Revista internacional de Teología

CONCILIUM

LOS MUCHOS ROSTROS DE MARÍA

Diego Irarrazaval, Susan Ross
y Marie-Theres Wacker (eds.)

327
SEPTIEMBRE 2008

editorial verbo divino

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

327

SEPTIEMBRE • 2008

LOS MUCHOS ROSTROS DE MARÍA

Diego Irarrazaval, Susan Ross y Marie-Theres Wacker (eds.)

editorial verbo divino
Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2008

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

HOMOSEXUALIDADES	324	FEBRERO 2008
CHINA Y EL CRISTIANISMO: ¿UNA NUEVA ETAPA PARA EL ENCUENTRO?	325	ABRIL 2008
JESÚS COMO EL CRISTO EN LA NUEVA ENCRUCIJADA CULTURAL	326	JUNIO 2008
LOS MUCHOS ROSTROS DE MARÍA	327	SEPTIEMBRE 2008
MIGRACIÓN, ETNICIDAD Y CATOLICISMO	328	NOVIEMBRE 2008

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Erik Borgman - Vicepresidente	Nimega-Países Bajos
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross - Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Francfort-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Eamonn Conway	Limerick-Irlanda
Dennis Gira	París-Francia
Hille Haker	Francfort-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Daniel Marguerat	Lausana-Suiza
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Paul D. Murray	Durham-Reino Unido
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)
Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Pramila Rajan
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

Felix Wilfred
Eloi Messi Metogo
Rosino Gibellini
Silvia Scatena
Hedwig Meyer-Wilmes
Virgilio Elizondo

CONCILIUM

CONTENIDO

LOS MUCHOS ROSTROS DE MARÍA

Editorial 7

1. Los muchos rostros de María

1.1. Elizabeth A. Johnson: *Nuestra hermana de verdad. Una aproximación hermenéutica feminista* 11
1.2. Carmiña Navia: *María de Nazaret, re-visitada* 21
1.3. Susan Ross: *María: ¿humana, femenina, divina?* 31
1.4. Elżbieta Adamiak: *Caminos de la mariología* 39
1.5. Clodovis Boff: *Por una mariología social* 51
1.6. Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi: *"Más honorable que los querubines…" El "rostro" ortodoxo de María* 65
1.7. Ludwig Hagemann: *"María, Dios te ha escogido..." (Corán 3,42). Sobre la comprensión de María, la madre de Jesús, en el islam* 75
1.8. Francis Clooney: *María, Madre de Mylapore. Compromiso simbólico como intercambio religioso* .. 87
1.9. Antoine Essomba Fouda: *La veneración de María en África* 97
1.10. Diego Irarrazaval: *María en el cristianismo latinoamericano* 107
1.11. Jeanette Rodríguez: *Tonantzin Guadalupe: desde la pasión y la muerte a la resurrección* 117
1.12. Suzanne Kaufman: *Nuestra Señora de Lourdes: fe y comercio en un santuario mariano* 129

1.13. Heike Harbecke: *María y la(s) mujer(es). Líneas mariológicas de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI en el diálogo con ideas del feminismo de la diferencia ...* 141

2. Foro teológico

2.1. Anne Nasimiyu Wasike: *Una respuesta desde la teología a la violencia desatada en Kenia después de las elecciones* 155

2.2. Gerardo González Cortés: *Una Década de Cooperación Interreligiosa por la Paz* 161

EDITORIAL

Una de las notables características de la Virgen María, la madre de Jesús, es la variedad de formas en que los pueblos del mundo, en particular los marginados, creen en ella y le rezan. Para la espiritualidad católica se ha convertido en una dimensión distintiva a lo largo de los siglos. Comenzando en los tiempos patrísticos, con un rico desarrollo en la época medieval, María en cuanto Madre de Dios, su virginidad, su liberación del pecado y su papel en la historia de la salvación, se han convertido en una parte fundamental de la fe y la tradición católica. En tiempos más recientes, las apariciones de María en México como la Virgen de Guadalupe y en Lourdes se han hecho el centro de una intensa devoción. Resulta llamativo que dos dogmas relativamente recientes, declarados como infalibles, se hayan centrado en María (la Inmaculada Concepción y la Asunción) y que la espiritualidad mariana haya sido una forma de resistencia y también de reconstrucción de la modernidad. ¿Cómo reinterpretar los dogmas marianos en la actualidad? ¿Qué significado tiene María en nuestro tiempo?

Nuestro objetivo en este número es hacer visibles los muchos rostros de María, no sólo en los diferentes contextos del mundo, como las Américas, Oriente, Europa occidental y África, sino también en relación con las diferentes tradiciones religiosas. María como mujer judía de su tiempo, miembro de un pueblo colonizado por el Imperio romano, es un motivo que recorre los varios artículos de este número. Nos situamos dentro de las orientaciones del Vaticano II sobre las relaciones judío-cristianas, es decir, con una viva consciencia de nuestras raíces judías tal como aparecen documentadas en el Nuevo Testamento. Muchos desconocen el importante papel que

María tiene en el Corán y aún conocen menos cómo las tradiciones de las diosas hinduistas influyeron en los poemas y oraciones cristianas del sur de la India. Dos artículos iluminarán cómo se refleja el símbolo cristiano de María en estos contextos religiosos.

La diversidad de los puntos de vista cristianos sobre María resulta también evidente: desde quienes la contemplan como "más honorable que los querubines" y representante del "principio femenino", hasta quienes sostienen que "debería bajarse a María de su pedestal" y colocarla firmemente entre los creyentes. A pesar, o tal vez a causa, de su elevada posición en la piedad cristiana, las devociones marianas se mantienen bien vivas en todas las partes del mundo cristiano, como se nos dirá en otros artículos. El especial significado que se da a María en la doctrina cristiana para fijar el lugar de las mujeres se convierte en un punto polémico de discusión para las teólogas feministas, cuya aportación se recoge en varias contribuciones.

La última parte de este número incluye un pequeño foro teológico con breves artículos sobre la violencia y la religión en Kenia, y sobre la iniciativa mundial por la paz propuesta por quienes se dedican al diálogo interreligioso y por humanistas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

1. LOS MUCHOS ROSTROS DE MARÍA

Elizabeth A. Johnson *

NUESTRA HERMANA DE VERDAD
Una aproximación hermenéutica feminista

Una cuestión urgente

Durante muchos años he estado batallando con una cuestión fundamental sobre María. Dada la riqueza y diversidad de la tradición evidente en el arte, la devoción, la teología, la liturgia y el dogma, ¿cuál es el mejor modo en que *nuestra generación* puede interpretarla o relacionarse con ella? ¿Cómo podemos apreciar en una Iglesia multicultural del siglo XXI, que se encuentra en un mundo globalizado donde millones de personas luchan por la vida y contra la injusticia, apreciar su relevancia para la fe y la praxis?

Sentía que la respuesta tenía que ser lo suficientemente contundente como para sobrevivir en dos contextos. Uno es el contexto del secularismo, que azota a las naciones posindustrializadas, una época invernal que se ha llevado el follaje devocional exuberante de la cristiandad y la principal cuestión que queda en pie es la cuestión de Dios. El otro contexto es el de la lucha global por la plena dignidad de la mujer. En este último contexto, la figura de María ha jugado un

* Elizabeth A. Johnson, C.S.J., es catedrática de Teología en la Fordham University, Nueva York. Fue presidenta de la Catholic Theological Society of America, y de la interreligiosa American Theological Society.

Es autora de numerosos artículos y libros, el más reciente *Quest for the Living God: Mapping Frontiers* (Continuum, 2007).

Dirección: Department of Theology, Fordham University, Rose Hill Campus, Bronx, NY 10458 (Estados Unidos).

papel ambiguo, que en ocasiones ha conectado sutilmente a las mujeres con la divinidad, pero que en otras ha fortalecido la autoridad masculina mediante la configuración de la mujer con el lugar subordinado tradicional. Este aspecto repele a las mujeres que están comprometidas en la lucha por la igualdad y los derechos humanos. La figura mariana pasiva y obediente que está dispuesta a hacer cuanto le digan los hombres con autoridad; la figura asexual cuya falta de experiencia se considera un signo de santidad; la mujer cuya *única* finalidad en la vida es dar a luz (lo que no quita importancia al valor de la capacidad reproductora de las mujeres); la silenciosa personificación del llamado ideal femenino que consiste en nutrir y darse a sí misma; ninguna de estas ideas promociona el desarrollo de las mujeres en una época en la que se expanden los roles sociales y las concepciones independientes del yo femenino. Ninguna de ellas ofrece una base sólida para resistir el dominio masculino en todas sus manifestaciones, con frecuencia físicamente violentas.

Muchas teólogas feministas de los Estados Unidos descartaban a María, muchas mujeres creyentes encontraban repelente su imagen y muchos estudiantes de mi universidad simplemente la ignoraban; la cuestión, por tanto, se hacía urgente: o repensamos su sentido o la tradición mariana morirá, al menos en estos contextos sociales.

Una respuesta: conectar la memoria y la esperanza

Mi libro *Verdadera hermana nuestra: teología de María en la comunión de los santos,* constituye un intento de responder a esta cuestión[1]. El enfoque que he usado puede denominarse técnicamente hermenéutica histórico-liberacionista feminista de las Escrituras en el contexto de la teología trinitaria. En términos más sencillos, este enfoque se fundamenta en las dos columnas gemelas de la memoria y la esperanza. Su método consta de dos etapas. En primer lugar, descubre a María como una mujer creyente verdaderamente histórica. Y, en segundo lugar, extrae el coraje, el consuelo y el desafío de su memoria viva, en cuanto que ella camina actualmente en la comunión de los santos. Este método formado por el binomio "entonces-ahora" surge de la idea de que la revelación salvífica de Dios tiene lugar precisamente en la historia, en unos tiempos y unos lugares específicos, y no en el ámbito platónico de las ideas eternas. De ahí que implique un cambio de paradigma: de la imaginación doctrinal o devocional a

[1] *Verdadera hermana nuestra*, Herder, Barcelona 2005.

una imaginación coloreada de historia, es decir, a un cuadro de la María histórica suministrado por los evangelios. Esto no significa que la doctrina y la devoción no tengan parte en la interpretación, pero su simbolización debería atarse por su realidad concreta en cada punto. Como Pablo VI dijo, la importancia de María está unida al hecho de que ella es, "efectivamente, nuestra hermana, que compartió totalmente nuestra suerte como mujer pobre y humilde"[2].

Este enfoque de dos pasos se fundamenta en tres supuestos.

1. *Supuesto teológico:* Sólo existe un solo Dios, el Dios Trino que crea, redime y santifica el mundo y lo llama a una comunidad de amor. En este marco, María se encuentra en el lado de la creación: es una mujer.

2. *Supuesto histórico:* Con el paso del tiempo, el énfasis cristiano en la imagen del Padre-Hijo desplazó las imágenes femeninas de lo divino, las cuales pasaron a María. Ella se convirtió en el rostro materno de Dios, una figura protectora en un mundo cruel y una madre compasiva ante el tribunal del Señor. En nuestro tiempo, la teología ha mostrado que podemos dirigirnos a Dios, que creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza, usando legítimamente el género masculino o femenino por analogía, pues el misterio inefable del Amor está más allá de ambos[3]. Ahora es posible que las imágenes femeninas de lo divino, que se han atesorado en la figura mariana, regresen al lugar al que pertenecen. Podemos permitir que Dios tenga su propio rostro materno. Los teólogos y teólogas latinos sugieren que esto ya ha sucedido en la devoción de los pueblos hispanos. Orlando Espín, por ejemplo, analiza la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe como una brillante pneumatología popular que, en última instancia, pone a la gente en contacto no con María, sino con el Espíritu de Dios[4].

3. *Supuesto práctico:* Para ser viable hoy día, la teología tiene que dejar claro el vínculo que existe entre la fe y la justicia. Esto da un particular valor a las intuiciones que proceden de los pueblos de los estratos inferiores de la historia. Las *comunidades eclesiales de base* latinoamericanas, por ejemplo, han comprendido la semejanza específica de su vida con la de María de Galilea, una pobre mujer de pue-

[2] Pablo VI, *Marialis cultus*, n. 56.

[3] Elizabeth Johnson, *La que es: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002.

[4] Orlando Espín, *The Faith of the People*, Orbis, Nueva York 1997, pp. 6-10, 73-77.

blo que sufrió la violencia del Estado. "Para las mujeres pobres", explica María Pilar Aquino, "María no es una criatura celestial, sino que es alguien que comparte sus vidas como camarada y hermana en la lucha"[5], un imán de esperanza para aquellos que han sido privados de sus vidas. Con estas intuiciones, la mariología se convierte en una compañera de la praxis de la justicia.

Sobre la base de estos supuestos, el enfoque de dos pasos de una hermenéutica de la historia acompañada por un recuerdo crítico y peligroso conduce a una comprensión de María que puede servir a una fe liberadora en nuestro tiempo.

Primer paso: Descubrir a la mujer de Galilea

Para imaginarse a Miriam de Nazaret como una verdadera mujer de la historia que vivía con fidelidad a su Dios no partimos de cero. Providencialmente, la investigación del Jesús histórico, que ya cumple dos siglos de historia, nos ofrece una cornucopia de información sobre la Galilea del siglo I que puede extenderse al redescubrimiento de la vida real de María. La pala arqueológica, los instrumentos de medida de los estudios realizados desde las ciencias sociales sobre el Imperio romano y la pluma de los autores antiguos, todo ello nos ayuda a pintar el cuadro de su mundo. Desde la investigación arqueológica, entre los restos descubiertos en Nazaret encontramos almazaras, lagares y piedras de molino para moler el grano, lo que pone de manifiesto el carácter rural de esta localidad. Lo que no se ha encontrado es precisamente lo más significativo. Hasta el momento no se ha encontrado nada que indique que Nazaret era un poblado rico: no hay calles pavimentadas ni edificios públicos, ni inscripciones, ni frescos decorativos o mosaicos, ni artículos de lujo como frascos de perfume, ni tan siquiera un simple vaso. Los estudios económicos sitúan este poblado en el estrato pobre del sistema financiero de dos niveles del imperio, en el que el trabajo del 90% de la población tenía que pagar los impuestos para enriquecer a la exigua elite. Los estudios políticos dejan clara la violencia del modelo romano de ocupación, como cuando en el año 4 a.C. tres legiones romanas sofocaron un levantamiento de los judíos; crucificaron a dos mil hombres alrededor de Jerusalén y marchando sobre Séforis, a unos diez kilómetros de Nazaret, "quemaron la ciudad y esclavizaron

[5] María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Orbis, Nueva York 1993, pp. 176-177.

a sus habitantes"[6]. Los estudios sobre la religión nos descubren el estilo laical de la práctica sinagogal judía, lejos del Templo de Jerusalén con sus sacerdotes y sacrificios. Estos estudios se combinan actualmente con los estudios culturales sobre las costumbres matrimoniales y familiares de Galilea y su influencia en las mujeres, para ubicar adecuadamente a María en su propio tiempo y lugar.

Al conceder a María su propia existencia histórica se hace claro que el contexto en que desarrolló su vida era pobre, desde el punto de vista económico, oprimido, desde la política, y de cultura campesina judía, caracterizado por la explotación y los sucesos públicamente violentos. Al quedarse peligrosamente embarazada, al dar a luz en un establo, al huir a un país extranjero como una refugiada, al hacer preguntas, al reflexionar sobre el sentido, al realizar el duro trabajo de las mujeres en un pueblo agrícola, al sentir ansiedad ante el ministerio de su primer hijo, al perderlo al ser ejecutado por el Estado, al vivir como una anciana viuda en la comunidad posterior a Pentecostés, María se convierte en hermana de las vidas no contadas de las mujeres marginadas a lo largo de la historia y de todos los que se solidarizan con ellas. La relevancia de este cuadro histórico se hace clara cuando la teología reflexiona sobre el hecho de que es precisamente a esta mujer (a esta no-persona) a quien Dios ha hecho grandes cosas. En su comentario al *Magníficat*, Gustavo Gutiérrez observa cómo este cántico profético, cantado por una mujer humilde, "nos habla del amor preferencial de Dios por los marginados y los maltratados, y sobre la transformación de la historia que implica la voluntad amorosa de Dios"[7]. Al mismo tiempo, el poder espiritual de sus palabras reside en su capacidad para hacernos ver que la búsqueda de la justicia debe ubicarse en el dinamismo del amor santo de Dios o pierde su sentido para la vida cristiana. Sacar la ubicación social de María fuera de este análisis y de esta exégesis es perder su mordiente.

Segundo paso: Un recuerdo peligroso

A continuación, nuestro método investiga cómo la mujer histórica de los evangelios camina con la Iglesia contemporánea, acompañando a los creyentes como una *compañera* de viaje. Lejos de ser un ejercicio de la fantasía, esta conexión posee un sólido fundamento en

[6] Josefo, *Antigüedades,* 17.289.

[7] Gustavo Gutiérrez, *The God of Life*, Orbis, Nueva York 1991, p. 185.

la doctrina cristiana de la comunión de los santos, que conecta al pueblo a través de las generaciones mediante el poder del Espíritu. En cuanto mujer judía del siglo I que respondió sin reservas al Espíritu, María pertenece a esta compañía de gracia. Esta ubicación en la comunión de los santos no disminuye en modo alguno su singular vocación histórica de ser aquella mediante la que Dios se hizo niño, ni tampoco la gracia específica que acompaña a su vocación. Sin embargo, sigue siendo cierto que la función maternal de una mujer no agota la identidad que posee en cuanto persona ante Dios. Mientras que seguimos honrando su relación crucial y exclusiva con Jesús, al relacionarnos con ella como "nuestra hermana de verdad" refocalizamos su importancia para la Iglesia contemporánea de acuerdo con la totalidad de su vida agraciada vivida en presencia de Dios.

La cuestión que se nos plantea es el modo de relacionarla. Dos son las posibilidades que se abren[8]. Tradicionalmente, la Iglesia adoptó el modelo del patronazgo, según el cual María y los santos son principalmente los intercesores ante el trono de un Dios distante. Esta relación patrón-cliente no se encuentra en el Nuevo Testamento ni en la Iglesia de los primeros siglos. Sólo se desarrolló una vez que la Iglesia se estableció oficialmente en el Imperio romano tardío bajo la influencia del sistema civil del patronazgo.

Un modelo más antiguo, característico de la Escritura y de la época de los mártires, sitúa a María y los santos no *entre* Dios y quienes habitan en la tierra, sino *junto con* sus hermanas y hermanos en Cristo en una comunidad de reciprocidad. En este modelo de camaradería la clave es el recuerdo. No se trata del recuerdo sentimental que envuelve el pasado en un resplandor idealizado. Más bien, se trata de recordar el coraje, las derrotas y las victorias de aquellos que trabajaron duro antes que nosotros para se abran las lecciones de ánimo que dieron. Con una expresión provocadora, el teólogo alemán Johannes Baptist Metz llamó a este tipo de memoria "peligrosa"[9]. Al mantener el pasado se interrumpe tanto la complacencia como el desánimo, revelando que "algo más" es posible para el futuro. Al recordar a María y los santos de este modo se suscita una fuerza moral que saca a la Iglesia de la pasividad y la lanza a un compromiso activo y compasivo con quienes se encuentran en situaciones agónicas. Potenciados por su memoria, nos convertimos en compañeros con esperanza.

[8] Véase Elizabeth Johnson, *Amigos de Dios y profetas: una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Herder, Barcelona 2004.

[9] J. B. Metz, *Faith in History and Society*, Seabury, Nueva York 1980, pp. 88-118 (trad. esp.: *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979.

De El Salvador nos llega un ejemplo concreto de cómo "funciona" este modelo. En los pueblos, la gente recita la tradicional letanía de los santos añadiendo los nombres de sus propios mártires por causa de la justicia. A cada nombre el pueblo responde diciendo "presente", es decir, está con nosotros. Óscar Romero: *Presente*; Ignacio Ellacuría: *Presente*; Celina Ramos: *Presente*; jóvenes catequistas, colaboradores de la comunidad y líderes religiosos de los *pueblos: Presentes*. Esta oración evoca la memoria de estos mártires como una presencia fuerte y permanente que compromete a la comunidad a emular sus vidas. El fuego de cada vida martirizada prende un nuevo fuego en la siguiente generación.

