



Fundamentos de la *kénosis* con perspectiva de mujer. Una lectura de Filipenses 2,5-11

Mary Betty Rodríguez Moreno*
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá-Colombia

Para citar este artículo: Rodríguez Moreno, Mary Betty. «Fundamentos de la *kénosis* con perspectiva de mujer. Una lectura de Filipenses 2,5-11». *Franciscanum* 172, Vol. LXI (2019): 1-17.

Resumen

El presente artículo quiere hacer una relectura de la categoría *kénosis* en perspectiva de mujer, señalando algunos elementos contraculturales que presenta Pablo a los Filipenses como propuesta alterna al mundo grecorromano. Se tratará de establecer desde el aspecto social y cultural, cómo se ha entendido el rol de las mujeres. Releemos el texto a partir de la mentalidad colectivista de la época, el honor y la vergüenza como valores, que nos permiten captar el desafío que presenta la *kénosis* a sus destinatarios y a nosotros en la vida cotidiana.

Palabras clave

kénosis, mujeres, esclavo, honor y vergüenza, cruz.

Fundamentals of *kénosis* with a woman's perspective. A reading of Philippians 2, 5-11

Abstract

This article wants to make a rereading of the category *kénosis* in perspective of woman, pointing out some countercultural elements that Paul presents to the Philippians as an alternative proposal to the Greco-Roman world. It will try to establish from the social and cultural aspect, how the role of women has been understood. We reread the text from the collective mentality of the time, honor and shame as values, which allow us to grasp the challenge presented by *kénosis* to its recipients and to us in everyday life.

Key words

kénosis, women, slave, honor and shame, cross.

* Magister en Teología Bíblica de la Universidad de Deusto, Bilbao (España); Licenciada y Bachiller en Teología y Bachiller en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente e investigadora en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Contacto: mary.rodriguez@javeriana.edu.co.





Introducción

Una común comprensión del significado de *kénosis* ha tenido especial relevancia en la teología hecha por mujeres, para las comunidades eclesiales y sociales que desean profundizar el seguimiento de Jesús y, por ello, avanzar en una adecuada teología de la *kénosis*.

El vaciamiento pudo entenderse por mucho tiempo y actualmente, como un llamado disciplinamiento en conformidad al ejemplo de Jesucristo, pero es más grave «cuando se ha aplicado al sufrimiento de las mujeres»¹. Ello puede evaluarse como consecuencia de una distorsionada teología del sufrimiento y una *kénosis* que se extiende sobre las mujeres, pero que impacta a la comunidad por completo.

La desproporcionada aplicación del concepto *kénosis* a las mujeres en favor de la «imitación de Cristo mediante la obediencia, sufrimiento y auto-sacrificio, [presta] soporte teológico a la construcción patriarcal de las mujeres»². La preocupación radica sobre la responsabilidad de la teología en la opresión sistemática de las mismas³.

Por ello, en un primer momento, se caracteriza el lugar de la mujer en la sociedad y en la Iglesia hoy. En un segundo momento, se establece el marco socio-cultural en el que se formula la *kénosis*. En un tercer momento se realiza la relectura de la *kénosis* desde tales comprensiones para, en un cuarto momento, establecer la resignificación de la *kénosis* a la luz de la caracterización realizada en el primer momento.

1. Caracterización del lugar de la mujer en la sociedad y en la Iglesia hoy

En la vida de los movimientos sociales y eclesiales, una gran parte de sus acciones y proyectos están orientados a resignificar el lugar de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia. Sin embargo, aun hoy, la acción y el rol de las mujeres en estos *lugares* se asocia exclusivamente a rasgos identificados como propios de su carácter, entre ellos la ternura, la acogida, la escucha paciente y la capacidad de pensar más en el otro que en sí misma.

Estas cualidades son de gran valor, pero no exclusivas de la mujer y en ellas no se agota su ser, sus relaciones, su acción y los roles que desempeña en los lugares en los que ejercen transformaciones sociales y eclesiales. Esto justifica la necesidad de seguir trabajando, desde la teología, en la liberación de las mujeres de aquellos reduccionismos que las mantienen bajo el control, supervisión y dominio del varón, de otras mujeres, de las instituciones y de la cultura misma. En efecto, la calificación exclusiva de la mujer como

¹ Annie Selak, «Orthodoxy, Orthopraxis, and Orthopathy: Evaluating the feminist kenosis debate», *Modern Theology* 33 (2017): 530.

² Annie Selak, «Orthodoxy, Orthopraxis, and Orthopathy: Evaluating the feminist kenosis debate», 530.

³ Esta teóloga registra que la *kénosis* ha visto la necesidad de ser tema presente en la teología feminista. Ver Sarah Coakley, «*Kénosis*: Theological Meanings and Gender Connotations», en *The Word of Love: Creation as Kénosis*, ed. John Polkingh (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2001), 193.





tierna, acogedora, paciente y abnegada puede ser no solo inadecuada sino excluyente, en el reconocimiento integral de su papel de liderazgo en procesos sociales y eclesiales de sus contextos inmediatos.

Por ello la reflexión no pretende estacionarse en aquello que subyuga a la mujer y la mantiene en la diada dominada-dominante. Pretende mostrar el paso de lo que obliga a prácticas y mecanismos de liberación que den la oportunidad a las mujeres de salir de la victimización, mediante la visibilización de construcciones comunitarias ejercidas en organizaciones y desde su propio hogar, *lugares* en los que su liderazgo rompe no solo con las caracterizaciones sino con las acciones y los roles antes mencionados.

En efecto, los aportes de las mujeres desde sus formulaciones teológicas unidas a los realizados desde la pedagogía, la ciencia política, la literatura y la sociología, han permitido pensar desde otra perspectiva el lugar de las mujeres en la sociedad, sin el ánimo de usurpar los espacios y las labores de los varones.

Ellas han rescatado la memoria de las mujeres silenciadas y ubicadas en el revés de la historia, han sacado a la luz y rescatado del olvido a aquellas que contribuyeron de manera mancomunada con los varones en distintas luchas. Asimismo, realizan una revisión crítica de los roles asignados socialmente a cada género, atreviéndose a reapropiaciones y reinterpretaciones de su carácter histórico no solo en retrospectiva, sino como configurador de su presente y propulsor de su futuro.

