juan XXIII (1963). *Enc3clica Pacem in Terris sobre la Paz entre los Pueblos*.
- Lagarde y de los R3os, Marcela (2006). *Pacto entre mujeres. Sororidad*. Recuperado de http://www.lrmcidii.org/wp-content/uploads/2012/01/pacto_entre_mujeres_sororidad.pdf (consultado el 10/5/2011).
- Id. (2009²). *Sororidad*. En Susana Gamba (coord.), *Diccionario de estudios de g3nero y feminismos*, (pp. 305-311). Buenos Aires: Biblos.
- Id. (2012): “Enemistad y sororidad entre mujeres: hacia una nueva cultura feminista”, en *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y top3as*, M3xico: Instituto de las Mujeres de la Ciudad de M3xico.
- Larrañaga, Ignacio (1977). *El silencio de Mar3a*. Buenos Aires: Paulinas.

- Navarro Puerto, Mercedes (1999). Desde la vida, inclusivamente. En José Bosch (Ed.), *Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables* (pp. 479-498). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- NAVARRO PUERTO, MERCEDES e Irmtraud Fischer (2010). "Presentación" En Mercedes NAVARRO PUERTO e Irmtraud FISCHER (eds.), *La Torah*, (pp. 13-14). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Oria, Piera (2009²), Affidamento. En Susana Gamba (coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, (pp. 18-19). Buenos Aires: Biblos.
- Posada Kubissa, Luisa (2002), Pactos entre mujeres. En Celia Amorós (Directora), *10 palabras clave sobre mujer*, (pp. 331-365). Estella: Verbo Divino.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2004). *Los caminos de la Sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae.
- Tamayo, Juan José (2001). Cambio de paradigma teológico en América Latina. En Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.): *Panorama de la Teología Latinoamericana: Cuando vida y pensamiento son inseparables...*, (pp.11-52). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- (1962-1965). *Vaticano II. Documentos Conciliares*. Para esta ponencia nombramos explícitamente a las Constituciones *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, y a la *Dei Verbum*, sobre la Revelación de Dios; al Decreto *Apostolicam Actositatem*, sobre el apostolado de los seglares, y al *Mensaje del Concilio a todas las Mujeres*.