Dentro de esta inmensa nube de testigos se encuentra Miriam de Nazaret, una mujer de fe que oyó la palabra de Dios y la observó colaborando con Dios en la gran obra de la redención. Aunque las circunstancias específicas de su vida real no pueden repetirse jamás, en compañía con ella la Iglesia encuentra la fuerza para afrontar nuestros encuentros con el Espíritu y seguir adelante con lo mejor de nuestro genio creyente. Este ímpetu recibe un límite crítico cuando recordamos a la María histórica: pobre, mujer y en peligro en una sociedad violenta. Entonces, la memoria viva de esta mujer de Espíritu resulta "peligrosa" en cuanto que despierta la lucha compasiva por el reino de Dios, por un mundo justo y pacífico en el que los pobres, las mujeres, y, cómo no, todos los seres humanos y la misma tierra, puedan prosperar como seres amados por Dios.

"No tienen vino" (Jn 2,1-11)

La boda de Caná nos suministra un buen ejemplo del poder del recuerdo. Una típica familia pobre de Galilea da un banquete de bodas. Entre los bailes y los cantos, el vino se agota. Miriam de Nazaret lo advierte y actúa. "No tienen vino", dice a Jesús. A pesar de sus dudas, ella consigue el resultado esperado: seis tinajas llenas de un vino excelente. En este relato joánico, el vino, más que la cantidad de 455 litros, significa el abundante don de la salvación que gozosamente se derrama por la presencia de Cristo. Pero las palabras de María se hacen peligrosas al evocar proféticamente la crítica y la esperanza. Los pueblos de las naciones pobres oyen lo que dijo: "No tienen vino", y prosiguen: ni alimentos, ni agua potable, ni casas, ni educación, ni atención sanitaria, ni empleo, ni libertad, ni seguridad frente a la violación, ni derechos humanos. María se encuentra entre los marginados, ella misma formando parte del grupo que se queda

sin vino, y exclama la esperanza de los necesitados. El fuerte impulso que le hace pedir ayuda se corresponde con el propio deseo compasivo de Dios de propagar la vida abundante sobre la tierra. Así como sus palabras impulsaron a Jesús a la acción en Caná, su petición desafiante se dirige a la conciencia de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo en el mundo de hoy. Aunque la gente de las naciones ricas preferirían que no se les informara, su voz reverbera a lo largo de los siglos: "No tienen vino... debes actuar".

La recepción

La reacción a este método hermenéutico de dos pasos, que he desarrollado en *Verdadera hermana nuestra*, ha sido abrumadoramente positiva. Multitud de cartas y correos electrónicos, invitaciones para dar conferencias, traducciones y varias docenas de recensiones del libro en diferentes países, han confirmado que este enfoque da vida a la figura de María y la conecta con los deseos espirituales y prácticos de la gente en la Iglesia de hoy. En particular, las mujeres han expresado su aprecio por el modo en que este enfoque evita críticamente el pensamiento basado en el género que atribuye a María ciertos roles basados en su denominada naturaleza femenina. Hubo dos recensiones que fueron muy negativas. Una rechazaba la lectura histórica de los textos bíblicos a favor de la lectura doctrinal, sosteniendo que María conocía la divinidad de Cristo en el momento en que lo concibió (lo que es insostenible desde el punto de vista histórico). La otra despotricaba contra el modelo de camaradería, puesto que no apoyaba vigorosamente las devociones marianas tradicionales que se fundamentan en la súplica. Las dos recensiones negativas abogaban por una antropología de la complementariedad, defendiendo los roles sociales diferentes del hombre y la mujer, que se fundamentan en las funciones reproductivas biológicas. En contra, devolver a María a su propia vida como una mujer de la historia y conectarla en la comunión de los santos, permite que la teología lea los evangelios con la visión de una comunidad de discípulos en la que existe igualdad entre mujeres y hombres.

Conclusión

El método hermenéutico que interpreta a María como una auténtica mujer que nos acompaña en nuestras vidas, contribuye a una teología coherente con los elementos de la Biblia, la Tradición y el

Magisterio conciliar de la Iglesia, que es capaz de promover la acción a favor de la justicia y la paz en el mundo, potenciando en particular del desarrollo de la mujer, y producir sentidos religiosos para nuestro tiempo. La Galilea del siglo I, como región y lugar social, no es un mero contexto, sino la urdimbre y la trama del mundo en el que aconteció la revelación de Dios. Fue precisamente en este escenario económico, político y cultural, viviendo su fe judía como mujer campesina, donde María realizó su itinerario de fe con una enorme consecuencia. Fue en esta mujer donde Dios hizo grandes cosas, pues entendió su vida desde la convicción de que Dios elimina la opresión a favor de los pobres de la tierra. Dejar que esta matriz de su mundo histórico modele la imaginación teológica, ayuda a asegurar que cuando la Iglesia la honre y reflexione teológicamente sobre su significado, verdaderamente impulse nuestro compromiso con el Dios de la vida. *Miriam de Nazaret: Presente*.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Carmiña Navia Velasco *

MARÍA DE NAZARET, RE-VISITADA

I. Introducción

Una perspectiva bíblico-hermenéutica de María de Nazaret, ¿puede todavía decir algo novedoso, algo significativo para las mujeres y los hombres del siglo XXI? Si la hermenéutica pone en relación situaciones y preguntas originales con textos antiguos y/o modernos. Queremos decir una palabra que apunte hacia vivencias y perspectivas aún por descubrir, aunque no necesariamente inéditas. En la línea de las propuestas de la hermenéutica actual, en el sentido de que los textos se despliegan ante cada nueva situación que los interroga, nos acercaremos a los textos lucanos desde un lugar y unas miradas específicas. Vamos a mirar a María, la mujer, sus vivencias, el significado de sus palabras.

Es indudable que la imagen de María de Nazaret, como *virgen,* como *madre de Dios,* como *madre de Jesús* o como simple *creyente…* ha atravesado la historia del cristianismo, generando muchísimas representaciones, sentimientos, acercamientos y también rechazos. Marina Warner, desde una posición no creyente, ha reali-

* Carmiña Navia Velasco. Poeta y teóloga-biblista de Colombia. Miembro de la Institución Javeriana. Profesora en la Universidad del Valle. Directora de la Casa Cultural Tejiendo Sororidades. Coordina el grupo María de Magdala (CRC-Cali).

Es autora de *El Dios que nos revelan las mujeres, La mujer en la Biblia, Judith, relato feminista en la Biblia, La Ciudad interpela la Biblia*, y de poemarios y ensayos de crítica literaria.

Correo electrónico: cnavia@telesat.com.co

zado un amplio estudio sobre esta figura en la historia de Occidente[1]. María es un personaje familiar amado y cotidiano en la vida de las mujeres populares de América Latina. Es la madre que suple los vacíos afectivos de la madre real, en ella consuelan todas sus angustias y vacíos, es una figura con poder de proteger a su familia, es igualmente la esperanza de alcanzar los sueños no cumplidos.

Esa imagen *materna*, que el pueblo latinoamericano en general ha introyectado en su inconsciente colectivo, tiene en ocasiones características de *reina* o de *diosa*... pero en la mayoría de los casos está percibida como una mujer sencilla, cercana y popular. Además, el camino realizado por las comunidades eclesiales de base y los grupos de mujeres, a lo largo y ancho del subcontinente ha permitido una apropiación más cercana y familiar de *María*, quien acompaña y bendice esta caminada, tal como dice la canción popular:

> Mientras recorres la vida
> tú nunca solo estás
> contigo por el camino
> Santa María va.
> *Ven con nosotros a caminar*
> *Santa María ven...*

Es desde este lugar que aprehenderemos los textos, para mirar cómo pueden iluminar, acompañar y motivar la vida de las mujeres y sus procesos de liberación. Para ello es necesario reconstruir los presupuestos de lectura. En este sentido, me ubico en la línea de lo propuesto por Elizabeth Schüssler Fiorenza:

> "Una hermenéutica crítica feminista debe salir pues de los textos androcéntricos para interesarse por su contexto socio-histórico. No sólo debe reivindicar la comunidad contemporánea de mujeres que luchan por su liberación como lugar de revelación, debe también reclamar a sus hermanas de otros tiempos como víctimas y sujetos participantes de la cultura patriarcal [...]
>
> Tal reconstitución feminista del mundo requiere una hermenéutica que participe de los métodos críticos y de la ciencia histórica, por una parte, y de los objetivos teológicos de las teologías de la liberación, por otra. No sólo se presenta como un desafío a las plasmaciones androcéntricas de la realidad en el lenguaje, sino que pretende estudiar más los contextos históricos patriarcales que los propios textos androcéntricos"[2].

[1] Warner 1991.

[2] Schüssler Fiorenza, 1989, p. 64.

Esto exige ver el más allá de los textos, tratando de desentrañar las condiciones socioculturales y los sentimientos de las protagonistas bíblicas con las cuales dialogamos. Es lo que intentamos al detenernos en María de Nazaret en esos primeros capítulos del libro de Lucas.

II. Los textos

Nos situamos en puntos de partida comunes en la exégesis y hermenéutica actuales: los relatos evangélicos son creaciones de las comunidades posteriores, que proyectan en ellos la forma de su fe en Jesús. En los estudios modernos comúnmente se afirma que la comunidad lucana desentraña a María al servicio de lo que quiere decir sobre Jesús:

> "Propugnamos, pues, que el mensaje de la anunciación lucana, es lenguaje cristológico reflexivo y formulación de la Iglesia posterior a la resurrección. Para decirlo de otro modo, las palabras del ángel a María dramatizan vívidamente lo que la Iglesia ha dicho sobre Jesús después de resucitado éste, y así mismo sobre el ministerio que sigue a su bautismo. Ahora bien, esa cristología ha sido retrotraída y se aplica a Jesús ya desde su concepción en el seno materno [...]
>
> No negamos una posible revelación a María cuando concibe a su hijo, pero en la anunciación lucana escuchamos una revelación vertida en lenguaje postresurreccional"[3].

Aceptando parcialmente esta orientación, es imposible ignorar que María, como cualquier personaje de un relato, adquiere vida propia y hay que mirar específicamente esa vida... qué se nos dice en ella.

Es definitivo centrarse en las formas concretas, escogidas para la transmisión del mensaje. Ese lenguaje no es inocuo o transparente, sino que tiene una proyección específica. Es desde estas imágenes desde donde únicamente podemos llegar al núcleo de lo que esas primeras comunidades de creyentes nos quisieron decir a través de los evangelios. En este terreno, un teólogo serio y novedoso como E. Drewermann tiene mucho que aportarnos. En su reflexión sobre estos capítulos de Lucas, plantea:

> "¿Acaso sólo es posible hablar de Dios de manera fidedigna concediendo la palabra al lenguaje de los hechos históricos, o por el contrario, perdiéndose en ensoñaciones sin historia? [...]

[3] Brown y otros, 1982, p. 120.

> "Hay que admitir más bien que la única posibilidad de hablar de la historia humana de forma que ésta se dé a conocer como revelación divina es hacerlo a la manera del mito […] el mito se halla en condiciones de abarcar cualquier idea de la vida y el mundo, que –aunque no sea religiosa– posee la misma profundidad y capacidad de comprensión que las ideas religiosas…"

Y, refiriéndose a *la anunciación*, añade Drewermann:

> "… cómo un ángel puede decirnos palabras que hacen crecer prodigios en los campos de nuestra vida. Todo cuanto da alas al alma de un ser humano, todo cuanto lo recorre con la luz del cielo, crea una esfera donde nos hablan los ángeles"[4].

Desde mi perspectiva, es acercándonos al significado profundo de estas *composiciones literarias* como podremos adentrarnos en los sentimientos experimentados por estas primeras comunidades, en torno tanto a la figura de María como a la relación entre ella y su hijo Jesús.

Para mí es claro que no se puede admitir que las primeras comunidades *sólo quisieron decir cosas de Jesús a través de su madre*: lo habrían dicho directamente, como de hecho hicieron Marcos, Mateo o Pablo. Cuando los textos lucanos o joánicos nos presentan la figura de María en Nazaret, sus impresiones y palabras durante la gestación y el alumbramiento de Jesús, nos están diciendo cosas muy concretas sobre ella. La lectura tradicional y androcéntrica ha borrado a María muchas veces, convirtiéndola en un simple canal de transmisión, como ha borrado a todas las mujeres presentes en los relatos y textos bíblicos.

Esos dos primeros capítulos del tercer evangelio nos quieren acercar específicamente a la experiencia espiritual de María de Nazaret, desde la cual brotan sus palabras:

> "María se ve a sí misma tal como Dios la ve y descubre toda la historia como un proyecto de amor […]
>
> "El modo más perfecto de conocer profundamente a una persona es penetrar profundamente en su plegaria, entrar de puntillas en el terreno más sagrado de su relación con Dios, contemplarla en su manifestación más verdadera y más pura y más sincera, cuando se coloca ante el manantial de su propia vida"[5].

Es lo que intentaremos hacer.

---

[4] Drewermann, 1995, pp. 28 y 58.

[5] Ko, 2005, pp. 23 y 25.

III. Sus palabras, encuentro con el ángel

Los narradores evangelistas le ceden pocas veces la voz a María; sin embargo, las pocas veces que se la ceden, lo dicho por ella es muy clave, muy significativo e iluminador. Vamos a detenernos ahora en dos momentos de los relatos de la infancia: su encuentro con el ángel, en Nazaret, en lo que conocemos como la anunciación, y su encuentro con su prima Isabel, en las montañas de Judea, en el Magníficat.

Siempre me ha impresionado el pasaje evangélico conocido en nuestras tradiciones como *la anunciación…* Trato de ponerme en el lugar de esa jovencita María, que en medio de su sencillez e inexperiencia siente una irrupción de Dios en los caminos de su vida. En medio de su cotidianeidad, la joven es *sorprendida* por una vivencia extraordinaria: Dios se dirige a ella, Dios la llama, la saluda, la bendice… y le hace una promesa misteriosa: Jesús, el Mesías, habitará su cuerpo de mujer.

Una luz especial llena el espacio y María escucha esa extraña palabra: *Alégrate mujer, Dios te saluda… Dios está contigo… eres especial ante sus ojos…* Creo que lo más importante para nosotras hoy es tratar de meternos en el corazón de esta joven. Tenemos que pensar que no iba más allá de los 13 o 14 años, edad promedio de las desposadas en su época y en su cultura… 14 años que significan indudablemente más madurez y mayor adultez que en estos tiempos *posmodernos,* pero que de todas maneras nos sitúan frente a una flor que apenas se abre ante la vida.

De un momento a otro, el destino de esta joven ha cambiado porque ha sido tocada por una visión mística. Se ve impulsada y demandada a iniciar un diálogo con un desconocido, con un mensajero de Dios, que le anuncia cosas inentendibles, hechos que le competen íntimamente y que sin embargo le agobian. Este extraño mensajero le anuncia que será madre de una especie de *mesías,* de un heredero del trono de David, de alguien que será llamado *El Hijo de Dios…* El asombro de María crece, el temor la paraliza: *Yo no puedo tener un hijo… no conozco varón…* son las palabras de respuesta que reflejan la angustia de una joven a la que le han trastornado sus lunas…

La palabra de Dios resuena penetrando en su cuerpo y en su corazón. En cualquier caso, ha sido escogida para una tarea. Esta tarea debe pasar a través de su vientre, de su matriz, germen de vida. La joven aún no es consciente de lo que implica todo esto… qué supondrá en su vida, cómo afectará su relación con José, el elegido por sus padres, pero también el escogido por su corazón…

El diálogo continúa con las preguntas y las resistencias por parte de *María…* en su cabeza y en su imaginación se agolpan interrogantes, responsabilidades, demandas a las que indudablemente no se siente capaz de responder… Resuenan entonces en sus oídos las extrañas palabras del mensajero: "El poder del Altísimo, el Espíritu de Dios… bajará sobre ti y *te cubrirá con su sombra*…" "El fruto que de ti nacerá, será llamado Hijo de Dios…".

Imaginemos los sentimientos que pueden atravesar a una muchacha joven si experimenta lo que esta extraña metáfora podría significar. Su Dios, aquel que ha dado sentido a su vida, que la ha protegido y acompañado… en quien ha confiado en momentos difíciles y con quien ha compartido sus alegrías… va a *cobijarla, a cubrirla…* Ésta, que en alguna medida puede ser la experiencia de cualquier creyente, se hace especial y trascendente cuando es anunciada de una forma particular y extraordinaria, por un mensaje de la divinidad. Un mensaje que irrumpe en el día cotidiano, para transformar de una vez y para siempre una vida.

En cualquiera de las tradiciones antiguas en que nos ubiquemos, la expresión es extraña… Si nos atenemos a la tradición griega, pensamos en alusiones de carácter sexual. En la tradición hebrea, a la que tenemos que atenernos, la alusión sexual no es directa. Megan McKena avanza una interpretación que, a mi juicio, aunque ilumina, no agota la riqueza infinita de esta imagen:

> "Haber venido el Espíritu Santo sobre uno y ser cubierto con la sombra del poder del Altísimo, no es algo baladí en la historia de la comunidad judía. Es el anuncio de que la persona está a punto de convertirse en un profeta, escogida por Dios, para traer la palabra de Dios al pueblo. La vida ha terminado. El profeta no tiene otra vida que traer la palabra de Dios al mundo"[6].

María puede experimentarse como profeta, pero la situación en la que se halla trasciende el destino profético y compromete su vientre, su fuente de vida… su destino más íntimo de mujer. Esa sombra de Dios no sólo la cobijará sino que, de momento, la asusta y paraliza, la *sobrecoge.* Las preguntas regresan, y más que las preguntas el asombro, el silencio. Por ello tantas veces en los relatos lucanos María calla y *contempla:* única forma de interiorizar el misterio en nuestras vidas.

[6] McKenna, 2000, p. 46.

IV. El cántico

Con su vientre grávido, la joven se dirige a las montañas de Judea, en busca del apoyo de una mujer mayor.

La discusión sobre el Magníficat se ha centrado muchas veces en fijar sus orígenes: en qué tipo de comunidad se originó, cuáles son las tradiciones que recoge y expresa. La mayor parte de los críticos concuerdan en afirmar que se trata de comunidades judeocristianas que se ubican en la tradición de los *anawin* o pobres de Yhwh. Comparto esa propuesta en forma general: la voz que se expresa en Miriam es la voz de los marginados y humildes; ella anuncia precisamente la felicidad para estos grupos. Sin embargo, creo que hoy es más claro que hace unos años que estas palabras de María recogen tradiciones y voces específicamente femeninas: las voces de Lea (Gn 30,12), las palabras de Ana de Ramá (1 Samuel 1-2), los cantos de Débora y Judit... se releen y actualizan en ellas y cobran vida:

> "María rescató para la memoria a esas mujeres que formaban parte del grupo, al que también pertenecen, aunque por motivos distintos, Ana y Lía, por su condición de estériles, Agar en cuanto maltratada por Sara… éstas y otras muchas, a las que no podemos aludir ahora, pertenecen al grupo de esos humildes a los que Dios eleva"[7].

En medio de esta tradición femenina –la misma que conserva estos textos y palabras– María de Nazaret formó su religiosidad y tuvo acceso a la transmisión/revelación bíblica y en esa tradición se han conservados los cantos y palabras de mujeres, de generación en generación. Sorprende la cercanía del canto de esta joven en las montañas de Judá con el canto de aquella mujer de Ramá en el templo, pensando además que median entre uno y otro más o menos diez siglos.

Es importante detenernos en una expresión que nos habla de María como una mujer nueva y apoderada. Su voz grita: "En adelante, me felicitarán / me llamarán o considerarán... bienaventurada / feliz / dichosa... *todas las generaciones...* (πασαι αι γενεαι)". Lo primero que anuncia María de Nazaret es que *será reconocida* por las generaciones venideras; es decir, que, en cuanto mujer, pasará a la historia y su memoria permanecerá en el tiempo.