Ello ha permitido que una mujer como la antropóloga y poeta Margaret Mead⁴ en una de sus investigaciones al respecto, se preguntara ¿Cuál es la labor y el lugar de la mujer y del varón de acuerdo a su sexo? ¿Se puede tipificar como propio de su sexualidad el desempeño social de hombres y mujeres? Ella concluye, en primer lugar, que la vocación humana no depende del género, pues hombres y mujeres están en la misma capacidad para desempeñar cualquier labor y misión. En segundo lugar, las mujeres fueron las primeras en preguntar si el lugar que se les asignaba correspondía con su dignidad, frente a ello descubren que son más que madres y esposas y, aun cuando lo son, exigen ser reconocidas por otros roles.

Es fundamental resaltar que las mujeres han trabajado para que libertad, igualdad y oportunidad no sean derechos asociados solo al género masculino⁵. Las mujeres han avanzado en procesos y luchas que han permitido a las nuevas generaciones gozar de derechos, roles y participación en otros espacios sociales y eclesiales. En efecto, las nociones de pluralidad y diversidad, incorporadas desde un aporte jurídico y cultural, han cerrado brechas y han permitido la prevalencia de la dignidad como principio fundamental.

⁴ Véase Margaret Mead, *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* (Barcelona: Laia, 1973), 344-349.

⁵ Olympe de Gouges es una de las mujeres que trabajó por el reconocimiento de los derechos de la mujer, cuando se promulgó la declaración de los derechos del hombre. Véase Barbara Caine y Glenda Sluga, *Género e Historia. Mujeres en el cambio sociocultural europeo, de 1780 a 1920* (Bologna: Narcea, s.a. 1999), 22.





Sin embargo, a pesar de estos avances, aun se camina entre el ideal y la práctica en cuanto al rol otorgado y al derecho asignado por la condición de género.

A lo anterior ha contribuido la noción estática de la historia como designio divino e inmodificable, que impone una visión inalterable del mundo y, junto a ello, la asignación de *lugares* fijos para mujeres, esclavos, negros, blancos, niños, etc.⁶, como estrategia para el mantenimiento de dinámicas dominadoras.

Efectivamente, las mujeres cuestionaron que en nombre de Dios se justificara el ejercicio del poder y el control sobre el cuerpo, la psicología, la afectividad, la sexualidad, la espiritualidad y la intelectualidad de la mujer. Fue inevitable preguntar ¿La Escritura ha sido fuente de justificación del control y sometimiento de las mujeres? ¿La interpretación exclusiva hasta ahora del lente masculino, requiere una relectura de los textos hecha por mujeres? ¿Dicha relectura se libra de las dinámicas excluyentes del dominio y el control? Así mismo, ¿Favorece la recuperación de la dignidad negada a las mujeres de las comunidades sociales? ¿Su alcance es exclusivo para las mujeres que hacen parte de las comunidades de fe?

El acercamiento de las teólogas y comunidades de fe, a los relatos de la Sagrada Escritura, revelan la presencia activa y propositiva de las mujeres en la construcción del pueblo de Israel y en la organización de las primeras comunidades cristianas. Frente al abuso sexual, laboral, afectivo y reproductivo cometido contra las mujeres, los textos muestran que Dios opta por ellas, especialmente en la revelación de su economía salvífica en la persona de Jesucristo.

Justamente, puede establecerse que las acciones trasgresoras de las mujeres con sus cuerpos, a los cánones de la sociedad, no son un juicio contra ellas mismas; por el contrario, hacen parte de la relación pedagógica entre Dios y las mujeres. Ello supone que la autocomunicación de Dios, es decir, la Revelación no se encarna en la simple obediencia, sino en la trasgresión de cánones y doctrinas: es contracultural.

Así, la Biblia no tiene una mirada inquisidora sobre el cuerpo y las acciones de mujeres, cuando han trasgredido los preceptos de su sociedad. Por ejemplo, *Rispá* en 2Sm 21,1-14, trasgrede las ordenes de David quien impide sepultar los cuerpos de los descendientes de Saúl. Ella en un acto de valentía se queda junto a los cuerpos destrozados, cubriéndolos y protegiéndolos de ser devorados por las aves de rapiña, desobedeciendo las órdenes del rey. Jezabel en 1 Re 19. 21,1-29 quien ha pasado a la historia como una mujer cruel y sin piedad, tuvo como delito ser mujer, extranjera y con liderazgo según lo relata el texto; ella trasgredió las tradiciones y normas judías, por lo cual en el relato se le condena con una muerte cruel y sin piedad. En el Nuevo Testamento se puede encontrar a la mujer sin nombre con flujo de sangre de Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48 quien tuvo la osadía de salir y buscar la salvación, aun en su condición social de *contaminada*.

⁶ Véase a Ester Miquel, «El contexto histórico y sociocultural», en *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre (Navarra: Verbo Divino, 2010), 70.





Estas y otras mujeres fueron trasgresoras en su tiempo, rompieron con las prácticas y roles correspondientes a su cultura; pecaron, es decir, pasaron por encima de la normatividad jurídica y religiosa de su época. Sin embargo, con ello recuperaron su vida y dignidad.

Esto indica que, contrario al ejercicio dominante y colonizador propio de las sociedades patriarcales, no se logra limitar la experiencia relacional de las mujeres y sus comunidades, con la revelación de Dios. No se restringe el campo de acción y el desarrollo de las mujeres, y no se imposibilitan cambios personales y estructurales en el ámbito social y eclesial. Sin desconocer que culturalmente el patriarcalismo en muchos lugares sigue condicionando la realidad de las mujeres, haciendo difíciles los cambios y en varias ocasiones argumentando su postura a través del texto bíblico.

En este proceso, la labor de varias mujeres a lo largo de los siglos ha sido deconstruir el *lugar social y eclesial*, del rol y de las prácticas que les fueron asignadas; tiene como correlato la profunda experiencia de opción que hace Dios en Jesucristo por las mujeres, en tensión con una Tradición eclesial comunitaria de siglos y una historia socio-política excluyente que se justificó no solo mediante postulados de la razón sino en pretendidos mandatos de la divinidad. Esta deconstrucción se sostiene en la construcción epistemológica y práctica de la identidad de las mujeres.

A partir de lo anterior, se presenta una relectura de Flp 2,5-11 tratando de establecer desde el aspecto socio cultural el sentido de la categoría *kénosis* en su contexto, el s. I en torno a la comunidad de Filipo, pues esto determina la interpretación de la categoría que posteriormente fue utilizada como uno de los argumentos para establecer el rol de las mujeres en el ámbito social y eclesial. Entre otras cosas se trata de explicitar que Pablo señala en la carta elementos contraculturales como propuesta alterna al mundo grecorromano.

2. Marco sociocultural interpretativo de la *kénosis*

En la carta a los Filipenses, la finalidad de Pablo no era definir el carácter divino o humano de Jesús, debido a las dificultades que se vivían al interior de la comunidad, muy seguramente su intención era pastoral, por lo tanto, quiso ofrecer orientaciones para la acción cotidiana de los cristianos de Filipo.

Por eso es importante indagar con la ayuda de la sociología del conocimiento y la antropología cultural, por el contexto sociocultural de esta comunidad y, además, por los valores generadores de costumbres y un pensamiento que les regían y daban cuenta de su identidad.

La pregunta por lo sociocultural, a saber, la mentalidad colectivista, el honor y la vergüenza, y por lo coyuntural de la comunidad que no separaba el carácter cristiano de la cotidianidad, permite determinar las razones por las que Pablo realizó exhortaciones a esta comunidad en nombre de Cristo.





2.1. Mentalidad colectivista

Bruce Malina, en sus investigaciones, señala como propio de la cultura mediterránea la mentalidad colectivista⁷. Ello significa que, a diferencia de la actual cultura individualista occidental, los pueblos en el s. I en tiempos de Pablo eran de mentalidad colectivista. De igual forma tenían como base de la sociedad a la familia, pero en sentido ampliado⁸, es decir, los vínculos consanguíneos son rebasados; se trataba de una comunidad de producción integrada por un orden jerárquico compuesto por el padre o paterfamilia, la mujer, los hijos, los esclavos y los clientes⁹.

En esta organización la existencia de la persona estaba en función del grupo de pertenencia; de hecho, solo es válido –y configurador de la persona como tal– aquello que desde la composición grupal (familia, etnia, religión) se piense y crea; priman en todo caso las necesidades, preocupaciones e intereses del grupo. Este era el tamiz por el cual pasaban la socialización de los niños, las normas de interacción y las características de cada persona¹⁰. A esto debe aunarse la mentalidad colectivista, es decir, la pertenencia al lugar de origen y de adscripción, como clave de comprensión en el mediterráneo del s. I. Esto quiere decir que además de que la vinculación a un grupo se daba por atribución, no se pertenecía al grupo por voluntad propia, por ello era imposible dejar el grupo de pertenencia y menos aún negar las características que este otorgaba a la persona y a la cultura¹¹.

Sin embargo, en estas sociedades se presentaron emperadores con demasiado poder, y los más oprimidos sin poder; como focos de una misma elipse fueron personas con características ubicadas en los extremos del contexto social. Los más pobres estaban por fuera de la estratificación social, no tenían grupo de pertenencia, eran mendigos, prostitutas, viudas y huérfanos; su conducta no era una opción consecuencia de la autodeterminación, eran las circunstancias sociales, las causantes de que padecieran el abandono, el desarraigo y la exclusión. Retornar al grupo de pertenencia suponía la recomposición de la identidad y la garantía de protección.

2.2. Honor y vergüenza, los valores de la cultura

Además de comprender la cultura de estos pueblos desde la perspectiva colectivista, Bruce Malina presenta el honor y la vergüenza como los valores centrales para las personas del

⁷ Véase Bruce Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento* (Santander: Sal Terrae, 1996), 108-113.

⁸ Véase Santiago Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998), 52 y 139.

⁹ Véase Ester Miquel, *Qué se sabe del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 118-121.

¹⁰ Piénsese en el grupo étnico judío, ellos en el imperio se distinguían por sus costumbres culturales unidas a su identidad de raza, y religión. Así, si alguna persona del imperio quería ser parte del judaísmo, tenía que pasar por la aprobación del grupo y no simplemente por simpatizar con ellos. Véase Ester Miquel, «El contexto histórico y sociocultural», 53-55.

¹¹ Véase Bruce Malina, «El colectivismo en la cultura mediterránea», en *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento* ed. Neufeld Dietmar y Richard DeMaris (Navarra: Verbo Divino, 2014), 32-35.





contexto bíblico¹². El honor era una virtud reservada al varón, reconocida socialmente cuando este se mostraba fuerte; le permitía ser reconocido como capaz de cuidar al grupo y específicamente a sus mujeres –esposa, hijas, hermanas– de varones externos al grupo familiar.

La vergüenza, por su parte, estaba reservada para las mujeres, su virtuosidad era proporcional a la dedicación a su marido, hijos y a la casa-familia en general. Por ello, de su comportamiento también dependía el honor o la vergüenza del varón y del grupo familiar y, por ello, la garantía del reconocimiento del varón como honorable o deshonoroso.

El concepto emitido por la sociedad sobre el comportamiento humano afectaba el pensamiento que de sí misma tuviera una persona, se dependía de la estima externa, de la aprobación o desaprobación social. Esta sociedad colectivista favorecía que el ser humano se pensara en función del grupo, por ello era menester mantenerse en esta lógica de valores, pues las acciones del individuo afectaban al grupo, es más no existía la posibilidad de pensarse como individualidad como es propio de las sociedades industriales y postindustriales¹³.

En aquellas sociedades lo definitivamente importante era que el individuo precisaba de quienes formaban el grupo para cualquier tipo de existencia significativa, necesitaba de la aprobación pues la imagen que se tenía de sí mismo no se distinguía de la imagen que ostentaban los otros miembros de la familia, pueblo, ciudad¹⁴. Por esta razón vivir significativamente dependía de lo consciente que fuera la persona de aquello que los «otros» pensaban y sentían de ella.