Estas palabras nos están indicando que tiene plena conciencia de la importancia de los acontecimientos que protagoniza y de su papel en ellos. Muestran además una autoestima elevada que nada tiene

[7] Ruiz López 1999, p. 275.

que ver con esa especie de *anonadamiento* –social, no místico– que muchas veces nos han querido transmitir como el camino y la vida de María la virgen católica.

Desde esta afirmación, Miriam proclama cómo se encarnará Dios en medio de la historia y de su pueblo. Anuncia la inversión de situaciones, preludio de las bienaventuranzas, nos muestra cómo *será educado por ella* su hijo Jesús, que está por nacer y será llamado a realizar esta tarea de *inversión:*

> "Sola, sobre un monte, y sin más oyentes que una anciana y dos criaturas aún por nacer, María canta lo que su hijo proclamará valientemente, treinta años más tarde, en la sinagoga local. Sin duda, se había aprendido el cántico y lo había cantado más de una vez. De hecho, son las primeras palabras públicas de Jesús en el evangelio de Lucas. La predicación de Jesús y las palabras del Magníficat de María, son estrofas de un mismo canto de libertad y liberación"[8].

Hay varias lecturas realizadas por mujeres que reconocen en María ***una precursora*** del mensaje de su hijo. En este sentido, Mercedes Navarro hace una propuesta que comparto plenamente:

> "Lucas anticipa en el Magníficat lo que luego se va a explicitar en las Bienaventuranzas de Jesús; en María empiezan a hacerse realidad. La conexión entre las Bienaventuranzas y el Magníficat es clara: son dichosos los pobres, los que como María conocen, saben de otra manera. Son dichosos los mansos, que, al igual que María, viven otro tipo de poder. Y son dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, el mismo tener de María"[9].

Este canto, desde la voz de la joven María, desde el vientre y los cuerpos de este encuentro de mujeres, permanece allí, para gritar por siempre la acción de Dios entre los hombres y mujeres y para anunciar por siglos y siglos que los poderosos serán vencidos, que los ricos serán vaciados y que los pequeños/humildes y pobres tienen que ser recompensados en la dinámica del reinado de Dios, que encarna la comunidad de creyentes.

Igual dinámica de anticipación o de inauguración encontramos en el relato sobre *La boda en Caná,* del evangelio de Juan. Es claro que María actúa igualmente como precursora y además como *iniciadora* de la práctica liberadora de Jesús que en el texto de Juan se escenifica principalmente en los *signos*, de los cuales el del vino es el primero. Igual que cuando entona el Magníficat, María en esta fiesta realiza un

[8] McKena 2000, p. 275.

[9] Navarro 1987, p. 107.

gesto profético al anunciar a los sirvientes que es necesario hacer lo que su hijo indique. Más allá de la brusquedad o no de la respuesta de Jesús, es claro que él responde a la indicación de su madre, instaurando así en el relato joánico el nuevo orden:

> "Estos signos ponen de manifiesto la nueva realidad que empieza a despuntar en contraste con la antigua. En el prólogo vemos sucederse las dos economías de la gracia (1,16). Todas las antiguas gracias eran solo sombras, figuras de la gracia verdadera que se nos da en Jesús…
>
> "El signo realizado en Cana, al comienzo del ministerio de Jesús, es un modo de expresar que los tiempos mesiánicos ya se han inaugurado…"[10].

En el evangelio de Juan, el papel de María y en conjunto de la mujer es muy significativo; una parte fundamental de esta significación la constituye el hecho de que *La boda en Caná,* y la actividad de María en ella, constituye la apertura del relato, lo cual determina estructuralmente una propuesta importante.

Bibliografía

Brown, R. E., K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer y J. Reumann, *María en el Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1982.

Drewermann, E., *Tu nombre es como el sabor de la vida,* Círculo de Lectores, Barcelona 1995.

Ko, María, *Magníficat, el canto de María de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 2005.

Martín-Moreno, Juan Manuel, *Personajes del Cuarto Evangelio,* Universidad de Comillas-Descleé de Brouwer, Madrid 2002.

McKenna, Megan, *María, sombra de gracia,* Sal Terrae, Santander 2000.

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

Ruiz López, Demetrio, "María a la luz de la Biblia", en Isabel Gómez-Acebo (ed.), *María, mujer mediterránea,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

[10] Martin-Moreno 2002, p. 83.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *En memoria de ella,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.

Warner, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El Mito y el Culto de la Virgen María,* Taurus, Madrid 1991 (original en inglés, 1976).

Susan A. Ross *

MARÍA: ¿HUMANA, FEMENINA, DIVINA?

Las reflexiones teológicas sobre María hacen interesantes desafíos a la teología sistemática del siglo XXI. Hace 58 años que la Iglesia católica declaró como dogma infalible la Asunción de la Virgen. Mientras que algunos teólogos, como Rahner, defendían la importancia teológica de la asunción como prueba de la fe en la resurrección del cuerpo[1], otros se preguntaban por lo acertado y relevante de esta afirmación –que María subió corporalmente al cielo– en el mundo moderno. No mucho tiempo después, durante las deliberaciones del Vaticano II, cuando se estaba debatiendo la constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, hubo propuestas tanto a favor como en contra de incluir un documento independiente sobre María. Al final, a partir del presupuesto de que María siempre se había entendido en relación con Jesucristo y la Iglesia, los obispos decidieron tratar el tema en un capítulo de *Lumen gentium* y no en un documento independiente como algunos

* Susan A. Ross es catedrática y directora del Departamento de Teología en la Universidad de Loyola de Chicago.

Es autora de *For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice* (Paulist, 2006), *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology* (Continuum, 1998), y de numerosos artículos y capítulos de libros. Ha sido miembro de los Consejos de la College Theology Society, la Catholic Theological Society of America y la Society of Christian Ethics.

Dirección: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626 (Estados Unidos). Correo electrónico: sross@luc.edu

[1] Karl Rahner, "The Interpretation of the Dogma of the Assumption," *Theological Investigations I*, trad. de Cornelius Ernst, Helicon Press,Baltimore 1961.

deseaban[2]. ¿Por qué esta preocupación sobre la madre de Jesús? Y, ¿qué relevancia tiene en el siglo XXI?

Toda respuesta a esta pregunta será siempre complicada. En este artículo, que escribo desde la perspectiva de una teóloga feminista de los Estados Unidos, sugiero que María sirve a un par de funciones religiosas y teológicas diferentes: ella es un *locus* teológico donde lo femenino divino se mantiene tenazmente en la piedad del pueblo, a pesar de la oposición oficial a las imágenes femeninas de lo divino; y, por otra parte, ofrece diferentes modelos, tal vez incluso opuestos, de ser humano. María es una figura ambigua en la teología y también sirve como una especie de líder que orienta el método teológico y la doctrina. En este artículo discutiré brevemente la relevancia de estas cuestiones para la teología sistemática: la relación entre la piedad popular y la teología, y las implicaciones de la mariología para la antropología teológica.

El punto de contacto entre la cultura popular y la teología

Hace unos pocos años que alguien de Chicago notó que un dibujo formado por agua y manchas en la parte alta de un paso subterráneo de tren se parecía al rostro de la Virgen María. Durante un día pasaron centenares de personas por allí para ver este "retrato". Pusieron flores y velas bajo el supuesto rostro de María, y, durante cierto tiempo, se convirtió a un santuario muy popular de la Virgen. Se cuentan historias semejantes de la aparición del rostro de la Virgen en el tronco de un árbol, de las lágrimas que brotan de una imagen de María, y todo esto después de que hayan pasado más de cien años de las apariciones de Lourdes. Además, mientras que las tradiciones religiosas evangélicas y pentecostales alejan a los hispanos del catolicismo en América del Norte y del Sur, muchos siguen venerando a María, incluso en sus nuevos hogares pentecostales. Unos pocos pastores protestantes han acogido positivamente esta piedad, mientras que otros la perciben como una de las peores manifestaciones de la superstición católica y prohíben totalmente su práctica[3]. No parece que la modernización, el secularismo, el protestantismo o el racionalismo puedan eliminar la devoción a María en el mundo moderno.

Es probable que disminuyan la fe y la piedad marianas como restos de ignorancia religiosa o superstición en una cultura occidental cada

[2] Véase *History of Vatican II.*

[3] Véase http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1037624-5,00.html (visitada 10.07.2008).

vez más atea. Los "nuevos ateos" pretenden hacernos creer que sólo la gente de poca inteligencia y cultura creen en las realidades sobrenaturales. Pero la persistencia de la devoción mariana, según mi opinión, no es simplemente un elemento de creencia supersticiosa ni tampoco un ejemplo de la piedad popular de las masas. Más bien, conecta a la gente con algo profundamente significativo, que las religiones institucionalizadas occidentales, especialmente el cristianismo, ha hecho todo lo posible por suprimir, a saber, la relación con las dimensiones femeninas de lo divino.

Los especialistas del Próximo Oriente antiguo han llamado la atención durante años sobre las conexiones entre las imágenes femeninas de la sabiduría y las antiguas tradiciones sobre las diosas. Conforme el cristianismo se fue propagando por el mundo, las tradiciones de las diosas se fueron integrando en las devociones marianas. Los nombres que se dan a María en las oraciones evocan los antiguos títulos: Estrella de los Mares, Sede de la Sabiduría, Torre de Marfil, Estrella de la Mañana. En las Américas, las diosas indígenas suministraron una gran variedad de imágenes a las devociones marianas que los colonizadores españoles trajeron al continente. Tal como muestran los artículos de este número de *Concilium,* el interés por María se suscita desde muchas dimensiones y tradiciones de la experiencia humana: los tamiles y los católicos franceses del siglo XIX encontraron algo significativo en María.

La relación del judaísmo con lo divino femenino es compleja, tal como han puesto de manifiesto las estudiosas feministas judías. Al diferenciarse el judaísmo de cualquier otra tradición religiosa del Próximo Oriente antiguo se separó lo divino de la sexualidad humana así como su uso en estas tradiciones y su conexión con ellas, pero lo femenino se mantuvo en el lenguaje mediante la referencia a la sabiduría divina[4]. Y mientras que el lenguaje cristiano del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo para referirse a la Trinidad ha sido defendido por algunas teólogas feministas, como, por ejemplo, por Catherine LaCugna[5], las nuevas teologías trinitarias han subrayado las dimensiones relacionales de Dios y han llegado a decir que la frase "ella es quien es" (el título del galardonado libro de Elizabeth Johnson) es una expresión apropiada del nombre de Dios[6]. Sin embargo, reciente-

[4] Véase Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, Harper and Row, San Francisco 1990.

[5] Catherine Mowry LaCugna, "The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology," *Journal of Ecumenical Studies* 26 (1989) 235-250.

[6] Elizabeth A. Johnson, *La que es: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002.

mente, el Vaticano ha declarado que los bautismos realizados con un lenguaje inclusivo o con género neutro (por ej., Lo Creador, Lo Redentor, Lo Santificador) eran inválidos, fortaleciendo de este modo el aferramiento al lenguaje masculino sobre Dios[7].

Según mi punto de vista, el Magisterio de la Iglesia católica tiene una actitud negativa ante las dimensiones femeninas de lo divino y María ha sido un depósito "seguro" para cubrir la necesidad humana de percibir lo femenino en lo divino. Las creencias populares en María y las devociones marianas, como también las de los demás santos, merecen la atención de los teólogos, no sólo la de los etnógrafos y los especialistas en ciencias sociales. María es mucho más que una santa entre los demás santos, aun cuando algunas teólogas feministas y algunas tradiciones cristianas que no son católicas prefieran verla de este modo. María juega un papel importante como un personaje cuasi-divino y como modelo antropo-teológico para los seres humanos, en particular para las mujeres.

La antropología teológica y María

La antropología teológica se plantea la siguiente cuestión: "¿qué significa ser humano a la luz de la revelación cristiana?". Ser humano significado ser un ser encarnado, un ser social con capacidades lingüísticas, un ser pecaminoso y agraciado, y ser sexuado, entre las muchas dimensiones de nuestra existencia. En particular, en los escritos del anterior papa Juan Pablo II ha recibido una gran atención la dimensión encarnada y sexuada del ser humano. La "teología del cuerpo" de Juan Pablo II ha subrayado cómo los seres humanos están hechos los unos para los otros; que existe una dimensión diferente entre ser varón o hembra, y que todo ello forma parte de la intención de Dios como creador[8]. La existencia humana, escribe, posee una dimensión "nupcial": la relación entre los maridos y las esposas evocan la relación entre Dios y la creación, y entre Jesús y María (es interesante notar que María es madre y, a la vez, esposa).

[7] Véase http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0801159.htm (visitada 10.07.2008).

[8] Juan Pablo II, *El amor humano en el plan divino: catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio*; Christopher West, *Theology of the Body Explained: A Commentary on John Paul II's "Gospel of the Body"*, Pauline Books and Media, Boston 2003.

El papel de María en la antropología teológica es complejo. Por una parte, María era plenamente humana, la madre del Jesús terreno; ella nació, vivió y murió como ser humano. En cuanto ser humano, es modelo de piedad: oye la Palabra de Dios y acepta su voluntad ("hágase en mí según tu palabra"); apoya el ministerio de su hijo y permanece con él hasta su muerte, cuando casi todos lo abandonaron. Sin embargo, no es simplemente un ser humano común: fue concebida (según sostiene la Iglesia católica) sin pecado en el vientre materno, por lo que no sufrió las consecuencias del pecado original; mediante el Espíritu Santo concibió y dio a luz un hijo siendo virgen y permaneció virgen toda su vida; tras su muerte, su cuerpo fue asunto al cielo, por lo que no conoció la corrupción. Como Rahner decía, ella es la primera que disfruta la promesa de la resurrección del cuerpo.

Para Juan Pablo II, María no es "sólo una mujer", sino "la Mujer", "la representante y el arquetipo de toda la raza humana"[9]. María es el modelo de lo que significa ser un ser humano, por lo que es un modelo tanto para hombres como para mujeres. Es modelo del discipulado, de la receptividad, de la capacidad de escucha, y es el primer miembro de la Iglesia que Jesús fundó. Pero en particular, y sobre todo para nuestro objetivo, María es el modelo de lo que significa ser "*una* mujer". Ella es la única en quien coexisten la virginidad y la maternidad, y su maternidad ofrece el ejemplo fundamental de la "comunión especial del misterio de la vida" que pertenece solamente a las mujeres. Incluso los padres, sostiene Juan Pablo II, sólo aprenden a ser padres al contemplar a las madres[10]. La naturaleza complementaria de la humanidad formada por el varón y la mujer se modela a partir de la relación de Jesús con su madre y de Dios con la creación. Así pues, María es el modelo para la humanidad y para las mujeres.

Por consiguiente, los hombres participan en la dimensión femenina de la humanidad a través de su receptividad *en cuanto humanos*. Ser humano en relación con Dios consiste (en parte) en ser receptivo a Dios y tanto los hombres como las mujeres comparten esta receptividad. Pero en su naturaleza complementaria como varones, los hombres también pueden representar a Cristo como sacerdotes y asumir el liderazgo en sus relaciones con las mujeres. En este punto, los hombres se sitúan del "lado" de Dios en las relaciones humano-divinas, tal como queda simbolizado en las relaciones Cristo/Iglesia y sacerdotes/laicos. Así, las mujeres son, en cierto sentido, doblemente humanas: como todos los seres humanos, son *ante todo* receptivas; y,

[9] Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, 4.

[10] MD 8.

a diferencia de los varones, que pueden ser activos y receptivos, la naturaleza de la mujer *es* totalmente receptiva, y ésta es la virtud que se encuentra en María de modo perfecto, tal como es considerada por el Magisterio.

En la primera encíclica de su pontificado, Benedicto XVI alaba a María por su capacidad de ponerse completamente a disposición de Dios: "La grandeza de María se encuentra en el hecho de que quiere magnificar a Dios, no a ella misma"[11]. En la oración con que concluye la encíclica, María es alabada porque:

> . . .
> Tú te abandonaste completamente
> a la llamada de Dios
> y así te convertiste en un manantial de bondad
> que brota constantemente de él[12].

Esta dimensión de discipulado perfecto y amor que está siempre centrado en el otro, constituye el modelo de "mujeridad" para todas las mujeres, no sólo para María.

Las teólogas feministas se han opuesto a esta caracterización de la "mujeridad" y de María. El "genio especial" de la "mujeridad", tal como ha sido descrito por Juan Pablo II, Benedicto XVI y el abundante Magisterio vaticano, suena a las imágenes estereotipadas de la mujer dócil que las feministas rechazan a favor de una mujer fuerte y poderosa que sea el sujeto de su vida y no el objeto de la vida de otro: de su hijo. El Magisterio vaticano subraya, frecuentemente, la belleza y la fuerza de lo femenino y fustiga a las "feministas radicales" por su deseo de "ser como varones", dado que el "genio femenino" no puede ser otra cosa que aquello que es, es decir, tal como fue creado por Dios. Pero lo que las denominadas "feministas radicales" buscan es la auténtica subjetividad de las mujeres como seres humanos por sí mismas, no sólo como complemento de los varones. Y, como Elizabeth Johnson ha sostenido, María *es* un sujeto auténtico por sí misma antes de ser la madre de Jesús o la primera discípula de la Iglesia. Es esta subjetividad lo que está en juego en las interpretaciones sobre María.

María ha sido objeto de reinterpretaciones muy enriquecedoras por parte de muchas feministas. Como las madres de los niños martirizados en todo el mundo, María comparte su sufrimiento, pero también protesta contra la injusticia. Como otras jóvenes que se encuentran

[11] Benedicto XVI, *Deus caritas est,* 41.

[12] *Deus caritas est,* 42.

embarazadas sin esperarlo y tienen que afrontar el rechazo de la sociedad, María ofrece un modelo de aceptación y fortaleza. Particularmente, en las palabras del Magníficat, donde María se alegra por el ensalzamiento de los humildes, María ha llegado a verse como una abogada de los pobres y como aquella que escruta la vida en el Reino de Dios. María, ciertamente, es receptiva a la palabra de Dios, pero la acepta activamente.

Implicaciones teológicas

Sin embargo, por muchos esfuerzos que las teólogas feministas hagan por "bajar a María del pedestal" y situarla en la comunión de los santos –objeto del excelente trabajo de Elizabeth Johnson–, sostengo que mientras que lo femenino no sea acogido en lenguaje sobre Dios y en las imágenes de lo divino, la piedad mariana seguirá llenando necesariamente el hueco que queda. Con otras palabras, María no es simplemente la madre de Jesús que ha sido elevada a un estatus más elevado por su vida y su fe a través de la piedad cristiana a lo largo del tiempo; más bien, desde la perspectiva del Magisterio, desvía la necesidad de modelos femeninos de piedad en la divinidad, y, desde la perspectiva humana, ofrece un "rostro femenino" de la divinidad que se describe aplastantemente con un vocabulario masculino.

Consideremos las palabras de algunos prominentes católicos de hace una década sobre el uso de un "lenguaje horizontal moderadamente inclusivo" –es decir, un lenguaje sobre los seres humanos que incluya tanto las referencias al varón como a la mujer; en lengua española, esto supondría usar el término *humanidad* en lugar de *hombre*, o bien *hombres y mujeres* en lugar de decir simplemente *hombres*. Richard John Neuhaus, que fue pastor luterano y actualmente es sacerdote católico, sostenía que el lenguaje "vertical" inclusivo (es decir, el que se refiere a Dios) era una herejía y que los esfuerzos realizados por los obispos católicos de los Estados Unidos para lograr un lenguaje litúrgico horizontal más inclusivo eran un modo de "oponerse con éxito… a los zelotas que presionan para que se realicen cambios más radicales... "[13]. Esta oposición a considerar incluso cómo podría describirse a Dios con términos femeninos es un

[13] Richard John Neuhaus, "In the Beauty of Holiness," *First Things* 75 (1997) 74. Hice esta observación por primera vez en mi obra *For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice*, Paulist Press, Nueva York 2006, p. 55.

indicio de la relevancia que un Dios varón tiene en la teología magisterial.