3. Relectura de Filipenses 2,5-11 desde las coordenadas socioculturales del s. I

A partir de la contextualización del pensamiento y valores de la sociedad del s. I, que siguiendo a Bruce Malina están en clave de mentalidad colectivista, de honor y vergüenza, se hace a continuación la relectura del texto de Filipenses 2,5-11. Esta Carta fue escrita entre el 55 y 56¹⁵ d.C. El Himno es considerado por algunos autores como propio de la tradición cristiana que Pablo tomó y adaptó a las circunstancias de la comunidad, otros autores consideran que es original del pensamiento paulino¹⁶.

¹² Véase Bruce Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectiva desde la antropología cultural* (Navarra: Verbo Divino, 2008), 85-113.

¹³ Véase Ester Miquel, «El contexto histórico y sociocultural», 57-67.

¹⁴ Véase Bruce Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectiva desde la antropología cultural*, 45-79. En este apartado el autor explica el modelo y la cultura que avala estos valores.

¹⁵ Véase Michael White, L., *De Jesús al cristianismo* (Navarra: Verbo Divino, 2007), 221.

¹⁶ Sobre el tema de la autoría y la composición del himno véase a Antonio Piñero, *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino* (Madrid: Trotta, 2015), 399-400. Marcus J. Borg y John Dominic Crossan, *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical* (Navarra: Verbo Divino 2009), 221-222. Claudio Basevi, «Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Phil 2,6-11)», *Scripta Theologica* 30 (1998): 439-442.





En su estructura, el himno puede dividirse en dos partes tal como se presenta a continuación:

Filipenses 2,5-8	Filipenses 2,9-11
<p>⁵ Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, ⁶ el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, ⁷ sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; ⁸ y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.</p>	<p>⁹ Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre, ¹⁰ para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; ¹¹ y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre.</p>

Este himno, desde la perspectiva trinitaria, se ha asumido como autodonación y se ha asociado a la humillación y sufrimiento de Cristo¹⁷. Es el himno más exaltado del Nuevo Testamento. Algunos autores piensan que la *kénosis* tiene que ver con la encarnación, con el abajamiento del *logos*. Se caracteriza por un primer movimiento el descenso de la forma de Dios a la forma de esclavo Flp 2,5-8. Posteriormente, el movimiento de ascenso donde Dios es el sujeto que exalta la obra de Jesús Cristo Flp 2,9-11.

Con esa visión de Dios, algunos autores llegan a plantear una teología de la «esencia», atribuyéndole a Cristo una forma humana, pero descendente, es decir, dejando casi sin valor la condición humana. Con las cosas así es la encarnación de Dios en Jesucristo y más aún el «abajamiento» del *logos* lo que da valor a la humanidad¹⁸. Así, la dignidad ofrecida a Jesucristo estaba dada por su condición divina; el Dios que se abaja era una máxima de la divinidad, sobre todo por encarnarse en lo más despreciable del imperio: un esclavo.

Una interpretación de la noción de *kénosis* como vaciamiento, abajamiento y humillación de Cristo Jesús, lleva a que se le interprete como virtud cristiana y ello degenere en la negación de sí mismo. La transmisión del texto de Filipenses como exhortación a los pueblos en favor de la sumisión, la obediencia silenciosa y pasiva cobra fuerza en unos sujetos determinados: *la mujer ideal* que sabe callar, baja la cabeza, obedece y está siempre

¹⁷ Claudio Basevi, «Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Phil 2,6-11)»: 445-449. Véase Marcus J. Borg y John Dominic Crossan, *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*, 223. Ver también a Bayron León Osorio Herrera, «Kénosis y donación: la kénosis como atributo divino», *Cuestiones Teológicas* 96 (2014): 350-352.

¹⁸ Véase a Karo Roland y Meelis Friedentbal, «Kénosis, anamnesis, and our place in history: a neurophenomenological account», *Zygon* 43 (2008): 824-825. Véase también Hannah Stewart, «Self-emptying and sacrifice: a feminist critique of kénosisin», *Colloquium: The Australian & New Zealand Theological Review* 44, (2012): 102-103.





en referencia a los demás y no a sí misma, tal como Cristo «que no codició ser igual a Dios» (2,6b).

Siguiendo a Bruce Malina, en el siglo primero mujeres y esclavos carecían de valor y por ello dependían de un varón¹⁹, a quien debían sumisión y sometimiento; los valores propios de la presentada mentalidad colectivista, permeaban también a la comunidad de Filipo, por ello Pablo en Flp 2,1-4 aboga por las buenas relaciones en la comunidad:

Filipenses 2, 1-4

- ¹ Así pues, si hay una exhortación en nombre de Cristo, un estímulo de amor, una comunión en el Espíritu, una entrañable misericordia,
² colmad mi alegría, teniendo un mismo sentir, un mismo amor, y buscando todos lo mismo.
³ No hagáis nada por ambición o vanagloria; sino con humildad, considerando a los demás superiores a uno mismo,
⁴ y sin buscar el propio interés, sino el de los demás.

Esto supone que, aun cuando esta es una comunidad que centra sus vínculos en Cristo, sigue manteniendo las distinciones y valores entre sus miembros, afirma Malina. Esta puede ser la razón por la cual Pablo le pide a la comunidad en el v.2 que mantengan la unidad mediante un mismo sentir, amor, ánimo y buscando todos lo mismo. Esto se ajusta a la lógica colectivista pero en Cristo; es decir, está en correspondencia con los códigos culturales que actúan de forma invisible, pero Pablo los dota de identidad, su colectivismo se vive bajo la lógica de Cristo que no conserva la comprensión jerárquica y desigual que propone la cultura²⁰. Así como en el v. 2, en el v. 3 se evidencia la inversión de otro código cultural invisible, en este caso el honor²¹. Primero se le pide a la comunidad modificar la manera de crear lazos y, posteriormente, se presenta la humildad como valor o criterio para la vida fraterna.