Aun cuando fuera posible abrir el lenguaje sobre Dios a dimensiones más "femeninas" de lo divino, ello no implicaría negar el papel de María en la piedad popular y en la antropología teológica. María ha mantenido durante tanto tiempo un papel tan relevante que no es posible "desplazarla" simplemente de su elevado estatus, dadas las tradiciones, creencias y prácticas que se han transmitido a lo largo de los siglos. Es de gran ayuda situar a María en su lugar, en el contexto de la Palestina del siglo I, para entender mejor cómo era la vida de las mujeres en su situación, pero María ya se ha desarrollado más allá de su simplicidad originaria adoptando una posición mucho más compleja, tanto en el plano histórico-dogmático como en el de la piedad.

Por tanto, sostengo que la piedad mariana tiene un largo y significativo papel en la tradición cristiana, y que las críticas contra su elevado estatus no serán ni deberían ser, en y por sí mismas, suficientes para "trasladar" a María de su elevada posición y descartar la piedad mariana. Ahora bien, el uso que hace el Magisterio de María para trazar, en particular, la naturaleza y el papel de las mujeres, es un asunto serio que requiere ser afrontado. Mientras que los orígenes de la piedad mariana son complejos y, creo que, están enraizados en la negación de lo femenino en la divinidad, esta piedad se ha desarrollado durante dos milenios y se ha convertido en una dimensión importante de la piedad católica por derecho propio. Así pues, la piedad popular nos dice de un modo muy auténtico algo que es importante sobre nuestra forma de entender lo divino. En esta perspectiva, la comprensión que el Magisterio tiene del papel de la piedad mariana es más bien una *falsa* compresión, puesto que el papel de María nos dice mucho más sobre Dios que sobre las mujeres.

Por otra parte, María y la piedad mariana siguen siendo significativas para hombres y mujeres de todo el mundo, y este número de *Concilium* lo demuestra claramente. María realiza varias funciones diferentes e importantes: tiene una especial relación con Dios y así puede conectar las preocupaciones humanas con Dios con un poder singular; ella puede identificarse con los sufrimientos de la gente, y, especialmente, de las mujeres, y ella ha desarrollado un papel central en la historia de la salvación cristiana.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Elżbieta Adamiak *

CAMINOS DE LA MARIOLOGÍA

Una teóloga, un teólogo, que a comienzos del siglo XXI se ocupe de la mariología y quiera dar una visión general de su disciplina, tropieza con algunas dificultades. Y es que, considerado desde el punto de vista de la mariología, el siglo pasado fue paradójico. En la primera mitad del siglo XX, el interés por María fue extraordinariamente grande, con lo cual el volumen de las publicaciones resultaba casi inabarcable, y en 1950 Pío XII proclamó el dogma de la Asunción de María al cielo. El concilio Vaticano II (1962-1965) aportó el texto doctrinal más amplio sobre María –el capítulo 8 de la Constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*–. Después del Concilio, sin embargo, se produjo el "giro" teológico que llevó a que la mariología perdiera su categoría especial. Entre las

* Elżbieta Adamiak, nacida en 1964, doctora en Teología, enseña Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Adam Mickiewicz de Poznań (Posen) (Polonia). Escribió su tesis doctoral sobre la imagen de María en la teología feminista de Catharina Halkes. Sus temas de investigación son: mariología, teología feminista, las mujeres en la Biblia, la comunión de los santos en perspectiva ecuménica.

Algunas de sus publicaciones son: *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Varsovia 1999; *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Cracovia 2006; *Traktat o Maryi*, Varsovia 2006. Es coautora y coeditora (con Rebeka J. Anić y Kornélia Buday) de *Theologische Frauenforschung in Mittel-Ost-Europa, Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 11 (2003).

Dirección: Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, ul. Wieżowa 2-4, PL – 61-111 Poznań (Polonia). Correo electrónico: eadamiak@amu.edu.pl

novedades posconciliares que tuvieron, o tienen, distinta influencia en el tratado dogmático sobre María voy a mencionar tres: la exégesis histórico-crítica, la teología de la liberación y la teología feminista. Las tres han elaborado un planteamiento ambivalente, en parte crítico, en parte afirmativo, acerca de los distintos aspectos mariológicos. Verdad es que las tres pusieron en tela de juicio muchas cosas que hasta el momento eran aceptadas, pero permitieron poner en primer plano para todas las cristianas y cristianos la perdida herencia común de fe de las afirmaciones teológicas importantes desde el punto de vista mariológico. La posible interpretación mariológica de la noción de "jerarquía de verdades" procedente del decreto ecuménico del Concilio, *Unitatis redintegratio* (nº 11) –la distinción entre las verdades de fe capaces de expresar el fundamento de la fe de manera más directa y originaria y las que lo son de manera más indirecta– sirve de inspiración para ulteriores iniciativas en los diálogos ecuménicos sobre María[1].

Una exigencia permanente será rastrear los caminos históricos de la reflexión teológica sobre María cuando los resultados de la exégesis histórico-crítica resumen nuestro saber acerca de la María histórica en unas pocas frases: 1. María fue una judía que vivió en Palestina en el siglo I; 2. fue la madre de Jesús; 3. probablemente no acompañó a Jesús en su actividad pública; en buena medida, María no entendió a Jesús, su doctrina ni su actuación; y 4. María fue miembro de la comunidad en formación que creía en Jesús como el Cristo; pero no podemos determinar con seguridad desde cuándo abrazó esta fe.

Por otro lado, ya en los escritos del Nuevo Testamento podemos observar los comienzos de dos tradiciones teológicas importantes: 1. María llega a ser madre de Jesús de un modo extraordinario –se queda embarazada, sin dejar de ser virgen, en virtud de la fuerza del Espíritu Santo (en Mt y Lc)–; 2. María aparece en los textos neotestamentarios posteriores como alguien que escucha la palabra de Dios y

[1] Cf. H. G. Anderson y otros (eds.), *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII,* Augsburg-Minneapolis 1992; Groupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Dans l'histoire et l'Écriture. Controverse et Conversion*, París 1999 (trad. esp.: *María en el designio de Dios y la comunión de los santos: I. En la Historia y en la Escritura, II. Las cuestiones controvertidas y la conversión de las Iglesias*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2001); y el resultado del primer diálogo ecuménico sobre María a escala mundial: Comisión Internacional Anglicano-Católica, *Mary: Grace and Hope in Christ, The Seattle Statement*, 2004.

la pone por obra –como una mujer que puede ser modelo de fe (en Lc y Jn)[2].

Mariología cristotípica, eclesiotípica y antropotípica

Estos pocos textos neotestamentarios sobre María tienen una enorme y prolongada repercusión en lo que respecta a los dogmas cuya historia voy a esbozar a grandes rasgos a continuación. Para hacerlo voy a retomar una propuesta de sistematización de los distintos enfoques mariológicos con la cual, en el Congreso Mariológico de Lourdes de 1958, Heinrich Köster estructuró el debate mariológico de aquel entonces desde el punto de vista del contenido hablando de dos orientaciones: la *cristotípica* y la *eclesiotípica*[3]. En su opinión, algunos mariólogos tendían a representar a María en la historia de salvación más bien como semejante a Cristo, el redentor; otros, a su vez, subrayaban que es semejante a la Iglesia en su necesidad de redención. También había autores que se movían entre estas dos orientaciones. Las subsiguientes discusiones del planteamiento de Köster pusieron de manifiesto que estas dos tendencias no se pueden separar la una de la otra: tanto la dimensión cristológica como la eclesiológica deben estar siempre presentes cuando se habla de María. Por otro lado, esta propuesta se valoró positivamente, porque permitía distinguir las acentuaciones de los diferentes modelos mariológicos.

En cuanto a la evolución posconciliar dentro de la mariología, resulta útil añadir una tercera orientación: aquella que ve en María ante todo a una persona, a una mujer, y que vamos a llamar *antropotípica*. Tiene en común con la eclesiotípica que considera a María como una de nosotros. Si la orientación eclesiotípica hacía hincapié en la función de modelo que María tiene para la comunidad, en la antropotípica se habla de ella principalmente como persona y, por

[2] Resulta imposible exponer aquí la ulterior discusión exegética. Cf. Raymond E. Brown y otros (eds.), *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Nueva York 1978 (trad. esp.: *María en el Nuevo Testamento: una evaluación conjunta de estudiosos católicos y luteranos*, tr. Luis Huerga Astorga, Sígueme, Salamanca 1/4 2002); Józef Majewski, *„Błogosławić mnie będą". Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997.

[3] H. Köster, "Quid iuxta...", en *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati*, vol. VII, Roma 1959, pp. 21s.

consiguiente, como modelo para cada uno de nosotros –tanto mujeres como hombres.

También es importante el hecho de que quienes defienden estas dos, o estas tres, orientaciones no debaten sobre hechos históricos de la evolución dogmática, sino que los interpretan de manera diferente. La orientación cristotípica ha producido muchos títulos marianos que tienen su paralelo en afirmaciones cristológicas, empezando por el primer paralelo, esbozado por los Padres de la Iglesia, que pone junto a Cristo –el segundo Adán– a María como la segunda Eva (resulta notable que, en este contexto, el significado de Adán quede limitado al género masculino, lo cual hace simbólicamente necesaria la representación del femenino). Lo mismo que Cristo es denominado el único mediador, María es la mediadora, de manera que, igual que él es el redentor, ella es la corredentora; él, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado (Heb 4,15); ella, santa desde el comienzo de su existencia. La paradoja de este modo de pensar es que, aun cuando, vista desde la historia de los dogmas, María tuvo originariamente en los debates cristológicos más bien la función de "testigo" de la verdad sobre Cristo, y por tanto sobre cómo es posible en él nuestra salvación, en esta manera de pensar se hace paralelamente "independiente" y con ello acaba convirtiéndose en un factor paralelo *junto a* Jesucristo.

En la distinción de Köster, la corriente eclesiotípica era la que acentuaba claramente la pertenencia de María a la Iglesia, su presencia dentro de la Iglesia, su condición de miembro e hija de la Iglesia o –por decirlo con palabras de los Padres de la Iglesia y del concilio Vaticano II– María como tipo, modelo, de la Iglesia. O bien, como se dice en documentos papales más recientes, María como nuestra hermana en la fe, discípula de su Hijo, que al mismo tiempo es maestra de las demás hermanas y hermanos en la comunión de la Iglesia[4]. En este sentido, la distinción de Köster une tanto el significado comunitario como el individual de María como modelo.

Una mirada al desarrollo de los dogmas marianos

Estas tres dimensiones se pueden analizar en toda afirmación doctrinal que tenga cierto calado mariológico. Voy a limitarme a las cua-

[4] Los tres títulos se encuentran en: papa Pablo VI, *Marialis cultus*, Roma 1974, 56, 35, 21; cf. Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, Roma 1987, 20, 41 (María como discípula).

tro doctrinas más importantes sobre María, que en la teología católica romana se consideran dogmas:

1. María es la Madre de Dios (en griego *Theotokos*). Este dogma fue solemnemente aceptado en el 431 d.C. en el concilio de Éfeso.

2. María concibió virginalmente a Jesús y permaneció virgen durante toda la vida. La virginidad de María nunca se definió solemnemente, pero desde el principio formó parte de los credos bautismales, integrada en el sentido de la concepción virginal de Jesús. A partir de ahí se desarrolló más tarde la convicción de que María también permaneció virgen *durante* y *tras* el nacimiento de Jesús. (Esta suposición, denominada "virginidad perpetua" en los documentos eclesiásticos, se encuentra por vez primera en los documentos del Concilio II de Constantinopla del 553 d.C.)

3. María fue concebida inmaculada, es decir, permaneció protegida de la culpa hereditaria desde el primer momento de su existencia. Esta doctrina fue solemnemente definida como dogma en 1854 por Pío IX.

4. María fue llevada al cielo en cuerpo y alma. La asunción corporal de María al cielo fue definida en 1950 por Pío XII[5].

Todos estos dogmas se desarrollaron dentro de un paradigma catalogado como cristotípico. Apenas hubo herejías mariológicas en sentido estricto que condujeran a dogmas marianos. Sí hubo, sin embargo, controversias cristológicas en las que María desempeñaba la función de "guardiana" de afirmaciones ortodoxas sobre Cristo.

Esto queda claramente de manifiesto en las disputas acerca de formulaciones que describen a Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre, y al mismo tiempo como el Uno, unas disputas que en los siglos IV y V llegaron a su culmen con la controversia entre Nestorio y Cirilo de Alejandría. Si para Cirilo el título mariano de *Theotokos* era correcto y suficiente para expresar la fe en Jesucristo, a Nestorio le parecía más correcto el título de *Christotokos*, porque decía mejor que Jesucristo era tanto de naturaleza humana como de natura-

[5] Cf. Wolfgang Beinert, "Die mariologische Dogmen und ihre Enfaltung", en Wolfgang Beinert y Heinrich Petri (eds.), *Handuch der Marienkunde*, vol. 1, Ratisbona [2]1996, esp. pp. 306-341; Alois Müller y Dorothea Sattler, "Mariologie", en Theodor Schneider (ed.), *Handbuch der Dogmatik*, vol. 2, Düsseldorf [3]2000, pp. 155-187 (trad. esp.: *Manual de teología dogmática*, tr. Claudio Gancho, Herder, Barcelona 1996).

leza divina. Nestorio como tal no llegó a rechazar el título de *Theotokos*, sino que lo utilizó siempre junto con este otro: *Anthropotokos*, madre del hombre. En este sentido, Nestorio no llegó a defender la herejía que después llevó su nombre[6]. Pese a ello, en el fragor del combate fue depuesto de su cargo, y su doctrina, condenada. El concilio de Éfeso (431) y la fórmula de unión (433), que aceptaron el título *Theotokos*, dieron el impulso decisivo para que surgiera la veneración vinculada con María y más tarde dirigida también a ella.

Razones de espacio me obligan a esbozar el desarrollo posterior tan sólo a grandes rasgos. Sin duda, la evolución del culto mariano guardó en su origen estrecha relación con la evolución de la celebración litúrgica, y se desplegó en el marco de un culto ya existente a los santos –sobre todo a los mártires–[7]. Las formas más importantes de dicho culto eran la conmemoración litúrgica y una manera de vivir que seguía su ejemplo. No fue hasta mucho más tarde cuando surgieron fórmulas oracionales en las que se invocaba a María. Así, pese a que los orígenes del culto mariano estuvieron pensados desde la cristología, también tuvieron consecuencias imprevistas e imprevisibles. En distintos lugares y tiempos del año, en usos y costumbres, así como en representaciones iconográficas, se puede observar cómo el culto mariano adoptó también elementos de distintos cultos anteriores a diosas[8]. Este proceso de inculturación también tuvo lugar en otros ámbitos cristianos, por ejemplo a la hora de determinar la fecha de la fiesta de Navidad.

Las consecuencias de esta evolución son de gran alcance. Verdad es que desde el campo de la teología se hace hincapié una y otra vez en que, ante el Dios Uno en la Trinidad, María –como toda criatura, como todo ser humano– sigue estando subordinada, en que ella es la agraciada, la que recibe. Sin embargo, en la práctica del culto católico romano se pone continuamente de manifiesto otra María: un factor independiente que aparece junto a Jesucristo como "con iguales

[6] Stanisław C. Napiórkowski, "Czy można zrehabilitować Nestoriusza?", en Stanisław C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, pp. 129-132.

[7] Véase la excelente exposición de este proceso en Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, Londres 1998 (trad. esp.: *Amigos de Dios y profetas: una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, tr. Federico de Carlos Otto, Herder, Barcelona 2004).

[8] Entre las numerosas publicaciones que documentan esto, véase Marina Warner, *Maria. Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr eines Mythos?*, Múnich 1982 (trad. esp.: *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*, tr. José Luis Pintos, Taurus, Madrid 1991).

derechos". Más aún: ¡se contrapone a él o lo sustituye![9] De nuevo se puede decir que María desempeña, no como persona, sino más bien como figura simbólica, la función de la dimensión femenina de Dios que claramente falta en la piedad popular[10]. Podemos observar este mecanismo en varias cualidades divinas... Si en la comprensión de la paternidad de Dios se queda demasiado corta la descripción de su solicitud divina por el mundo, en María se ve el rostro maternal de Dios. Si en Cristo se pone de relieve su justicia que castiga, María aparece como la misericordiosa. Si la presencia incomprensible del Espíritu Santo queda casi en el olvido, dicha presencia regresa adoptando la forma de la unión especialmente cercana, y que en algunos autores casi se puede denominar hipostática, del Espíritu Santo con María. Naturalmente, todo esto no aparece en ninguna de las corrientes principales de la tradición cristiana. En ellas, sin embargo, se conserva la fuente viva de un lenguaje sobre Dios no limitado a un sexo.

En esta evolución de la doctrina y el culto marianos, también la fe en su parto virginal desempeñó un papel importante. De manera análoga, aunque no tan manifiesta, está conectada con la fe en Jesucristo, quien "por obra del Espíritu Santo" se encarnó "de la Virgen María". La filiación divina de Jesús se sitúa aquí en el centro; la maternidad virginal de María se entiende como un signo de aquélla. Por consiguiente, se trata sólo de un signo –según la común opinión de las teólogas y teólogos católicos– y no de un fundamento constitutivo de dicha filiación. Pero es un signo oportuno[11].

La fe en el nacimiento virginal de Jesús adquirió un aspecto complementario con respecto a la doctrina agustiniana del pecado hereditario: ayudaba a explicar cómo Jesús, en cuanto verdadero hombre, vino al mundo sin pecado. La complejidad de la problemática, y su entrelazamiento con distintas nociones antropológicas, sobre todo relativas al papel de la mujer –sólo pasivo o también activo– en la reproducción humana, la ha analizado de manera insuperable Elisabeth Gössmann a propósito de las controversias medievales entre

[9] Procesos parecidos en María se pueden observar con respecto a cada persona de la Trinidad.

[10] Véanse Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Feminist Spirituality, Christian Identity and Catholic Vision", en *Woman-sprit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Nueva York 1979, pp. 139-142; Elizabeth A. Johnson, "Mary and the Image of God", en Doris Donnelly (ed.), *Mary, Woman of Nazareth*, Nueva York 1989, pp. 34-37.

[11] En todo caso, quienes pretenden verlo únicamente en el plano simbólico, tropiezan con la resistencia y las dificultades de la Congregación de la Fe.

dominicos y franciscanos[12]. Dado que la escuela dominicana, con Tomás de Aquino, partía del papel pasivo de la mujer en la reproducción, para ella bastaba excluir, con el nacimiento virginal, toda influencia del varón en la transmisión del pecado hereditario. La santificación de María ya en el cuerpo de su madre servía para purificarla del resto de la herencia pecaminosa transmitida por su padre. Debido a que los franciscanos, con Duns Escoto, aceptaban un papel activo de las mujeres, y por consiguiente también de María, para ellos era teológicamente necesario dar otro paso. "Debía" ser liberada del pecado hereditario. Así surgieron los fundamentos de la doctrina que siglos más tarde había de ser aceptada solemnemente. Por consiguiente, la conexión entre la "inmaculada concepción de María" y la cristología no estriba únicamente en que ella recibió este privilegio gracias a una especial gracia redentora, sino también en explicar en Cristo el misterio de la redención, aun cuando dicha conexión no sea tan directa como en el título *Theotokos* y el nacimiento virginal.

En el hasta hoy último dogma mariano –el de la Asunción– no había ninguna argumentación de este tipo que lo hiciera teológicamente necesario. Pero la idea fundamental sigue siendo cristológica: la relación extraordinariamente estrecha entre María y su Hijo no conoce fronteras. María permanece unida a Jesús por entero y viva más allá de la frontera de la muerte –por decirlo con el lenguaje antropológico de aquel tiempo, "en cuerpo y alma"–. Los creyentes pueden experimentar aquí y ahora la comunión con ella y su intercesión.

María, símbolo de la Iglesia y de los seres humanos

Mediante la perspectiva eclesiotípica, en la cual se entiende a María como símbolo femenino de la Iglesia[13], los dogmas mariológicos se refieren de manera análoga a la Iglesia. Vista así, la Iglesia se convierte en virtud de la fe en la madre que engendra la vida nueva, es decir, nuevos miembros para la comunidad mediante la palabra predicada y el bautismo. La Iglesia es virgen permaneciendo fiel a

[12] Elisabeth Gössmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Veständnis des Mittelalters*, Múnich 1957, pp. 138-174; misma autora, "Mariologie", en E. Gössmann y otras (eds.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh [2]2002, p. 395.