Después de esta exhortación que hace Pablo a la comunidad, en vv. 5-11 se evidencia de manera mucho más diáfana –si es que la comunidad no ha logrado comprender el mensaje cristiano– cómo es que Cristo subvierte la cultura. Es también una invitación a que la comunidad se identifique con Cristo y los valores verdaderos, presentes en quienes obran humildemente y resignifican la experiencia colectivista.

¹⁹ Véase Carlos Gil, «De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1Cor», *Didaskalia* 1, Vol 38 (2008): 20-21.

²⁰ Véase Pamela Eisenbaum, *Pablo no fue cristiano. El mensaje original de un apóstol mal entendido* (Navarra: Verbo Divino, 2014), 49.

²¹ Es la configuración que adquiere el valor colectivista del prestigio o reconocimiento social positivo en las culturas patriarcales. Este estaba reservado para los varones y era una forma de mostrar el prestigio y la superioridad para controlar a los miembros de la familia. Véase a Ester Miquel, *Qué se sabe del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 137-139.





En v. 5 Pablo escribe: *Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. φρονεῖτε* puede traducirse como «esto piensen entre ustedes lo mismo que Cristo Jesús». La expresión no solo es difícil de comprender, sino que para la comunidad resultó difícil de asumir. Es una petición que propone la construcción de una «imagen» nueva de sí mismo, una reelaboración desde la perspectiva de Cristo Jesús, es decir, alterna a los parámetros sociales. Ha de introyectarse aquella personalidad que se presenta como paradigma, aquella enseñada por Jesucristo con su ejemplo: de hecho, el verbo *φρονεῖτε* está en imperativo y es una exhortación dirigida a una comunidad que ya ha recibido el evangelio.

El v. 6 refiere *μορφῇ* y el v. 7 presenta *μορφῆν*, ello expresa la forma divina de Jesús, quien no codició ser igual a Dios. En esta línea, si Cristo no codicia, ni se enaltece así mismo, la comunidad ha de actuar en el mismo sentido, sin codiciar ser igual a Dios; contrario a los dirigentes de imperio quienes de manera férrea codiciaban la igualdad con Dios²². Al respecto, Filipenses afirma que en Cristo todos tienen la dignidad de «ser igual a Dios», por ello nadie puede sentirse superior a los demás miembros de la comunidad, menos sentir que su nueva condición les otorga un beneficio personal. Entonces, el texto no se opone al asunto de ser «igual a Dios», sino al aprovechar la nueva condición adquirida en Cristo para beneficio propio²³.

Tradicionalmente se ha comprendido así: Cristo no se aferra a la condición divina, se despoja *ἐκένωσεν* de ella, asumiendo la condición de esclavo. Cristo desde una posición en la que puede ser igual a Dios toma forma de esclavo y así se abaja, es decir, logra despojarse de su condición como un acto de honor y de benevolencia por parte de la divinidad hacia la humanidad. Sin embargo, la *kénosis -ἐκένωσεν-* no refiere «vaciamiento, despojo de su divinidad» pues con ello se caería en un dualismo antropológico.

Pablo busca que la comunidad, tal como Cristo, asuma la práctica y compromiso de entrega, de esta forma la *kénosis (ἐκένωσεν)* refiere la *disponibilidad y liberalidad de Jesucristo en su entrega hasta la cruz*. En efecto, el v.8 con la referencia a la cruz de Cristo no solo supone la inversión de valores, sino la transgresión de estos; es una propuesta contracultural que introduce la crítica al imperio junto con sus nociones de honor y vergüenza. Por tanto, la dignidad no se otorga y reconoce a ciertas personas del imperio y la comunidad, pues en Cristo la dignidad divina está en todos²⁴.

Asimismo, el interés del v. 8 sobre la forma de esclavo *-δούλου-*, no es mostrar que Cristo se «ha rebajado», sino resignificar el lugar del esclavo en la sociedad, pues inmediatamente lo conecta con la « semejanza humana ». Respecto a la categoría *δούλου*, Pablo asume de un lado, el modelo de las figuras del Antiguo Testamento, que con fidelidad y entrega sirvieron a Dios (Moisés en 2Re 18,12; Sal 104,26; Jos 24,29; Jonás 1,9; Ez 34,23;38,17).

²² Véase Marcus J. Borg y John Dominic Crossan, *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*, 224.

²³ Véase Francisco Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses* (Navarra: Verbo Divino, 2006), 135.

²⁴ Rafael Aguirre, «El Evangelio de Jesucristo y el imperio romano Madrid», *Estudios eclesiásticos* 337, Vol. 86 (2011): 228.





Y, de otro lado, el sometimiento, la sumisión y obediencia, como características del modelo cotidiano que conocen sus contemporáneos desde la esclavitud.

Al esclavo²⁵ no se le consideraba persona, sino cosa, era un objeto de derecho, sin capacidad jurídica, personal ni patrimonial. Solo con autorización del paterfamilia-dueño, el esclavo podía establecer una relación con otra esclava. Sobre el lugar de estos sujetos en aquella sociedad, solo se cuenta con documentación procedente de familias con gran poder adquisitivo, que poseían muchos esclavos y vivían en sus distintas dependencias²⁶; tales registros dan cuenta de las tareas de los esclavos.

No es probable que, desde esta perspectiva de los esclavos en la época de Pablo, la *kénosis* sea vista como invitación para negar la dignidad humana. Por ello es importante resignificar el contenido semántico de los términos *kénosis* y esclavo, tal como lo hizo Pablo con la comunidad. En el ejemplo del esclavo, Pablo rescata la condición humana más vulnerable, proponiéndola como ejemplo en su condición humana y en Jesucristo.

Unido a lo anterior, en el v. 7 Cristo se hizo semejante al ser humano, pero la propuesta que se hace a la comunidad es despojarse de todo lo que engrandezca y exalte para asumir plenamente la condición humana; *ἄνθρωπος* no refiere al varón, sino la condición de humanidad. De tal manera que, frente a la diferencia y exclusión cultural, prima la semejanza.