[13] Rosemary Radford Ruether, *Maria – Kirche in weiblicher Gestalt*, Múnich 1978.

Cristo en la fe, firme en la esperanza y sincera en el amor[14]. La Iglesia en cuanto "concebida de manera inmaculada" corresponde a la visión de la carta a los Efesios: la Iglesia santa y sin tacha (Ef 5,27). En la Asunción de María se expresa la esperanza de la Iglesia. En María ve la Iglesia su comienzo y su imagen escatológica, la Iglesia tal como espera llegar a ser, en la unidad con Dios en el Espíritu Santo por Jesucristo[15].

La posibilidad, aquí únicamente esbozada a grandes rasgos, de nuevas interpretaciones de los dogmas marianos con referencia a la Iglesia muestra un desplazamiento notable: si en la interpretación cristotípica se acentuaba lo único y extraordinario de la experiencia de María en su relación con Jesús, en esta otra se pone de relieve lo que tiene en común con las experiencias de los bautizados (o incluso, más ampliamente, de todos los seres humanos). Esto se refleja también en el papel que en las interpretaciones desempeña el sexo de María, su condición de mujer. En la visión cristotípica de la maternidad divina, del nacimiento virginal o de la inmaculada concepción, tiene una importancia inmediata y directa. En las interpretaciones eclesiotípicas se acentúa ante todo la actitud de María, sobre todo su fe. Su condición de mujer no parece estar, por consiguiente, en primer plano. En ocasiones, sin embargo, la María receptiva, que acoge la gracia, es elevada a un plano simbólico y puesta en conexión con las correspondientes concepciones de lo femenino vigentes en la cultura. Entonces, María en cuanto mujer se convierte también, aunque sea indirectamente, en una pantalla de proyección, cosa que se debe considerar con sentido crítico.

En las interpretaciones antropotípicas puede quedar puesto de relieve, en todo caso, lo común entre nuestra experiencia y la de María –así, por ejemplo, su maternidad no como papel femenino, sino como maternidad en virtud de la fe–. Este motivo teológico se expresa en *Lumen gentium* (nº 58) como "peregrinación de María en la fe", y se desarrolla aún más en la encíclica *Redemptoris Mater* de Juan Pablo II. La fe de María se entiende como un camino no exento de momentos difíciles y oscuros, lo mismo que muchos otros caminos de la vida humana.

Si hacer hincapié en la fe de María es propio de la profundamente arraigada tradición cristiana, las interpretaciones antropotípicas de la Inmaculada Concepción y de la Asunta al cielo son de fecha más

[14] Véase Vaticano II, *Lumen gentium*, nºs 63-64.

[15] *Ibíd.*, nº 68.

reciente. Teólogos y teólogas como Wolfgang Beinert, Jacek Bolewski, Donald Flanagan, Elizabeth Johnson, Józef Majewski o Karl Rahner, señalan que los dos últimos dogmas marianos declaran sobre una persona algo que esencialmente se puede decir sobre la salvación de todas: que la salvación de todos y cada uno de los seres humanos es un don de gracia. Lo mismo que María está colmada desde el principio de su existencia por el amor salvador de Dios, cada uno de nosotros tiene parte desde el principio, en cierta medida, en dicho amor. La solicitud y la gracia de Dios en Cristo son más originarias y más fuertes que el poder del pecado hereditario. No hay ningún momento de nuestra existencia que no esté marcado por el amor y la amistad de Dios. Cada cual experimenta la solicitud de Dios según su vocación. Así podemos mantener también la distinción entre la vocación única de María a la maternidad de Jesús y la vocación única de cada uno de nosotros.

Algo parecido pasa con la doctrina sobre la Asunción de María: lo que en ella se dice sobre esa persona concreta lo esperamos también para nosotros, que lleguemos a estar en comunión con Dios y los demás seres humanos. La Asunción de María se convierte aquí en símbolo de la transformación escatológica del ser humano entero en virtud de la gracia de Dios en Cristo resucitado. Lo mismo que la vocación única de María encontró su consumación, así será también –eso esperamos– en la vida única de cada uno y cada una de nosotras.

Dentro de la perspectiva antropotípica no se han de dejar de mencionar también los enfoques de la teología feminista[16]. Por un lado, las teólogas feministas que se ocupan de María critican algunos aspectos de la prolongada repercusión de la imagen eclesiástica de María que resultan problemáticos para las mujeres, en especial la estilización de María como virgen y madre a la vez con el fin de hacerla servir de modelo para las mujeres inmersas en la vida real. Por otro lado se elaboran nuevas imágenes de María que se concentran en dos motivos principales. Uno pone de relieve a María como virgen y la entiende de manera feminista –como expresión de la autodeterminación y autonomía de las mujeres–. El otro pone en el centro –dentro de una mariología feminista de la liberación– a la María del

[16] Como pionera de la teología feminista en Europa se ha de mencionar a Catharina Halkes, a la cual tengo mucho que agradecerle. Cf. únicamente su impulso: "Flügelaltar für Maria", en Catharina Halkes, *Gott hat nicht nur stärke Söhne*, Gütersloh 1980, pp. 92-118. Véase también mi monografía: *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Catharyny Halkes*, Lublin 1997.

Magníficat como aquella que proclama la liberación de toda clase de opresión, y con ello también de la opresión sufrida por las mujeres, gracias a la solicitud de Dios.

Resumen

El análisis del desarrollo de los dogmas marianos y de algunas de sus interpretaciones más recientes conduce a la conclusión de que todos los esbozos teológicos existentes de su persona eran y son, en gran medida, construcciones en las que no se habla de María como tal. Ya el Nuevo Testamento, fuente prioritaria de toda la reflexión teológica ulterior, no habla de María por sí misma, sino con vistas a la salvación proclamada en Jesucristo. Por consiguiente, también a la hora de hacer hoy en día análisis en este ámbito hay que ser conscientes de cuáles son los principales presupuestos, acentos e intereses teológicos que determinan la propia reflexión, y ponerlos de manifiesto.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

Clodovis Boff *

POR UNA MARIOLOGÍA SOCIAL

Cómo impulsa la devoción mariana el compromiso social? Se trata aquí, en realidad, de lo que podría llamarse la "mariología de la liberación" o, más simplemente, la "mariología social"[1]. La problemática de este nuevo tratado mariológico podría condensarse en el icono de la Virgen del Magníficat, "mujer profética y liberadora"[2]. Después del Vaticano II, especialmente a partir de las experiencias pastorales de América Latina, se ha ido esbozando en la Iglesia la imagen de Nuestra

* Clodovis Boff nació en Brasil en 1944. Es presbítero de la Orden de los Siervos de María, doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y profesor en la PUC de Curitiba, en el "Studium Theologicum" y otros institutos, y en la Facultad Pontificia "Marianum" de Roma.

Entre sus libros destacan: *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações,* 1978; *Teoria do Método Teológico,* 1998; *Maria na cultura brasileira: Aparecida, Iemanjá e Nossa Senhora da Libertação*, 1995; *O cotidiano de Maria de Nazaré*, 2003; *Mariologia social: o significado de Maria para a sociedade*, 2006.

Dirección: R. Pedro Eloy de Souza 4, Bairro Alto, 82820-130 Curitiba, PR (Brasil). Correo electrónico: osmcwb@brturbo.com.br

[1] El presente artículo es una síntesis de mi libro *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade*, Vozes, Petrópolis 2006, 728 pp., preparada para la voz "Compromiso social" de la nueva edición del *Diccionario de mariología*, dirigida por S. De Fiores, V. Perrari Schiefer y S. M. Perrella, de próxima aparición en la editorial San Paolo, Cinisello Balsamo (Milán).

[2] Cf. L. Boff, "Maria, mulher profética e libertadora", en *O rosto materno de Deus*, Vozes, Petrópolis 1979, pp. 196-211 (trad. esp.: *El rostro materno de Dios*, San Pablo, Madrid 1979).

Señora de la Liberación[3]. Aun así, por lo que se refiere a la Iglesia en general, sigue habiendo un relativo divorcio entre María y la sociedad.

I. Historia de la relación entre María y el compromiso social

La figura de María ha tenido a lo largo de toda la historia del cristianismo un gran significado social, aunque no siempre unívoco[4]. Veámoslo, primero en el Oriente cristiano y luego en Occidente.

1. Oriente cristiano

Limitémonos aquí a dos regiones: Bizancio y Rusia.

a. Bizancio. La elevación del cristianismo a religión del Imperio llevó naturalmente a transformar a la humilde esposa del carpintero de Nazaret en una reina, representada al modo de ese mundo; como ocurrió, por lo demás, con Cristo, hecho emperador celestial.

En Constantinopla, la Madre de Dios sustituyó, como patrona de la capital, a las antiguas diosas tutelares, Rea y Fortuna. Con dicho título era invocada en los momentos en que la ciudad gemía ante las invasiones, pestes y guerras civiles. Sin duda, la intervención más recordada de la santa *Theotokos* en favor de Bizancio fue cuando en 627 liberó la ciudad del asedio de una tribu mongola, los ávaros.

Signo de la piedad cívico-mariana de Bizancio eran las numerosas iglesias dedicadas a María diseminadas por la ciudad imperial. Entre

[3] Cf. J. Marins, T. M. Trevisan y C. Chanona, *Maria, mulher libertadora: dinamismo mariológico na Comunidade Eclesial de Base*, Paulinas, São Paulo 1979; J. A. Campanha, *Maria na América Latina antes e despois do Concílio Vaticano II: devoção, teologia, magistério episcopal,* Dissertationes ad Lauream 92, Seraphicum, Roma 1999.

[4] Cf. I. Giordani, "Maria nella vita e nella civiltà dei popoli", en R. Spiazi (dir.), *Enciclopedia Mariana "Theotókos",* Bevilacqua & Solari/Massimo, Génova/Milán [2]1958, pp. 194-211; E. Roekelein et al., *Maria in der Welt: Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert*, Chronos, Zúrich 1993, especialmente la parte III: "La presencia de María en el ámbito político", pp. 211-337; A. Nicolas, *La Vierge Marie et le plan divin*, Coll., Nouvelles études philosophiques sur le Christianisme, Vaton, París 1857-1860, 4 vols. (nueva ed.: Poussielgue, París 1975), espec. vol. IV, pp. 404-429.

estas iglesias destacaba la de Blacherna, que custodiaba el sagrado velo de la Virgen *(maphórion)*, conservado como protección de la ciudad. Otro santuario mariano célebre fue el de *Chalcoprateia*, donde se conservaba el cinturón de la santísima Virgen, cuyo simbolismo hacía que se lo venerara como muralla inexpugnable de la ciudad.

Por último, hay que recordar los numerosos iconos marianos de la ciudad, entre los cuales se hizo famoso el de *Hodighítria*, considerado el otro escudo protector de Constantinopla.

b. Rusia. También en la cristiandad rusa, que se entendía como continuación de la bizantina, la presencia de la Madre de Dios impregna tanto la vida del pueblo como la del poder político. Dicha presencia puede percibirse en la historia de los iconos marianos.

Mencionemos, en fin, la célebre Virgen de Vladímir, conocida en Occidente como Nuestra Señora de la Ternura y considerada en las tierras rusas como su reina y soberana. Ya que no sólo había sido la compañera de armas del príncipe conquistador Andréi Bogolubski (s. XII), sino que se le atribuían varias liberaciones, especialmente la liberación de Rusia de manos de los tártaros en 1480, tras 250 años de sometimiento.

2. Occidente cristiano

Se ha dicho con razón que, después de la cruz, la Virgen es el símbolo popular más poderoso y difundido de Occidente (A. M. Greeley). Está presente en todas partes y es invocada de mil maneras: en las imágenes domésticas, en las medallas y escapularios, en los santuarios esparcidos por ciudades y campos, en las representaciones artísticas. Además de esto, "María", con sus variantes, es el nombre femenino más usado en Occidente. Puede afirmarse, sin miedo a error, que la presencia social de María ha dejado en Occidente huellas profundas e indelebles. Desde un punto de vista más directamente social, María ha ejercido un influjo enorme en varios procesos importantes, como exponemos a continuación.

a. El ejercicio de la caridad pública. La vinculación entre María y la caridad viene de la Antigüedad[5]. Ya en el siglo IV había en Jerusalén un asilo para pobres bajo el patrocinio de la Madre de Cristo. En

[5] Cf. G. Besutti, "La presenza della pietà verso la Vergine nell'azione caritativa della chiesa", en *Madonna* 25 (1973) 70-84.

Roma había también varias diaconías (dispensarios al servicio de los pobres) puestas bajo una advocación mariana.

Gregorio Magno expresa sin duda una práctica común cuando, con ocasión de la dedicación de un oratorio mariano en Palermo, manda que se hagan, "en honor de María", varias donaciones a los pobres. En la Edad Media numerosas cofradías de caridad llevaban el nombre de "Nuestra Señora de la Misericordia".

Esta costumbre continúa en la Edad Moderna, añadiéndose el hecho de que, a partir de entonces, surgen numerosas familias religiosas con el carisma de dedicarse al cuidado de los pobres bajo la inspiración de María.

b. La lucha contra los "infieles". María fue el estandarte de la cristiandad en las guerras contra los enemigos de la fe, encarnados ya en los herejes ya en los musulmanes.

Por lo que se refiere a los primeros, se acuñó la invocación *Cunctas haereses interimisti in universo mundo*. Así, en la Guerra de los Treinta Años los ejércitos católicos combatieron a los protestantes portando en las banderas la efigie de la Virgen, con la inscripción *Da mihi virtutem contra hostes tuos*, como hacía tanto el ejército imperial de Austria como el del duque Maximiliano II de Baviera.

Por lo que se refiere a las luchas con los llamados sarracenos, los cruzados invocaban siempre a la Virgen y a ella atribuían sus victorias. Pero el acontecimiento más espectacular que, a los ojos de la cristiandad, mostró el favor de la Virgen fue la victoria de Lepanto contra los turcos en 1571, victoria atribuida luego a la intervención de Nuestra Señora del Rosario. Tras aquel favorable suceso se difundió la advocación de *Auxilium christianorum*.

También en la batalla de Viena, que en 1683 alejó definitivamente la amenaza otomana que pesaba sobre Europa, se libró bajo la inspiración de la Virgen, tanto más cuanto que el jefe de la coalición cristiana era el marianísimo rey polaco Juan III Sobieski.

c. La formación de la nobleza europea. Al comienzo del periodo feudal, la devoción mariana intervino como un elemento importante para la legitimación de las nuevas dinastías europeas, especialmente la dinastía carolingia[6]. Los ambientes de la corte se complacían en representar a la Madre de Jesús como la gran Reina, ya presentando al Mesías niño a los magos ya coronada en el cielo por el Hijo de Dios.

[6] Cf. L. Scheffczyk, *Die Mariengeheimnis in Frömigkeit und Lehre der Karolinerzeit*, Leipzig 1959.

El mismo fenómeno, típicamente medieval, de la caballería cristiana está todo él impregnado de devoción mariana. Los caballeros son investidos en nombre de la santísima Virgen, tomándola por su dama celestial. Las míticas figuras de Roldán y el Cid emprenden sus luchas invocando a "Nuestra Señora", designación que se afirma y difunde precisamente en esta época.

d. Afirmación de las nuevas ciudades. Ciudades medievales importantes, bajo el impulso de la burguesía mercantil emergente, escogieron a María como su patrona, legitimando así su nuevo poder. Al igual que Constantinopla, varias de ellas reivindicaban el título de "ciudades de María", como Siena, Estrasburgo, Milán, Génova, Venecia y Perugia. Podríamos decir, en una fórmula sintética, que para la Edad Media María era el símbolo social de la cristiandad[7].

e. La constitución de los Estados modernos. En la Edad Moderna, la Virgen pasó a representar, de manera más restringida, a la Cristiandad católica, especialmente frente al mundo protestante. Se convierte, además, en patrona de importantes naciones en vías de formación. Varias de ellas harán una consagración pública a la Virgen, ofreciéndole poder, territorio y población, como fue el caso de Baviera (1620), Francia (1638), Austria (1647), Portugal (1648) y Polonia (1656).

El caso polaco es de los más elocuentes, ya que conllevó el exigente voto por parte del rey Juan II Casimiro de conceder la libertad a los siervos de la gleba en nombre de la Virgen de Czestochowa. Aparte de estas consagraciones, las nuevas naciones, en su gran mayoría, escogerán a María, bajo una u otra advocación, como su patrona oficial, título que sigue ostentando hasta hoy.

Aunque en los últimos siglos la imagen pública de la Virgen en buena medida se ha ido privatizando, ha seguido actuando poderosamente en el mundo de la piedad popular. Representa una denuncia contra un sistema centrado en la técnica, el poder y el dinero. Lourdes, en particular, es símbolo crítico frente al racionalismo del siglo XIX, y Fátima, frente al totalitarismo del siglo XX.

[7] Cf. D. Iogna-Prat, E. Palazzo y D. Russo, *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, prólogo de Georges Duby, Beauchesne, París 1996, espec. pp. 101-172; E. Roekelein, C. Opitz y D. R. Bauer (eds.), *Maria: Abbild oder Vorbild?: zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, Diskord, Tubinga 1990; K. Schreiner, *María: Virgen, Madre, Reina*, Herder, Barcelona 1996.

f. La "conquista" de América y la independencia de sus pueblos. Volviéndonos ahora al extremo Occidente, hay que decir que tanto los descubridores como los conquistadores emprendieron sus gestas bajo la insignia de María. La nave capitana de Colón llevaba por nombre "Santa María". Y Cortés mandó representar en su bandera la efigie de la Virgen, a quien atribuyó sus victorias sobre los aztecas.

Los próceres de la independencia de Hispanoamérica, por su parte, se pusieron bajo la protección de la Virgen. Grandes generales como San Martín, Belgrano y O'Higgins le otorgaron el título de "generala" del ejército.

Varios levantamientos de indígenas y negros para liberarse del yugo español se hicieron en nombre de María, como el de los zentales en Chiapas (México) y el de Romaine-la-Prophétesse en Haití, en el siglo XVIII[8]. Todo este proceso histórico consagró la identificación religioso-cultural entre María y América Latina[9].

g. Los casos emblemáticos de Polonia y México. Estos dos países muestran de modo impresionante cómo la devoción mariana conformó su historia y fundó su identidad nacional. En México, la historia atestigua de manera incontestable que su independencia política, así como la revolución campesina a comienzos del siglo XX, se hicieron expresamente bajo la insignia de la *Morenita*.

En Polonia, Nuestra Señora de Czestochowa es clave para la comprensión de su historia y su genio nacional. En la historia reciente, la invocación a la Virgen negra fue importantísima para sustentar el movimiento *Solidarność*, que dio inicio al derrocamiento del "socialismo real" y a la reconquista de las libertades en aquella zona.

3. Balance

Sorprende percibir la extensión y profundidad del impacto social que ha tenido la figura de María en los pueblos cristianos. No obstante, dicha influencia ha sido más vivida que tematizada. En parte por eso, sus efectos han sido ambiguos: la mayoría de las veces ha servido de refuerzo del *statu quo*, a veces de mejora, rara vez como transforma-

[8] Cf. Terry Rey, *Our Lady of class struggle*. The cult of the Virgin Mary in Haiti, African World Press, Trenton/Asmara 1999, pp. 138-148.

[9] Cf. AA.VV., *Nuestra Señora de América*, Col. CELAM 102, Bogotá 1988, 2 t., espec. A. González Dorado, *De María conquistadora a María liberadora: mariología popular latinoamericana*, t. I, pp. 387-520.

ción. Fue solo a mediados del siglo XX, sobre todo después del Vaticano II, cuando María emergió como la mujer liberadora del Magníficat.

II. Biblia

Todos los pasajes bíblico-mariológicos pueden y deben ser leídos con una óptica social. Sin embargo, hay algunos que están más preñados de sentido liberador, como el Magníficat, la mujer vestida de sol y la Anunciación. Veámoslos.