El v. 8 en el que Cristo se humilla haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz, muestra que él elige el silencio y la vulnerabilidad, invirtiendo la imagen hegemónica, poderosa y de privilegio por la que optaría cualquier persona, que se alabaría en cualquier varón:

La proclamación de «Cristo crucificado» indicaba al mismo tiempo que Jesús era un personaje contrario al Imperio y que el evangelio de Pablo estaba también en contra de este. El Imperio mató a Jesús. La cruz fue el «no» imperial de Jesús. Pero Dios lo resucitó²⁷.

De ahí que su acción sea un gran reto para la comunidad. Se puede decir que Pablo combina el concepto judío de Dios, quien no solo está en lo alto del cielo, sino también en

²⁵ «En el mundo greco-romano antiguo, la esclavitud formaba parte de la visión natural de la vida y la organización del Estado, los esclavos constituían la fuerza de trabajo y producción. La mayor parte de la economía de estos pueblos dependía de los esclavos y socialmente estaban en el escalón más bajo del sistema. El esclavo era una adquisición más dentro de los requerimientos para el funcionamiento de una casa: consiste en un bien de producción adquirido y con gastos de mantenimiento mínimos, siempre incrementables a voluntad pero, en principio, solamente los derivados de la reproducción de esa fuerza de trabajo en los límites de lo indispensable: nutrientes baratos y sobrantes, calzado y vestido adecuados al grado de respetabilidad, de la labor encomendada y de la casa, y unas horas de descanso nocturno en habitación compartida o sobre un jergón en cualquier rincón, que permita eventualmente una incorporación inmediata al servicio». Pedro Ángel Fernández Vega, *La casa romana* (Madrid: Akal, 2003), 456.

²⁶ Véase Sarah. B. Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas* (Madrid: Akal, 1987), 214.

²⁷ Marcus J. Borg y John Dominic Crossan, *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*, 140.





los humildes (Is 57,15), con el concepto de Dios del mundo grecorromano, centrado en el poder y el dominio. Como resultado, Pablo propone como signo de poder la cruz, el valor ya no será el honor sino la humillación.

Efectivamente, una nueva forma de estar en el mundo es desde el lugar de los desposeídos, marginados y silenciados de la humanidad. La humillación se propone como signo de despojo, porque esta supone que quienes han sido humillados no necesitan maltratar al hermano para enaltecerse y afirmarse en sí mismo. Por ello Jesús, con forma de Dios, toma forma de esclavo; la manifestación visible de Dios toma forma de esclavo (*μορφήν θεοῦ - μορφήν δούλου*).

4. Resignificación cultural de la *kénosis* en clave de mujer

Desde la propuesta realizada a los Filipenses, Dios en Jesús opta por los excluidos, es decir, los esclavos. Y para el propósito de este escrito se realiza la correlación de la experiencia de exclusión cultural entre esclavos y mujeres. En efecto frente a estos sujetos la propuesta de Jesús subvierte no solo la exaltación de los valores, sino que deja de marcar la verticalidad por la cual unos eran más que otros, es decir, tenían más honor que otros. Exalta la horizontalidad marcada por la semejanza y propone como modelo no un valor, el honor, sino a unos sujetos, los siervos o esclavos.

Con ello da fin a los modelos de poder y autoridad, y en esto consistirá tener entre todos el mismo pensar que Cristo en el v.5. Por ello, lejos de justificar la dominación ejercida a las mujeres a partir del término *kénosis*, exhortándolas al silencio, la subordinación, el sacrificio y la donación²⁸, el Himno propone en perspectiva cultural una resignificación de estos comportamientos²⁹ propios según el mundo grecorromano de las mujeres virtuosas³⁰.

Entonces, ¿cuál es el aporte del cristianismo a la comunidad de Filipos? En este punto puede expresarse que el cristianismo fue y es contracultural al imperio y órdenes culturales y estatales, sociales y eclesiales. Aportan a la comprensión de dignificación, pero no solo como asunto del ámbito de la fe, en el mundo eclesial. Se trascienden las interpretaciones cristológicas y teológicas, pues los destinatarios en su cotidianidad hacen oposición al imperio y sus estructuras no solo patriarcales, sino dominadoras.

En efecto, Pablo presenta la *kénosis* de Jesucristo como alternativa contracultural, pues el Cristo crucificado personifica los valores negados a los humillados del imperio y se proponen nuevos parámetros para establecer las relaciones en la comunidad. Desde estas coordenadas y en clave de *kénosis*, se resignifican tres elementos importantes para la cultura colectivista del mundo grecorromano:

²⁸ Véase Consuelo Vélez y Amparo Novoa, «La categoría *Kénosis*. Una lectura desde la perspectiva de género», *Theologica Xaveriana* 169, Vol. 60 (2010): 163.

²⁹ Véase Ester Miquel, «El contexto histórico y sociocultural», 71-72.

³⁰ Con respecto al lugar que ocupa la mujer según Aristóteles, véase Carolyn Osiek Margaret Macdonald y Janeth Tulloch, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva* (Salamanca: Sígueme, 2007), 144-145. Con respecto al lugar que ocupa la mujer según Aristóteles.





1. Los valores del honor y la vergüenza. El honor no está en la vanagloria, tiene su opuesto en la cruz de Cristo, signo de la exaltación ocasionada por la humildad y el vaciamiento de sí mismo. No se mantienen los valores que perpetúan las desigualdades, pues Cristo como referente de la comunidad invita a trascender las diferencias planteadas por la sociedad.

2. La imagen de Dios³¹. Cristo es la referencia de la divinidad, no quien se engrandece, sino quien se vacía de sí mismo. El poder radica en el reconocimiento y valor de quienes son más vulnerables en la comunidad. La fortaleza deviene de la pequeñez; la acción de Cristo y de la comunidad han de centrarse en los vulnerados e invisibilizados por la sociedad.

3. El lugar del esclavo en la sociedad. No es un bien de producción u objeto de propiedad, sino persona a quien se le reconoce la dignidad negada. Por correlación, esta es una nueva mirada a la humanidad, resignificando no solo su ser, sino los roles que desempeña en la sociedad.