1. El Magníficat

Es sin duda el *locus biblicus maior* de la mariología de la liberación, especialmente en su "núcleo duro", que dice: "Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón. Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada" (Lc 1,51-53).

La tradición patrística, desde Orígenes, dio a este pasaje una interpretación de tipo "espiritual"[10]. Sin embargo, dicho sentido, legítimo e incluso determinante, no puede anular el sentido "carnal" o literal, que es básico. Hoy, este sentido reclama ser recuperado, como han hecho en efecto tanto la teología de la liberación como el propio Magisterio y, antes aún, la exégesis[11].

Verdaderamente, en su cántico mesiánico, María de Nazaret se muestra, ante todo, como una mujer con los ojos abiertos, consciente de las contradicciones de este mundo, donde hay efectivamente poderosos y oprimidos (en el plano político) y ricos y pobres (en el plano económico).

Se presenta asimismo como una mujer profética, poseedora de una visión dinámica de la historia, ya que declara que Dios, por medio de

[10] Cf. A. Gilla, "Reletture patristiche", en *Theotokos* (1997) 423-461; A. Grillmeier, "Maria Prophetin: eine Studie zu einer messianisch-patristischen Mariologie", en *Mit ihm und in ihm*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1975, pp. 198-216.

[11] En relación con el Magníficat, cf. uno de los estudios bíblicos más completos: A. Valentini, *Il magnificat: genere letterario, struttura, esegesi*, EDB, Bolonia 1987; y una de las mejores síntesis: G. Hamel, "Justicia en la visión del "Magníficat"", en R. Latourelle y R. Fisichella, *Diccionario de teología fundamental*, San Pablo, Madrid 1992, pp. 812-815.

su Mesías, revolucionará esta situación de pecado, poniéndose del lado de los pequeños y los pobres, y liberándolos de todas sus opresiones, desde las materiales hasta las espirituales.

2. La mujer vestida de sol

La "mujer" de Ap 12 remite directamente a la Iglesia, pero la madre de Jesús no está excluida; antes bien, claramente evocada. Tenemos, en efecto, en ella la imagen de una Iglesia, representada por María, que sufre las persecuciones de los poderosos de este mundo, pero que no puede ser vencida porque porta en su seno al Mesías victorioso.

La *Ecclesia militans* levanta así continuamente los ojos a la Virgen, elevada a la gloria, la cual "en la tierra precede con su luz al peregrinante Pueblo de Dios como signo de esperanza cierta y de consuelo" (LG 68).

3. La Anunciación

Se sitúa aquí la cuestión de la libertad personal como base para la liberación social auténtica. En la Anunciación surge, en efecto, una figura de María con enorme significado socio-antropológico. Es el paradigma de una mujer plenamente libre (delante de Dios) porque ha sido plenamente liberada (en su corazón) y por eso es plenamente liberadora (en el ámbito de la historia).

III. Magisterio

A lo largo de toda su historia, el Magisterio, por la naturaleza pública de su oficio, ha desarrollado una relación con la Virgen marcadamente social. Además, la grandeza de ambos se reforzaba mutuamente. También en este punto el Vaticano II ha marcado una importante inflexión.

Antes del concilio, el Magisterio pontificio vivía y proponía una relación con María basada predominantemente en la oración: se pedía la intercesión de la Madre de Dios para vencer a los males del tiempo. Después la relación ha sido preferentemente de imitación: se mira a María como imagen inspiradora del compromiso social. Podemos calificar a la primera forma de relación de "modo devoto", y a la segunda, de "modo ético".

El concilio abrió, en efecto, a la mariología nuevos horizontes. Aunque el compromiso social no había aparecido en el capítulo VIII de la *Lumen gentium*, el énfasis en la ejemplaridad de María posibilitó enseguida, por parte del Magisterio, un fecundo desarrollo de la mariología social, como puede verificarse en los siguientes puntos:

a. El tema del Magníficat. Después del concilio, en la exhortación apostólica *Marialis cultus* (1974), n. 37, Pablo VI, apelando al núcleo duro del Magníficat, declara de modo osado y enérgico: "... María de Nazaret, aún habiéndose abandonado a la voluntad del Señor, fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante, antes bien fue mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidas y derriba sus tronos a los poderosos del mundo (cf. Lc 1,51-53)".

Este texto inaugural puede calificarse de *textus maior* del Magisterio en el ámbito de la mariología social. Desde entonces, cuando el Magisterio pontificio desea vincular entre sí a María y el compromiso social, remite normalmente al Magníficat, a veces citando también literalmente *Marialis cultus*, 37. Puede verse, por ejemplo, en *Libertatis conscientiae* (nn. 48, 97, 98 y 100), *Redemptoris Mater* (n. 47) y *Sollicitudo rei socialis* (n. 49).

b. Otros temas. Existen, no obstante, otros temas bíblicos a los que recurre el Magisterio pontificio para relacionar entre sí a la Madre de Dios y la sociedad. Así, por ejemplo, el tema de la "solicitud" de María de Nazaret hacia las necesidades humanas, tal como aparece en particular en la visitación y en Caná; el tema de su condición social de "pobreza", asumida con humildad y confianza en Dios[12]; y también el tema de María "mujer fuerte y luchadora". Este tema, ligado a la imagen bíblica de la lucha entre la mujer y la serpiente, proporcionó a Juan Pablo II inspiración para esbozar una "mariología agonística", cuyos rasgos pueden encontrarse en la *Redemptoris Mater* (nn. 11, 16, 47 y 52) y también en la conclusión de la *Evangelium vitae* (nn. 102-105).

Todos estos motivos mariológicos, conjugados con el ya clásico de María liberadora del Magníficat, tuvieron una feliz concreción pastoral en las propuestas presentadas por el Comité central para el año mariano 1987-1988 en sus "Cartas circulares"[13].

[12] D. Fernández, "María pobre: realidad sociológica y concepto religioso de la pobreza de María", en *Ephemerides Mariologicae* 40 (1990) 63-76.

[13] Comité Central, *L'anno mariano: lettere circolari*, Messaggero, Padua 1988, pp. 39-51: "María y la promoción humana".

c. María en Puebla. Los episcopados regionales aprovecharon los estímulos de Roma para abrirse a la dimensión social de la devoción mariana o profundizar en ella, como ocurrió en América Latina y el Caribe en el Documento de Puebla, nn. 282-303 (además de una veintena de pasajes dispersos por el documento). En él se declara que el Magníficat es el "espejo del alma de María" y la "culminación" de la espiritualidad de los *anawin* y del profetismo de Israel (n. 297). Para los obispos latinoamericanos, María es, en definitiva, "la figura concreta y culminante de toda liberación" (n. 333).

La Conferencia de Puebla, además, subrayando el papel "libre", "activo" y "creativo" de María en la historia de la salvación, le da el título de "gran protagonista de la historia" (n. 293). Poniendo de relieve, en fin, la imagen de la Virgen como "mujer de la encarnación", dice que "sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista" (n. 301; cf. n. 303). Y aludiendo al tema del feminismo, los obispos afirman que la Virgen de Nazaret "muestra la forma específica del ser mujer, con esa vocación de ser alma, entrega que espiritualice la carne y encarne el espíritu".

d. La mariología social de Juan Pablo II. Uniendo una sólida piedad mariana y una intrépida valentía socio-profética, este papa ha sido, de entre todos, el que más ha contribuido a estrechar los lazos entre María y la sociedad. Esto se ve tanto en los documentos mayores de los que es autor (por ejemplo, los arriba citados) como en diversas homilías suyas, especialmente las pronunciadas en santuarios marianos. Para él, la piedad popular mariana proporciona un excelente punto de partida para promover, primero, en el pueblo la adhesión de fe en Cristo y, después, el compromiso social en nombre de la santísima Virgen.

Junto al "modo ético", por el cual presenta a María como ejemplo de compromiso, Juan Pablo II no desprecia en modo alguno el "modo devoto". Antes bien, ora y hace que se ore para que la intercesión de María ante Dios incida también en el curso del mundo. Es lo que explica tanto las diversas "consagraciones" que hizo del mundo a la Madre de Dios como ese rasgo suyo original de dirigirse directamente a María, al término de sus alocuciones, para exponerle los problemas del mundo y suplicar su intercesión.

IV. Dogmas marianos: su potencial sociopolítico

¿Tendrían también los dogmas marianos una dimensión social? ¿Cómo no? Indicaremos brevemente, por un lado, el contexto

social, a veces conflictivo, en el que se declararon los dogmas marianos y, por otro, el contenido social del que están potencialmente cargados.

1. Maternidad divina

El conocido *tumultus* que rodeó al conflicto de Éfeso muestra hasta qué punto este dogma provocó movimientos sociales, e incluso políticos. Por lo que respecta a su contenido doctrinal, basta decir que, declarando el dogma de la *Theotokos*, dicho concilio estableció el fundamento último de todo el sentido que María vendría a tener más tarde, incluso en el campo social. Si el pueblo de Dios actúa luego en nombre de la santísima Virgen, es, en el fondo, porque cree que es la *Magna Mater Dei*.

Ya en el plano de la ejemplaridad, la maternidad de María es capaz de inspirar una fe que, huyendo de todo espiritualismo, "encarne" la palabra en la historia y dé lugar a una acción social que "engendre vida".

2. Virginidad perpetua

El contexto de este dogma, siendo como es de tipo marcadamente cultural, tiene una dimensión más amplia que la meramente sociopolítica. El significado que puede tener este dogma, especialmente dentro de nuestra cultura sexista, es extremadamente pertinente y, además, rico.

Vale como símbolo de una pluralidad de valores, como la autonomía psicológica y espiritual de la persona, la afirmación de la libertad humana frente a la servidumbre de la carne, la relativización del sexo con vistas a un amor trans-genital y a una fecundidad meta-biológica, el testimonio del *Spiritus creator* que puede sacar vida de la impotencia humana, la incorruptibilidad ética en la política y, en fin, la llamada de la ecología en el sentido de cuidar de la integridad de la naturaleza, evitando toda forma de violación[14]. De todos estos significados, la Virgen por excelencia es el símbolo más concreto.

[14] Esta última sugerencia es de Juan Pablo II, en AAS 85 (1993) 670.

3. Inmaculada concepción

Si hablar del contexto remoto, marcado por polémicas, a veces violentas, entre los dominicos, opositores del dogma, y los franciscanos, defensores suyos, quedémonos en el contexto próximo: el conflicto que enfrentó al racionalismo moderno y la Iglesia católica. El racionalismo no podía admitir un dogma que, hablando con realismo del pecado y de la necesidad de la gracia, ponía tan claramente en cuestión la autosuficiencia y la *hybris* del hombre.

En cuanto a las aplicaciones sociales del dogma de la Inmaculada, baste mencionar el hecho de que sirvió de inspiración para la independencia política de Uruguay, como proclamaban en su himno los patriotas de este país: "Porque nunca fuiste sierva del pecado / (...) por eso te hicimos, Virgen del Pintado, / el signo inviolado de la libertad".

4. Asunción al cielo en cuerpo y alma

El contexto social de este dogma fue el periodo posbélico, que vio la vida humana violentada en proporciones y formas inauditas. Fue el propio papa que proclamó el dogma, Pío XII, quien extrajo de él su gran lección social: la valoración de la vida, y en especial del cuerpo humano, llamado a un destino celestial.

Prolongando esta inspiración en nuestra época de nihilismo y envilecimiento del cuerpo femenino, se puede decir que la Inmaculada es igualmente icono del sentido último de la vida, que es la vida perenne e integral, incluyendo plenamente la corporalidad humana.

V. Piedad popular mariana y compromiso social

La piedad mariana es un campo riquísimo en el que verificar la vinculación entre María y el compromiso social. Dejada a sí misma, la piedad popular es fuerza de resistencia, cuando no objeto de manipulación política. Pero cuando se evangeliza puede convertirse en fuente de transformación, no solo individual sino también social. Analicemos este campo, primero a un nivel más general y, luego, tal como se manifiesta en el fenómeno de las apariciones.

1. Potencial sociopolítico de la piedad mariana en general

Este potencial consiste en los siguientes puntos:

a. La piedad mariana tiene una capacidad singular para congregar multitudes[15].

b. Es una piedad que todavía tiene fe en la concreción de la vida.

c. La figura de María aleja la tentación de la violencia, privilegiando el uso de medios pacíficos, favoreciendo procesos de entendimiento mutuo.

d. La figura de María del Magníficat tiene una particular capacidad para movilizar a las mujeres del pueblo, para su entrada cualificada en la lucha social.

2. Significado sociopolítico de las apariciones marianas

Entre los fenómenos de piedad popular mariana que conllevan una dimensión social destacan las apariciones. No son políticamente inocuas, como parecen, ni alienantes, como piensan algunos. Hablemos de las apariciones marianas en general y, luego, de la de Fátima en particular.

a. *Apariciones marianas en general*. Las apariciones tienen consecuencias enormes en el ámbito social. Hay, en primer lugar, una consecuencia a nivel del poder, el cual interviene para poner orden en el "hecho social" que estas constituyen, ya reprimiendo ya manipulando.

Hay, en segundo lugar, consecuencias de carácter económico. Las apariciones, en efecto, propician un abundante ofrecimiento de donativos, que reclaman vigilante administración. La afluencia de multitudes de peregrinos, por otra parte, exige la organización de diversos servicios, como viajes, hospedaje, obras sociales, etcétera.

Las apariciones, en fin, repercuten en la sociedad en el ámbito de la opinión pública. Provocan la reacción de los diversos sectores sociales, como los medios de comunicación, los intelectuales, los jueces, los políticos, por no hablar de las diferentes instancias de la Iglesia: pastores, teólogos y fieles en general.

Aparte de esta repercusión en las masas, las apariciones muestran su potencial liberador por dirigirse particularmente a los pobres. Pobres son en general los videntes, y pobres son, en su mayoría, los beneficiarios. En los santuarios que se erigen a partir de las aparicio-

[15] Cf. J. Alliende Lugo, *María en la Iglesia popular y misionera*, Salesiana, Santiago 1971.

nes de la Virgen surge siempre una vasta y eficaz red de obras sociales, especialmente de cura de enfermos, además de las más diversas curaciones morales que en ellos se producen y cuyo efecto moral no es en modo alguno despreciable.

Por último, el espacio de los santuarios marianos permite el surgimiento de una potente evangelización liberadora, de efectos sociales concretos. Ejemplo de ello es el "grito de los excluidos" que hace varios años resonó en todo Brasil desde la basílica de Nuestra Señora de Aparecida.

b. *Fátima en particular*. Es, sin ninguna duda, la más política de todas las apariciones. Incidió en procesos históricos de la más alta significación, como el nacionalcatolicismo de Salazar, el nazismo y, de manera especial, el comunismo.

Aunque se usara, de modo abusivo, durante la "guerra fría" como arma ideológica anticomunista, Fátima contribuyó ciertamente, y mucho, en la liberación política acontecida en el Este de Europa a finales de los años 80. Se puede ver en ello la realización de la profecía de Fátima: "Rusia se convertirá".

VI. Perspectivas pastorales

Hemos usado varias veces la palabra *potencial* para hablar de la dimensión liberadora de la piedad mariana. Para que ese potencial se actualice cada vez más es indispensable la intervención pastoral de la Iglesia. Sin pastoral liberadora, no hay piedad mariana liberadora. Pero sin mariología socio-liberadora, tampoco hay pastoral mariana realmente liberadora.

(Traducido del portugués por Juan Padilla Moreno)

Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi *

"MÁS HONORABLE QUE LOS QUERUBINES ..." El "rostro" ortodoxo de María

I. El rostro ortodoxo de María

La reflexión teológica sobre la importancia de María en la Iglesia cristiana se circunscribe a una elaboración de los textos de Mt 1 y Lc 1-2 sobre el nacimiento de Jesús de una mujer, María, que llegó a llamarse *Theotokos* y "siempre Virgen" en el dogma eclesial. Como Han Kuk Yom subrayó: "este desarrollo de la piedad mariana comenzó en la Iglesia primitiva y ha sido elaborado durante siglos"[1].

* ELENI KASSELOURI-HATZIVASSILIADI (que nació en 1968) es una teóloga greco-ortodoxa. Es doctora en Medicina y en Filosofía y Letras, especialista en Hermenéutica del Nuevo Testamento, por la Facultad de Teología de la Universidad Aristóteles de Tesalónica (Grecia). Desde diciembre de 2007, trabaja en la Volos Academy for Theological Studies de la Santa Metrópolis de Dimitrias y Almyrou. Colabora con los departamentos de psicología y pedagogía de la Universidad Aristóteles de Tesalónica, impartiendo un curso de doctorado sobre "pedagogía de la igualdad de género". Fue vicepresidenta de la European Society of Women in Theological Research (1999-2001) y miembro del comité de dirección del programa del Consejo Mundial de Iglesias "Voces y visiones de las mujeres: ser la Iglesia" (2002-2006). También fue miembro del equipo editorial del boletín electrónico *lectio difficilior,* www.lectio.unibe.ch (2002-2006).

Ha publicado dos obras en griego y numerosos artículos en griego, inglés y alemán. Es una de las tres coeditoras de la obra *Voces y visiones de la Iglesia. Reflexiones de las mujeres ortodoxas,* CMI 2006.

Dirección: N. Manou 20 A, 546 43 Thessaloniki (Grecia). Correo electrónico: fivos@phed.auth.gr

[1] Han Kuk Yom, "Mariology", en Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, 1996, pp. 170-171. Véase también

La mariología comenzó como explicación del término *Theotokos* –la que dio a luz a Dios– en los grandes debates cristológicos de los siglos IV y V. Desde el comienzo, la mariología se entendió como parte integral de la cristología y de la experiencia cristiana de Dios y la humanidad. El término *Theotokos*, que no es bíblico, sino litúrgico, fue considerado por la Iglesia primitiva como una expresión adecuada del misterio de la encarnación. No sólo se ha comprendido en relación con la cristología, sino que también se ha extendido a la eclesiología, la pneumatología, la soteriología y la antropología. Algunos teólogos ortodoxos han dicho que la mariología debe comenzar con un capítulo dedicado a la pneumatología: "la relación entre el Espíritu Santo y María es a la vez única y arquetípica ..."[2]. Otros han advertido del peligro que se suscita al reducir la mariología a un subcapítulo de la cristología y la eclesiología. G. Florovsky comenta que "debe haber un capítulo dedicado a la mariología en el tratado sobre la Iglesia. Pero la doctrina sobre la Iglesia no es en sí misma sino una 'cristología expandida', la doctrina del Cristo total, totus Christus, caput et corpus"[3].

Para los cristianos ortodoxos, la devoción a María no es mera cuestión de devoción popular. Es, al mismo tiempo, una expresión de la doctrina central de la Iglesia ortodoxa: la doctrina de la encarnación de Cristo[4]. Dios se hizo "carne" para salvar a quienes son carne y santificar el universo material. La respuesta afirmativa de María al arcángel Gabriel juega un papel importante en el designio divino de la salvación. Debería subrayarse aquí que María cumple el papel de una compañera, pues la Iglesia ortodoxa no acepta la teoría de que María fuera co-redentora. Se convirtió en el modelo para los seres humanos en relación con Dios y en el modelo del sacerdocio real al estar llena del Espíritu Santo. Cuando el ángel Gabriel la llamó "altamente favo-

Cristina Grenholm, "Mary among stereotypes and dogmas. A feminist critique and reinterpretation of the patriarchal cornerstone of motherhood", *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 15 (2007) 15-35.

[2] Alexander Schmemann, "Our Lady and the Holy Spirit", *Marian Studies* 23 (1972) 70-71.

[3] George Florovsky, "The ever-Virgin Mother of God", en *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Co., Belmont 1976, p. 173. Véase también Julia Corduneanu, "Quest for a personal ecclesiology", en Christina Breaban, Sophie Deicha, Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi (eds.), *Women's Voices and Visions of the Church. Reflections of Orthodox Women,* CMI, 2006, pp. 30-42.

[4] Véase, por ej., J. Kalogirou, "Maria", *ΘΗΕ* 8 (1966) 649-685 (en griego); Chrysostomos Stamoulis, *Theotokos and Orthodox Dogma,* Palimpsiston, Tesalónica 1996 (en griego).

recida", el término griego usado es *kecharitomene*, que significa "llena de gracia", "llena de carismas". Aunque estaba llena de gracia y fue ungida con el poder del Espíritu Santo, María mantuvo su feminidad. Según los Padres de la Iglesia, María es la segunda Eva, cuya obediencia libera a la humanidad de las consecuencias de la desobediencia de la primera Eva. La tipología Eva-María es fundamental, porque Eva representa la "vieja" humanidad, mientras que María representa la transfiguración, a través del nacimiento del Espíritu Santo, de la vieja en la nueva humanidad en la persona del nuevo Adán, el humanado Hijo y Logos de Dios[5]. Por esta razón, en la festividad de la Natividad de María, los ortodoxos cantan "Madre de la vida, que es la renovación de la creación de Adán y el recuerdo de Eva, la fuente de la incorrupción, la liberación de la corrupción, mediante quien nosotros hemos sido deificados y librados de la muerte, vida nacida de la estirpe de David, vida que dispersa la oscuridad"[6].

La obediencia de María es un ejemplo de sinergia y cooperación con Dios. El concepto de sinergia es fundamental en la concepción ortodoxa de la salvación, porque es también una manifestación de las dos naturalezas de Cristo, la humana y la divina.

El año litúrgico ortodoxo está densamente lleno de imágenes sobre la naturaleza de la Iglesia. La mayoría de estas imágenes aparecen en las festividades de María y se centran en el paralelismo implícito entre ella y el tabernáculo del éxodo. Este paralelismo se hace explícito en el *Protoevangelio de Santiago*, un apócrifo del siglo II, que cuenta el episodio en el que Joaquín y Ana llevan a su hija de trece años al Templo de Jerusalén. Este relato ganó fuerza y se convirtió en el tema de la fiesta de la Entrada de la *Theotokos.* Esta costumbre era común entre las familias judías de la época y se entendía como un rito de consagración espiritual a Dios. El nombre de la niña era María o Miriam (LXX o TM). Ella es la "auténtica hija de Sión" en el sentido de que es la parte más santa de Israel donde Dios viene a morar. Según el Antiguo Testamento, los que entraban en el santo de los santos, entraban en el cielo y se hacían divinos. Esto explica por qué los himnos que describen la entrada de la joven María en el santo de los santos la presentan como la "pre-destinada" desde siempre para ser el trono de Dios. También está allí el mensajero de Dios. El arcán-

[5] Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, "Die Eva-Maria-Typologie und die Frauen in der Orthodoxen Kirche -Erwaegungen zu Rhodos", *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 2 (1998) 225-244.

[6] Georgios Filias, *The Feasts of Theotokos in the worship of the Church*, Gregory Publications, Atenas 2004, p. 37 (en griego).

gel Gabriel es enviado para alimentar a la joven María. Según los himnos sobre la entrada de la *Theotokos*, el Templo se llenó de la gloria de Dios: "el templo más puro del Salvador; la hermosa estancia y virgen, el sagrado tesoro de la gloria de Dios, se presenta hoy en la casa del Señor. Ella trae consigo la gracia del espíritu, que alaban los ángeles de Dios. ¡Verdaderamente esta mujer está en el cielo!"[7].

Según otras tradiciones apócrifas, María dio a luz a Jesús sin dolor. Un buen ejemplo se encuentra en las *Odas de Salomón,* una colección de cuarenta y dos himnos que, al parecer, data del siglo II[8]. En una oda, el Espíritu Santo se compara con una paloma que envuelve al creyente con sus alas como en el seno de una madre. En la oda 19, se usan imágenes femeninas no sólo para el Espíritu Santo, sino también, y de forma más abundante, para Dios Padre. Lo que es verdaderamente llamativo en esta oda, y que está intensamente conectado con nuestro tema, es que, aparte del Espíritu Santo, se muestra a dos personas con las mismas imágenes paradójicas de género. A Dios Padre se le presenta con pechos y amamantando y se describe a la Virgen dando a luz "como un varón". Esta imagen, según Valerie Karras, no es "simplemente emocional o espiritual, sino que también es profundamente teológica y dogmática"[9]. Es dogmática porque Dios Padres es la fuente de la persona y de toda la naturaleza divina del Hijo, como la *Theotokos* es la fuente de toda la naturaleza humana de Cristo. Por esta razón, la paternidad de Dios no se compara con la paternidad humana, sino con la maternidad sobrenatural de la Virgen María. Al concebir sin un varón y al ser la única fuente de la naturaleza humana de Cristo, María se convierte en el modelo humano más cercano a Dios Padre[10].

María desarrolla en su vida las funciones de profeta, rey y sacerdote. El profeta es el que reconoce la voluntad de Dios y la testifica

[7] *The Festal Menaion*, trad. del griego al inglés por la Madre María y Kallistos Ware, Faber & Faber, Londres 1969, p. 166. Véase también John Karavidopoulos, "The information of the Apocrypha for Panagia", en íd., *Biblical Studies II,* Pournaras Publications, Tesalónica 2004, pp. 260-281 (en griego).

[8] Susan Ashbrook Harvey, "Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon and Early Syrian Tradition", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 116.

[9] "The Mystery of the Trinity Revealed and Experienced. Language, Metaphor and Personhood", *St. Nina Quarterly* 3 (1998) 13-14.

[10] "En Dios Padre y en la Virgen Madre, cada cual trayendo solos a la prole, hay una totalidad, pureza e integridad de paternidad...", en Verna Harrison, "The Fatherhood of God", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 203.

en su vida con sus palabras y acciones. En la anunciación, María acepta ser la madre del Mesías en nombre de su pueblo y comunica la revelación de la encarnación. A partir de la encarnación, la Madre de Dios, llena con la gracia del Espíritu Santo, cree de verdad que su Hijo es el Mesías (Lc 1,45), pero no alcanza a entender inmediatamente las consecuencias de este acto de fe. En su alegría *(chaire)* canta un cántico lleno de resonancias bíblicas, el Magníficat: María percibe su destino según el espíritu del Antiguo Testamento y, en su conjunto, las palabras del Magníficat se inspiran en el cántico de Ana por el nacimiento de Samuel (1 Sm 2,1-10). En ambos casos se celebra el mismo acontecimiento: el nacimiento de un niño que ha sido elegido para participar en el plan de salvación (y Ana, curada de su esterilidad por Yahvé, que trae al mundo a un niño consagrado a Dios, prefigura a María, que trae a Dios Salvador al mundo). Los temas teológicos son también los mismos: Yahvé humilla a los ricos y orgullosos y enaltece a los pobres y humildes. María se ve claramente aquí como una descendiente de los pobres de Yahvé, los *anawin* (un sustantivo que aparece frecuentemente en los salmos), aquellos a quienes se les anuncia la Buena Nueva del Mesías, al haber observado Dios la pobreza de su sierva. Las varias referencias que se hacen a los salmos ilustran de igual modo los mismos temas. Los paralelismos son obvios, pues cada una de estas mujeres, aunque en circunstancias diferentes, celebraba el don del hijo otorgado por Dios[11].

Jesús hablará a su madre en varias ocasiones de un modo un tanto brusco, recordando el estilo de los profetas del Antiguo Testamento: a) cuando tenía 12 años, invoca su filiación divina (Lc 2,49), b) en Caná, cuando María interviene a favor de los invitados, Jesús le recuerda su "hora de la cruz" cuando será únicamente posible la intercesión, c) aunque María es su madre, Jesús le asigna el mismo objetivo que a los que le escuchan entre la muchedumbre, a saber, seguir su enseñanza, d) "más dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la observan" (Lc 11,28), e) "todo el que cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano y hermana y madre" (Mc 3,35), f) al pie de la cruz, al aceptar su maternidad espiritual con relación a Juan (Jn 19,26), María acepta su maternidad con respecto a toda la humanidad. Y, por ejemplo, en su dormición, su propia resurrección la convertirá en un testigo privilegiado de la resurrección de su Hijo.

Entre las historias que sobre María se nos cuentan en los evangelios, la de María con el discípulo amado de pie y llorando la muerte

[11] Ruth A. Tucker y Walter Liefeld, *Daughters of the Church*, Grand Rapids, Michigan 1987, pp. 19-24.

de Jesús en el Gólgota (Jn 19,26-27) tiene una gran importancia en la tradición y la eclesiología ortodoxas. Algunos consideran que la "donación" que Jesús hace de María a Juan es solamente un modo de garantizar su protección. La estructura de la oración que se usa en este pasaje indica que María es dada realmente a la comunidad de la iglesia que en breve se formará. María acepta su maternidad con respecto a toda la humanidad. La frase en griego *eis ta idia* es la misma que se usó en Jn 1,11. Juan no se llevó simplemente a María a su casa, sino a la suyo, es decir, a la comunidad de la Nueva Alianza. Según Deborah Belonick: "Después de imponer esta acción, Jesús entregó su espíritu. Fue atravesado en el costado con una lanza y brotó sangre y agua. Son signos de la Nueva Alianza, el bautismo y la eucaristía, los sacramentos que nutrirían a la Iglesia niña"[12].

María es la santa "perfecta" para la Iglesia. Aunque ha heredado todas las consecuencias del pecado original (la muerte y la posibilidad de pecar), nunca ha cometido pecado personal alguno y toda su vida terrenal la dedicó a lograr una comprensión más profunda de su Hijo y su misión salvífica. En varias ocasiones, tanto la Escritura como la Tradición se refieren a María como "Reina". Ella es la madre del rey: "el niño *(to paidíon)* gobernará la casa de Jacob para siempre y su reino no tendrá fin" (Lc 1,33). Según el Apocalipsis, la mujer coronada de estrellas (María o la Iglesia, según la Tradición) es presentada como la madre del niño con cetro de hierro que reinará sobre todas las naciones (Ap 12,5). Los Padres de la Iglesia hablan de María como Reina y Soberana *(Déspoina, Kyría)*, siendo su realeza consecuencia de su maternidad divina: "¿Con qué título te invocaremos, oh Soberana?… ¿A ti por quien ha llegado a ser verdaderamente bendita esta creación? Aquel a quien la creación no contuvo antes, ahora, gracias a ti, es contenido por ella"[13]. María es la Reina y también la Esposa del Rey: se prefigura en el Sal 45, que es un cántico nupcial para el rey de Israel. Y, en efecto, varios versículos de este salmo se usan durante las festividades de la Virgen, como, por ejemplo, en la Natividad: "Escucha, hija, mira, inclina tu oído; olvida tu pueblo y la casa de tu padre" (Sal 45,10).

Aunque María es venerada a lo largo de todo el ciclo litúrgico, su presencia es más notable en la liturgia divina, donde el sacramento de

[12] "Love and transformation. Women who met Jesus", en Kyriaki Karydoyanes FitzGerald (ed.), *Orthodox Women Speak. Discerning the Signs of the Times*, WCC Publications/Holy Cross Orthodox Press, Ginebra/Brookline 1999, pp. 56-68.

[13] Cf. S. Juan Damasceno, "Primera Homilía sobre la Dormición", *Sources Chrétiennes* 80, p. 85 n. 3.

la eucaristía se contempla como una extensión de la encarnación. Las primeras palabras después de la consagración de las especies sagradas (el pan y el vino) se dedican "excepcionalmente" a la Theotokos. A ellas le sigue el recordatorio que hace el diácono de que es toda la comunidad unida la que ofrece "el culto razonable" en nombre y a favor del universo e intercede por "todos los hombres y mujeres".

II. La mariología ortodoxa en diálogo

Desde finales de los años setenta, la obra de las teólogas feministas ha producido una gran transformación en la mariología. Esta transformación no ha influido en la mariología ortodoxa, pero ha impulsado y apoyado las discusiones teológicas sobre el papel de las mujeres en las comunidades cristianas modernas y su aceptación en el sacerdocio ministerial. La persistencia de estas cuestiones, y sus implicaciones para las relaciones ecuménicas, condujo a la convocatoria de una consulta teológica interortodoxa que se celebró en la isla de Rodas (Grecia) desde el 30 de octubre al 7 de noviembre de 1988. En las conclusiones 12 y 13 del documento final se subrayaba que: "en la tradición patrística se presenta la relación tipológica entre la maternidad de la Theotokos y la maternidad de la Iglesia… que da el fundamento –a través del ejemplo de la Theotokos– al contenido general de la conciencia de la Iglesia sobre la imposibilidad de ordenar a las mujeres en el sacerdocio sacramental cristocéntrico"[14].

Sin embargo, hay cada vez más teólogos ortodoxos que actualmente sostienen que deberían reinterpretarse y reevaluarse algunos elementos e ideas de la Tradición, centrales y fundamentales, sobre todo los que han sido influidos por la realidad histórica y cultural[15].

[14] Véase Gennadios Limouris (ed.), *The place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women,* Tertios Publications, Katerini 1992, p. 25.

[15] Ioannis Petrou, "Die Frauenfrage und die kirchliche Tradition", *Internationale Kirchliche Zeitschift* 2 (1998) 244-259. El obispo Kallistos de Diokleia, en la nueva edición de *Women and the Priesthood* (ed. Thomas Hopko, St. Vladimir's Seminary Press, 1999, pp. 5-54), ha cambiado sus puntos de vista sobre la cuestión. Se ha desplazado en la dirección de una mayor indecisión sobre la posible ordenación de mujeres como sacerdotes y obispos en la Iglesia ortodoxa. También demuestra una menor convicción sobre la autoridad de la práctica ortodoxa tradicional sobre este asunto y cuestiona sus propios, y firmes, argumentos contra la ordenación de las mujeres como obispos y presbíteros a partir de la visión del presbítero/obispo como un "icono" sacramental de Cristo en la Iglesia.

Según el teólogo greco-ortodoxo Nikolaos Matsoukas: "el argumento de que la Virgen María no tuvo un rol hierático no es suficiente (en cuanto argumento contra la ordenación de mujeres, EK). Por una parte, según la tradición patrística, en la jerarquía carismática la Madre de Dios es colocada justo después de la Santísima Trinidad; por otra parte, no hay una mención expresa que la excluya del sacerdocio. Con otras palabras, me gustaría decir que ambos argumentos son insuficientes por dos razones. La primera es que toda verdad dogmática debe ser precisa, y la segunda es que los argumentos *ex silentio* o *ex absentia* son histórica y filológicamente insuficientes"[16].

Las teólogas feministas han criticado también el dualismo representado por María, la virgen sin pecado, en contraste con Eva, la pecadora, y sostienen que se trata de un falso estereotipo de las mujeres, sean santas o pecadoras. Al mismo tiempo, algunas han indagado en los aspectos positivos de la mariología y los han trabajado para transformar las doctrinas tradicionales. Por ejemplo, la virginidad de María se ve como un símbolo de la autonomía: al no depender de un hombre, puede llevar a cabo la acción liberadora de Dios directamente mediante su propia vida. La obediencia y servidumbre de María se reinterpretan enfatizando su respuesta activa de fe a la llamada de Dios. Ya no se comprende como un modelo de opresión de las mujeres, sino como modelo de su liberación[17].

Desde mi perspectiva de teóloga ortodoxa, este último enfoque sobre el papel de María resulta aceptable en muchos aspectos. María es la sierva de Dios, pero no como manifestación de su humildad, sino como expresión del ethos bíblico. Ser siervo en la Biblia significa que uno es llamado por Dios para llevar a cabo una misión salvífica, no en sentido individualista, sino comunitario. En el Nuevo Testamento se amplía este sentido, pues todos participamos de la vocación de ser siervos y todos debemos soportar el sufrimiento para conseguir la gloria (Ap 7,3-14).

Las feministas del tercer mundo ven a María como la representante del pueblo oprimido. María representa la opción preferencial de Dios por los pobres. Sus palabras proféticas se comprenden como la base para una espiritualidad de la revolución, una llamada a la liberación de las mujeres y de todas las víctimas de la pobreza y la injusticia. La lucha, el dolor, las penas y las persecuciones forman parte integral de

[16] "Women's Priesthood as a theological and ecumenical problem", en Tamara Grdzelidze (ed.), *One, Holy, Catholic and Apostolic,* WCC Publications, Ginebra, pp. 218-223.

[17] Han Kuk Yom, "Mariology", p. 170.

la aventura histórica de los cristianos, y por esta razón la Virgen María es el refugio, la esperanza, el consuelo y la intermediaria, el puente entre lo humano y lo divino, la escalera y la guía *(Odigitria)* que señala a Cristo con su mano. En la iconografía ortodoxa, ella sostiene al niño Jesús en sus brazos y con su mano indica al creyente que le siga, a él que es "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6)[18].

Las feministas asiáticas piensan también que el nacimiento virginal es un símbolo del juicio de Dios contra el orden patriarcal, puesto que ningún hombre participó en él. Positivamente, es un signo del nacimiento de un orden nuevo mediante el sufrimiento y la lucha. El hecho de que María diera a luz a Jesús significa que ella participó en la revolución mesiánica; por tanto, María ya no es un ídolo ni un objeto para ser venerado en un pedestal que no tiene nada que ver con la realidad de las mujeres, sino todo lo contrario; ella se identifica con las mujeres de hoy que sufren al ver cómo se masacra a sus hijos y que se las encarcelan como prisioneras políticas por sus acciones en nombre de la justicia y el amor. En la tradición ortodoxa, María no sólo se convierte en la mediadora de la salvación, en cuanto que intercede ante su hijo, sino que también actúa como la madre, la madre *en* la Iglesia y no la madre *de* la Iglesia. Ella ruega e intercede por los hijos de Dios. No carece de importancia el hecho de que entre los incontables nombres litúrgicos de María aparezcan también aquellos que expresan el curso de la plenitud y la salvación del ser humano. María es "la puerta del cielo", "la puerta de la salvación", "una escalera que lleva al cielo", "un puente que lleva a la gente de la tierra al cielo". Mediante el "elemento femenino maternal" que ella representa, el creyente siente una intensa nostalgia del reino de los cielos, mucho antes de que él/ella se encuentre con el sacerdote o el obispo. La Iglesia, a pesar del clericalismo que a veces la absorbe, está llena de la presencia femenina, de la *Theotokos*. Como P. Evdokimov señala: "al dar a luz a Cristo, María lo hace para nosotros y da a luz a él en toda alma. Imagen de la Iglesia, ella es su matriz mística; ella es un estado de parto continuo; ella es la *Theotokos* perpetua"[19].

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[18] Dimitra Koukoura, "The church according to the Orthodox Tradition and its Metaphorical imagery", en *Women's Voices and Visions of the Church. Reflections of Orthodox Women,* pp. 9-29.

[19] P. Evdokimov, *Panaghion and Panagia,* París 1970, p. 70.

Ludwig Hagemann *

"MARÍA, DIOS TE HA ESCOGIDO..." (CORÁN 3,42). Sobre la comprensión de María, la madre de Jesús, en el islam

En su declaración *Nostra Aetate* sobre la relación de la Iglesia "católica romana" con las religiones no cristianas, el concilio Vaticano II también tomó postura respecto al islam[1]. Resaltar expresamente a María como nexo de unión entre la teología y la tradición cristianas y las islámicas descansa sobre una base sólida, pues María ocupa en el Corán y en la tradición canónica islámica un puesto privilegiado.

Esta posición de privilegio de María, coránicamente sancionada, es lo que nos proponemos investigar a continuación. Tiene su fundamento, en última instancia, en el hecho de que el Corán se considera en continuidad con las tradiciones bíblicas: con su predicación, Mahoma se sabía en sintonía con la tradición bíblica, por tanto con

* LUDWIG HAGEMANN, doctor en Teología, es catedrático emérito de Historia de las Religiones en la Universidad de Mannheim. Cursó estudios de Filosofía y Teología, y también de Ciencias religiosas (con especial dedicación a las Ciencias islámicas), en Francfort, Tubinga, Münster, Beirut, El Cairo y Túnez. Hizo su tesis doctoral en Münster en 1975 y su tesis de habilitación en Trier en 1983.

Publicaciones más recientes: *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*, Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena [2]2006 (con A. Th. Khoury [de Münster] y P. Heine [de Berlín]); *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt [2]2005 (traducida al italiano, el árabe, el japonés y el coreano).