En este sentido, establecer los fundamentos de la *kénosis* en perspectiva de mujer es posible si se evidencia que en Flp 2,5-11, la cruz se presenta como nueva configuración de la realidad y de las relaciones comunitarias/eclesiales y sociales. No solo se trata de un interés axiológico de inversión de valores presentes en el sistema dominante, es decir, no es cuestión de un ataque directo contra el poder; sino porque hay un interés por los últimos, los vulnerables. Consecuentemente hay una afectación directa al poder establecido y justificado por los poderosos, de ahí la importancia de la manera como se revela la divinidad: *μορφῇ θεοῦ - μορφῇ δούλου*.

La *kénosis* como proyecto comunitario de abajamiento y contracultural, está en los orígenes del cristianismo cuando Jesús reivindica lo humano como fuente de dignidad. La cruz considerada una maldición para el judío y un oprobio para el griego en 1Cor 1,23, pasa a ser el signo de la salvación, de ahí que la pertenencia social dada por la etnia, la religión, por la condición de libre o esclavo, hombre o mujer, es abolida por la filiación y la fraternidad. En efecto, sobre la base de lo que hoy llamamos diversidad cultural y social, el honor como valor fundamental para todo varón y la vergüenza para la mujer, se vacían de sentido y recobra un nuevo significado centrado en la humillación y la entrega de Flp 2, 7-8.

Si la *kénosis* en Pablo está relacionada directamente con la cruz, la exhortación hecha a la comunidad de Filipos funda la ruptura entre la propuesta cristiana y la propuesta del imperio, ruptura que no significa desentenderse de los asuntos económicos y políticos, sino que determina desde la experiencia de la cruz de Jesús que no solo se tienen comportamientos externos, sino que se «tenga los mismos sentimientos de Cristo» (v.5).

³¹ Para el mundo grecorromano el emperador era la imagen de Dios.





La cruz³², lugar de vergüenza y deshonor, se torna en lugar de la exaltación Jesucristo, con ello se superan los parámetros socio culturales, convirtiéndose no solo su cruz sino a él mismo en la antítesis del honor³³. Esto supone que la revelación de Dios acontece en el reverso de la historia (Sof 3,12-13), en la Cruz se ve el rostro de Dios. Así, mientras el imperio tenía como proyecto el ejercicio del poder y la defensa del mismo, a los cristianos se les propuso abrirse a nuevas intuiciones para transformar los valores incuestionables.

De este modo, la propuesta a los filipenses en Cristo, es optar por los excluidos, a saber, esclavos y mujeres. Así, la *kénosis* es un planteamiento de una nueva dignidad, que no se centra en negar la realidad humana ni desconocerla. Establece el giro epistemológico de los valores y su fundamento, de modo que la humillación no se funda desde el despojo de la personalidad y la negación del ser, sino desde el valor que la sociedad negaba a las mujeres y los esclavos.

Pablo exhorta a tener los mismos sentimientos de Cristo, con ello recuerda a la comunidad que en Cristo cada persona adquiere la condición divina y humana de Cristo, ello solo acaece en la comunidad. Esto justifica que el cristianismo naciente adquiere identidad empoderando a mujeres y esclavos, al ser enaltecidos por la cruz de Cristo. La cruz es no solo la metáfora sino la profunda experiencia de exaltación de aquellos rostros invisibilizados y negados de la sociedad.

Conclusión: fundamentos de la *kénosis* con perspectiva de mujer

A partir de la relectura del Himno de Filipenses 2,5-11 bajo el lente sociocultural del s. I, se evidencia que el contenido epistemológico y práxico de la categoría *kénosis* dado por Pablo, para dirigirse a la comunidad cristiana de Filipo, difiere al otorgado por las coordenadas grecorromanas y las posteriores interpretaciones teológicas del texto.

En consecuencia, el establecimiento de los fundamentos de la *kénosis* con perspectiva de mujer supone una nueva serie de comprensiones en cuanto al significado de: ser en todo igual a Dios y al esclavo *μορφῆ θεοῦ - μορφὴν δούλου*. En consecuencia:

1. La teología paulina insiste en el reconocimiento del otro en su humanidad, independiente de su condición social Gál 3,27-28. Flp 2,7 señala la misma naturaleza humana para todos los seres humanos, incluso para aquellos a quienes se les negaba, tal como ilustra Bruce Malina sobre el mundo grecorromano en el que el esclavo y la mujer sí tenían naturaleza humana, era una naturaleza inferior, por lo cual no contaban, no tenían poder para decidir, dependían del varón de la casa, el paterfamilia³⁴.

³² La cruz, una realidad dura e incomprensible revela quién es Dios cuando exalta al humillado, al crucificado, véase al respecto a Carlos Gil, *Qué se sabe de Pablo en el naciente cristianismo* (Navarra: Verbo Divino, 2015), 146-152.

³³ Véase Bruce Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectiva desde la antropología cultural*, 68-69.

³⁴ Véase a Carolyn Osiek, *Abingdon New Testament commentaries Philippians - Philemon*. (Nashville: Abingdon Press, 2000), 140.





2. Reivindicar lo humano: tomar la condición de esclavo como Cristo para exaltar el carácter humano y no precisamente lo varonil. La significación que Pablo da al término *kénosis* señala que quienes tienen que abajarse no son los sometidos del imperio, mujeres, esclavos y niños, sino el paterfamilia junto a su estructura de poder y control, por supuesto, el esclavo de su mentalidad de dominado. De esta manera se restituye la dignidad humana y en los miembros de la comunidad (mujeres, esclavos, varones) se reconocen en Cristo como humanamente iguales. Entonces, humillarse y obedecer se presentan desde una opción libre en Cristo; no desde el sometimiento para agradar a Dios y los hombres.

3. La exaltación: tradicionalmente esta se ha entendido en referencia al texto de Flp 2,5-11, como un tema de la preexistencia de Jesús³⁵. Sin embargo, con los aportes de la antropología cultural, está implícita la razón por la cual Pablo escribe a los filipenses sobre la «exaltación» y qué sentido tiene para la comunidad en su contexto. Para la época en que se escribe esta carta es probable que el emperador fuera Nerón, quien se autoproclamaba como Dios, se exaltaba así mismo: «Pablo quizás estaba contraponiendo las actitudes y la actuación política y humana de un gobernante malvado, Nerón en esa época, a la del Mesías que obró radicalmente al revés»³⁶.

4. La *kénosis*: por siglos se ha leído desde la negación de sí. Ello ha sido valorado desde el cristianismo en la mujer como: entre más renuncie a sí misma, más será valorada, estará centrada en la aprobación de los otros³⁷. Las mujeres fueron estigmatizadas cuando decidieron vivir la *kénosis* en la perspectiva cristiana-paulina -exaltación de la cruz-, pues su acción se calificó como un olvido de su misión de entrega, silencio y obediencia. La *kénosis* y la cruz están orientadas al empoderamiento de los débiles, su arma es la cruz y su poder la humildad. Ese empoderamiento será como el que Cristo enseñó, desde abajo, sin oprimir ni someter a nadie para mostrar poder.

Aquellos que se consideren superiores, por ejemplo, los varones también en su rol como paterfamilias³⁸ han de realizar esa *kénosis*, tal como se propuso en aquella época y tal como sigue siendo válido para hoy. La humillación no es para el más humillado y doblegado del sistema, la mujer, el esclavo o el niño. Cristo hace una opción preferencial por ellos, pero además señala el valor de la humanidad independiente del rol social que desempeñen varón, mujer o esclavo, tal como lo expresa Gal 3,28. Ello permite concluir que la vergüenza³⁹ atribuida social y culturalmente a ciertos sujetos pierde relevancia.

Finalmente, en los textos paulinos las mujeres se desempeñaban en el anuncio del Evangelio en igualdad de condiciones que los varones dentro de la comunidad. Ello se observa en Rom 16,1-3; 1 Co 1,10; Flp 4,2-3; Hch 16,14-15; Lc 8,1-3; Jn 20,17b., etc. Esto

³⁵ Véase a Bayron León Osorio Herrera, «Kénosis y donación: la kénosis como atributo divino»: 350.

³⁶ Antonio Piñero. *Guía para entender a Pablo de Tarso*, 401.

³⁷ Véase a Hannah Stewart, «Self-emptying and sacrifice: a feminist critique of kénosis»: 105-106.

³⁸ Véase Ester Miquel, *Qué se sabe del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 118-119.

³⁹ Ester Miquel, *Qué se sabe del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 136-140.





significa que, a pesar del contexto, el Evangelio se convierte para las mujeres en una fuerza de salvación que las aleja por completo de ser concebidas como débiles, incapaces, silenciosas y humilladas.

Bibliografía

- Aguirre, Rafael. «El Evangelio de Jesucristo y el imperio romano Madrid». *Estudios eclesiásticos* 337, Vol. 86 (2011): 213-240.
- Basevi, Claudio. «Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Phil 2,6-11)». *Scripta Theologica* 30 (1998): 439-472.
- Borg, Marcus J. y Crossan, John Dominic. *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*. Navarra: Verbo Divino 2009.
- Caine, Barbara y Sluga, Glenda. *Género e Historia. Mujeres en el cambio sociocultural europeo, de 1780 a 1920*. Bolonia: Narcea, s.a. 1999.
- Coakley, Sarah. «Kénosis: Theological Meanings and Gender Connotations». En *The Word of Love: Creation as Kénosis*, editado por John Polkingh, 192-210. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2001.
- Eisenbaum, Pamela. *Pablo no fue cristiano. El mensaje original de un apóstol mal entendido*. Navarra: Verbo Divino, 2014.
- Fernández Vega, Pedro Ángel. *La casa romana*. Madrid: Akal, 2003.
- Gil, Carlos. «De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1Cor». *Didaskalia* 1, Vol. 38 (2008): 17-50.
- Gil, Carlos. *Qué se sabe de Pablo en el naciente cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2015.
- Guijarro Oporto, Santiago. *Fidelidades en conflicto*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- Malina, Bruce. «El colectivismo en la cultura mediterránea». En *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*. Editado por Neufeld Dietmar y Richard DeMaris, 25-40. Navarra: Verbo Divino, 2014.
- Malina, Bruce. *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Malina, Bruce. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectiva desde la antropología cultural*. Navarra: Verbo Divino, 2008.
- Mead, Margaret. *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona: Laia, 1973.
- Miquel, Ester. «El contexto histórico y sociocultural». En *Así empezó el cristianismo*, editado por Rafael Aguirre, 49-100. Navarra: Verbo Divino, 2010.
- Miquel, Ester. *Qué se sabe del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Navarra: Verbo Divino, 2011.
- Osorio Herrera, Bayron León. «Kénosis y donación: la kénosis como atributo divino». *Cuestiones Teológicas* 96 (2014): 347-376.
- Osiek, Carolyn. *Abingdon New Testament commentaries Philippians - Philemon*. Nashville: Abingdon Press, 2000.
- Osiek, Carolyn; Macdonald, Margaret y Tulloch, Janeth. *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*. Salamanca: Sígueme, 2007.





- Piñero, Antonio. *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*. Madrid: Trotta, 2015.
- Pomeroy, Sarah. B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid: Akal, 1987.
- Ramírez Fueyo, Francisco. *Gálatas y Filipenses*. Navarra: Verbo Divino, 2006.
- Roland, Karo y Friedentbal, Meelis. «Kénosis, anamnesis, and our place in history: a neurophenomenological account». *Zygon* 43 (2008): 823-836.
- Selak, Annie. «Orthodoxy, Orthopraxis, and Orthopathy: Evaluating the feminist kenosis debate». *Modern Theology* 33 (2017): 529-548.
- Stewart, Hannah. «Self-emptying and sacrifice: a feminist critique of kénosisin». *Colloquium: The Australian & New Zealand Theological Review* 44, (2012): 102-110.
- Vélez, Consuelo y Novoa, Amparo. «La categoría Kénosis. Una lectura desde la perspectiva de género». *Theologica Xaveriana* 169, Vol. 60 (2010): 159-190.
- White, L. Michael. *De Jesús al cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2007.

Enviado: 14 de diciembre de 2018
Aceptado: 7 de febrero de 2019



Φ