Dirección: Im Friedensthal 46, D-31812 Bad Pyrmont (Alemania).

[1] NA, nº 3.

la fe de los judíos y los cristianos, grupos ambos que en el Corán son denominados "gente del libro"[2].

Aun cuando una influencia inmediata y directa de judíos y cristianos en Mahoma parece dudosa, muchos detalles del Corán, sin embargo, permiten percibir una irradiación, al menos mediata, del pensamiento judeocristiano. Pese a que el cristianismo ortodoxo era la religión del imperio bizantino, en el ámbito interno de lo árabe apenas tenía influencia. Por el contrario, el monofisismo había cobrado impulso en el sur de Arabia debido a la invasión etiópica. Como consecuencia de la conquista de esta región por los persas en el 597, también se vio allí favorecido el nestorianismo, que, bajo el poder de los sasánidas, era la forma dominante del cristianismo en el imperio persa. Así, no resulta sorprendente que Mahoma entrara en contacto con estas formas del cristianismo y sacara su saber bíblico de ese crisol espiritual tan heterogéneo. De ahí que, en el Corán, junto a expresiones procedentes del arameo, se puedan documentar préstamos verbales etiópicos, e influencias y elementos judíos y judeocristianos, maniqueos-gnósticos, nestorianos y monofisitas[3].

Entre la población gozaban de gran popularidad los apócrifos neotestamentarios, especialmente los evangelios apócrifos de la Infancia con sus descripciones legendarias del nacimiento y la infancia de Jesús[4]. En los apócrifos, las figuras y situaciones que en la tradición bíblica sólo se tocan de pasada quedan situadas en el centro del interés narrativo; así sucede, sobre todo, con María y José.

De los padres de María y del maravilloso nacimiento de ésta se habla, por ejemplo, en el *Protoevangelio de Santiago*, que probablemente proceda del siglo II. Éste, junto con el *Evangelio de Tomás*, no mucho más antiguo, con sus relatos de milagros acerca del niño Jesús, constituye la base de la literatura posterior de los evangelios apócrifos de la Infancia. También en el Corán se introdujeron ele-

[2] De entre los abundantes testimonios, cf. Corán 2,105.145s; 5,15.19 y con frecuencia. El Corán se cita según la traducción de A. Th. Khoury, *Der Koran. Übersetzt und kommentiert*, Gütersloh 2007.

[3] En estos últimos años, la discusión al respecto ha tomado peso en el debate acerca de las aportaciones filológicas al "desciframiento del lenguaje del Corán" de C. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, Berlín [3]2007, entre otros.

[4] Cf. E. Hennecke - W. Schneemelcher (eds.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1: Evangelien*, Tubinga [3]1959, [6]1990 (trad. esp.: *Los Evangelios Apócrifos*, tr. Aurelio de Santos Otero, Biblioteca de Autores Cristianos 148, Madrid [8]1993).

mentos y huellas de estas narraciones de la Infancia sometidas a las leyes de los motivos milagrosos legendarios.

Sobre este telón de fondo se han de entender las explicaciones que siguen acerca de la *mariología* del Corán. En el centro están las declaraciones del sura 19 –procedente del segundo período de la predicación de Mahoma en La Meca (615-620)– y del sura 3, que se ha de encasillar en la época de Medina.

El origen de María

La forma árabe del nombre María (Maryam) es idéntica al Maryam sirio y al Μαριάμ griego, tal como se utilizan en la Biblia siríaca y en la griega. En la tradición islámica es un nombre corriente (Meryem) que los padres musulmanes ponen con gusto a sus hijas.

El alto valor que el Corán otorga a María se puede deducir ya del hecho de que dos suras enteros llevan su nombre o el de su familia: Corán 19 recibe de ella su nombre, "Maryam", y Corán 3 lleva por su padre 'Imrân el título "La parentela de 'Imrân".

Nos encontramos con el nombre de María desde las primeras secciones del Corán y hasta la fase más tardía de la predicación de Mahoma en Medina. Debido a ello, María ocupa en el Corán un espacio cuantitativamente más amplio que en el Nuevo Testamento, y, en lo tocante a detalles biográficos, el Corán cuenta más cosas sobre María que los escritos neotestamentarios[5].

Lo que se dice en el Corán acerca del nacimiento de María, su infancia y los signos de su elección divina (cf. Corán 3,33ss), recuerda mucho lo que expresan en forma narrativa los apócrifos neotestamentarios, especialmente los evangelios de la Infancia. En el Corán, el padre de María –cuyo nombre no aparece en el Nuevo Testamento– se llama 'Imrân (cf. 3,35; 66,12). Su madre no aparece mencionada por su nombre ni en el Corán ni en el Nuevo Testamento, pero en la tradición islámica se le denomina, de manera conforme a la tradición cristiana, Ana

[5] Cf. J. M. Abd-el-Jalil, *Marie et Islam*, Études sur l'histoire des Religions 8, París 1950; N. Geagea, *Maria nel Messaggio Coranico*, Roma 1973; L. Hagemann y E. Pulsfort, *Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran*, Religionswissenschaftliche Studien, vol. 19, Wurzburgo-Altenberge 1992; H. Cinar, *Maria und Jesus im Islam. Darstellung anhand des Korans und der islamischen kanonischen Tradition unter Berücksichtigung der islamischen Exegeten*, Arabisch-Islamische Welt in Tradition und Moderne 6, Wiesbaden 2007.

(Hanna). El nombre *'Imrân* (cf. 3,33) corresponde al hebreo *'Amram*. Esta denominación aplicada al padre de María se debe, evidentemente, a que, en la genealogía veterotestamentaria, Amram es el padre de Moisés y Aarón y también de su hermana Mirjam (Nm 26,59).

También la presentación de Maryam, la madre de Jesús, como "hermana de Aarón" (Corán 19,28) podría ser un eco de dicha genealogía veterotestamentaria. Puesto que María sólo aparece como hija de 'Imrân en la época de Medina, pero ya se le dirige la palabra como "hermana de Aarón" en el sura 19,28, perteneciente al segundo período de La Meca, la "confusión" con Mirjam, la hermana de Moisés y Aarón, debe remontarse ya a un tiempo anterior; por lo visto, Mahoma juntó al principio la Mirjam veterotestamentaria con la Maryam neotestamentaria, la madre de Jesús. También la tradición cristiana llegó a establecer un paralelo entre estas dos figuras de mujer[6]. Quizá durante la época de Medina Mahoma fuera informado sobre su confusión; pues, según Corán 20,40 (del segundo período de la predicación de Mahoma en La Meca) y Corán 28,10 (del tercer período de La Meca), la hermana de Moisés vigiló al niño abandonado en el agua, mientras que, según Corán 3,37ss (de la época de Medina), Maryam, la madre de Jesús, es educada por Zacarías en el Templo. Los intérpretes musulmanes del Corán intentan presuponer una especie de parentesco espiritual entre Aarón y María, pues, según el Corán, María pasó los años de su infancia y su primera juventud en el Templo, en el cual tenían que desempeñar su servicio cultual los sucesores de Aarón[7].

La madre de Jesús

El nombre *María* aparece a menudo en el Corán en la expresión "(Jesús), el Hijo de María"[8]. Esta combinación de palabras resulta llamativa en el mundo lingüístico y cultural de aquel entonces. Pues, por lo general, los semitas no mencionaban a las mujeres en su genealogía. En el Corán, la denominación de Jesús como "Hijo de María" permite advertir su origen cristiano: cuatro veces se encuentra este matronímico en el Evangelio árabe de la Infancia, y hasta quince veces en el Evangelio siríaco de la Infancia[9].

[6] Afraates, *Hom. XXI*, ed. Wright, p. 405.

[7] Cf. A. Th. Khoury, *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, vol. 4, Gütersloh 1993, pp. 79-81.

[8] Cf. Corán 2,87.253; 3,35ss y con frecuencia.

[9] Cf. G. Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, Londres 1965, p. 28.

Elegida por Dios

"De entre los habitantes del mundo, Dios se escogió a Adán, a Noé, a la parentela de Abrahán y a la parentela de 'Imrân...": así lo formula Corán 3,33. En este texto se mencionan cuatro nombres: Adán, Noé, Abrahán e 'Imrân.

Según la opinión islámica, *Adán* pasa por ser el primer profeta. Lleva los sobrenombres de Abû l-bashar, "el padre del género humano", y Safî Allâh, "el elegido de Dios".

Noé –el sura 71 lleva su nombre– es considerado en el Corán el primer profeta de castigos (11,36). Con él se estableció la misma alianza que con Abrahán, Moisés y Jesús (33,7). El encargo hecho por Dios a Noé se equipara al encargo hecho a Abrahán, Moisés y Jesús, e incluso a la revelación a Mahoma (42,13).

Abrahán es, según el Corán, el modelo fundamental de todo creyente: "Yo te hago modelo para los seres humanos" (Corán 2,124); pasa por ser modelo del creyente sumiso. Elegido por Dios (2,130) y rectamente guiado por él (3,33), el Corán le otorga el título honorífico de "amigo de Dios" (4,125), al igual que la tradición islámica. En una ocasión, el Corán llega a hablar, incluso, de una Escritura sagrada que se remonta a Abrahán: "Esto se encuentra en las hojas anteriores, las hojas de Abrahán y Moisés" (Corán 87,18-19).

Entre el número de estos siervos elegidos de Dios se cuenta también la parentela de *'Imrân*, de la cual proceden María y Jesús. El verbo árabe *istafâ* ("elegir") se utiliza en el Corán principalmente para expresar la elección de los enviados de Dios, de sus *siervos*[10] y de sus *ángeles*[11]. También la especial vocación y gracia de la "parentela de 'Imrân" se formula con *istafâ*; más aún: María misma es objeto de la elección de Dios: "Cuando los ángeles dijeron: Oh María, Dios te ha elegido y purificado, y te ha elegido entre todas las mujeres de los habitantes del mundo" (Corán 3,42). Lo mismo que Dios eligió a las grandes figuras de las generaciones precedentes, también eligió a María entre todas las mujeres del mundo. El añadido "te ha purificado" es el presupuesto de la estancia de María en el Templo (mihrâb), de la que se habla en Corán 3,37. Por tanto, en María se cumple la condición que el Corán exige para esto, a saber, ir "purificado" a la oración (5,6; 4,43).

[10] Cf. Corán 27,59; 35,32; respecto a Moisés: 7,144; Saúl: 2,247; Abrahán: 2,130.

[11] Cf. *ibíd.* 22,75.

También en la tradición cristiana se dice que fue purificada antes de concebir a Cristo[12].

Consagrada a Dios

Ya antes de su nacimiento, María es consagrada a Dios por su madre –a la que se denomina "la mujer de 'Imrân"–: "Cuando dijo la mujer de 'Imrân: Te prometo, mi Señor, lo que está en mi cuerpo, y te lo consagro. Acéptalo de mí. Tú eres el que todo lo oye y todo lo sabe" (Corán 3,35).

Esta oración de la mujer de 'Imrân, con su voto de consagrar la criatura a Dios, recuerda mucho un pasaje del *Protoevangelio de Santiago*. Según éste, tras el anuncio hecho por medio de un ángel, Ana, la madre de María, dijo: "Vive el Señor, mi Dios, que cuando dé a luz, sea un niño o una niña, se lo ofreceré al Señor, mi Dios, como ofrenda, y ha de servirle todos los días de su vida"[13].

Este texto también presenta a su vez paralelos con la oración de la Ana del primer libro de Samuel (1 Sm 1,11).

Libre de pecado

La mujer de 'Imrân también ora por su criatura después del parto: "... Y le he puesto por nombre María. En ti busco refugio para ella y su descendencia frente a Satanás el lapidado" (Corán 3,36). Según el Corán, Satanás (Iblîs) es el enemigo del ser humano[14]. Él y sus demonios procuran acosar a los seres humanos, seducirlos y precipitarlos en la desgracia[15].

Sobre este telón de fondo se ha de entender la oración de la madre de María, con la que suplica para su hija y su descendencia la protección de Dios contra el diablo. Según la tradición islámica, Mahoma explicó a propósito de este versículo: "Toda criatura que nace es tocada (o pinchada) por el Satán, y este contacto le hace gritar, a

[12] Cf. Gregorio Nacianceno: PG 36,325B.633CD; Sofronio de Jerusalén: PG 87,3248.

[13] *Protoevangelio de Santiago* 4,1b, en: E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen, l. c.*, p. 281.

[14] Cf. Corán 35,6; 2,168.

[15] Cf. 114,1-5; 20,177; 15,39; 38,82; 17,62-64; 34,20-21; 7,15-18.

excepción de Maryam y su Hijo"[16]. Los comentaristas islámicos situaban esta declaración, procedente de la tradición de los profetas (Hadîth), dentro del contexto de la doctrina relativa a la condición libre de pecado ('isma) de los profetas; pues, según el Corán, María y Jesús pertenecen a los "siervos escogidos" que quedan sustraídos al poder de la seducción del diablo (cf. Corán 38,82-83).

Si, según el Corán y la tradición islámica, el diablo en cuanto adversario de María no encontró en última instancia por dónde pillarle, esto bien se puede señalar como paralelo de la interpretación cristiana de Gn 3,15.

De la imposición del nombre en Corán 3,36 por parte de la madre –tarea que en aquel entonces estaba en realidad reservada al padre– concluye la tradición islámica que el padre ya había muerto durante el embarazo, y el nombre "María" se interpreta como "sierva" *('âbida)*. Con él quiso la madre expresar su deseo de que esa muchacha, aun cuando no era un hijo varón, llevara una vida de sierva de Dios. De esta manera se explica el nombre de María.

Virgen y madre

Ante el anuncio del nacimiento de un muchacho en el sura 19, María pregunta: "¿Cómo voy a tener un muchacho, si no me ha tocado ningún hombre, ni soy una ramera?" (Corán 19,20; cf. 3,47a). El paralelismo existente entre las expresiones de la tradición cristiana y el Corán es evidente. Ya Lucas pone en boca de María esta pregunta: "¿Cómo será esto, pues no conozco varón?" (Lc 1,34). De esta frase, los Padres de la Iglesia dedujeron un voto especial de castidad de María[17]. El Corán, por el contrario, habla en todo momento de su virginidad sin presuponer de manera explícita un juramento de castidad. Las palabras extremadamente claras de la época de La Meca, según las cuales ella no es una ramera, quieren decir sin duda que, en su situación, María no ve ninguna posibilidad en absoluto de llegar a ser madre. La pregunta por el *cómo* de la concepción la responde en el sura 19 Dios en persona: "Esto es para Mí cosa fácil" (Corán 19,21a). El embarazo se constata sencillamente (19,22a), y con ello el nacimiento virginal se califica de hecho.

[16] A. J. Wensinck, "Maryam", en *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1976, 422b.

[17] Desde san Agustín, *De sancta virginitate* IV 4: PL 40,398.

Dentro de este contexto, en la anunciación del nacimiento de Juan a Zacarías se hizo referencia al poder creador de Dios (Corán 19,9). Lo mismo ocurre también en Corán 3,47, el relato de la Infancia de la época de Medina. Allí se precisa el modo de actuar de Dios: "Cuando Él ha decidido una cosa, simplemente le dice: ¡Sé!, y es" (Corán 3,47b); es decir, Dios crea mediante su palabra: "*kun*, ¡sé!". El absoluto poder creador de Dios, que se pone de manifiesto mediante su palabra que hace existir y llama a la vida, es la respuesta fundamental a la pregunta de María por el *cómo* de la concepción.

Por consiguiente, la confesión cristiana "nació de Santa María Virgen"[18] es igualmente una confesión coránica. La diferencia entre ambas afirmaciones estriba en que el credo Apostólico confiesa "fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de Santa María Virgen" (*Enchiridium Symbolorum* 10), mientras que según el Corán se debiera decir básicamente: Creado por la palabra creadora única de Dios, nacido de Maryam virgen.

El Corán defiende expresamente a María contra supuestos reproches de los judíos, que "dijeron una tremenda calumnia contra María" (Corán 4,156). Estas palabras van, evidentemente, contra la afirmación de que María tuvo una relación extramatrimonial de la cual nació Jesús. Por el contrario, el Corán presenta explícitamente a María como una mujer que se mantuvo casta (Corán 21,91; 66,12). La tradición canónica sigue esta línea.

Un signo para los creyentes

En el Corán se habla una y otra vez de que los *signos* de Dios están presentes en su creación en tal número y con tanta claridad que se pueden entender fácilmente como referencia al poder y la providencia de Dios[19]. Todos esos signos sirven para conducir hasta la fe en el Dios uno y único. También el envío y la misión de los profetas tenían como objeto guiar hasta dicha fe, recordársela a los seres humanos con exhortaciones y advertencias. Así pues, también el envío de los grandes profetas (Moisés, Jesús, Mahoma como portador de un libro de revelación) se describe continuamente en el Corán como un signo de la misericordia divina: "Y Nosotros hicimos llegar a Moisés el libro... como signo portador de conocimiento para los seres humanos, y como guía recta y misericordia a fin de que reflexionen sobre él" (Corán 28,43).

[18] Credo Apostólico: *Enchiridium Symbolorum* 10 y con frecuencia.

[19] Cf. especialmente Corán 30,17-25.

En la historia de la anunciación de la época de La Meca, María oye estas palabras de Dios: "Queremos convertirlo [a Jesús] en un signo para los seres humanos y en una misericordia Nuestra" (Corán 19,21; cf. 3,49). Jesús se convertirá en un signo para los seres humanos. En Lucas, "en un signo de contradicción" (Lc 2,34b), referencia al final trágico del niño, el escándalo de la cruz; en el Corán, en un signo de la misericordia divina, referencia a la bondad y omnipotencia de Dios.

Por último, y de manera definitiva, Dios envió a Mahoma a los seres humanos con la insuperable revelación coránica: el Corán "contiene signos claros en el pecho de aquellos a quienes se hace llegar el conocimiento. Y sólo quienes obran injustamente niegan nuestros signos" (Corán 29,49). En este sentido, el Corán se considera como el signo continuamente presente, y las revelaciones coránicas como tales se denominan "âyât", es decir, signos del Señor.

En el Corán, también María es calificada de "signo para los seres humanos" junto con su Hijo (Corán 21,92; 23,50). También en ella se puede ver el actuar de Dios. Se le considera tipo de la mujer abierta a la fe y se le pone como ejemplo para los creyentes (Corán 66,12). Lo mismo que la mujer del faraón al principio incrédulo confiesa en la oración su fe (Corán 66,11), y lo mismo que la reina de Saba precede en la fe a los no creyentes de su entorno (cf. Corán 27,23-33), María se contrapone como creyente a los israelitas incrédulos. Con ello María se convierte, junto con la mujer del faraón y la reina de Saba, y a diferencia de las mujeres incrédulas de Noé y Lot (cf. Corán 66,10-12), en el tipo y la prefiguración de la fe de Khadîdja, la esposa de Mahoma, que tras la transmisión fue la primera en abrazar el islam. En la tradición islámica, María es considerada, junto con Asîya, Khadîdja y Fátima, como una de las cuatro mujeres mejores que hayan vivido nunca, y se le tiene por cabeza de las mujeres en el Paraíso[20]. Al igual que Abrahán (Corán 19,41), Idrîs (19,56)[21] y José, el hijo de Jacob (12,46), a María en el Corán se le califica de *siddîka* (5,75), que viene a significar "justa" y "piadosa", y también "ser veraz". Debido a que creyó "en las palabras de su Señor y en sus libros" (Corán 66,12), pertenece al número de "quienes son humildemente sumisos (a Dios)" (Corán 66,12; 3,43).

[20] Según Corán 66,11, Asîya (así llama la tradición islámica a la mujer del faraón) es una de las mujeres creyentes. Junto a Khadîdja, la primera mujer de Mahoma, Fátima, hija de éste, y María, la madre de Jesús, se le considera ejemplo para una vida sólida de fe.

[21] Los comentaristas musulmanes identifican a Idrîs con el Henoc bíblico (cf. Gn 5,18.21-24).

No otra cosa significa la palabra árabe *muslim*; designa a quien se somete completamente a la voluntad de Dios. Debido a que María lo hizo, es signo, ejemplo y modelo para los creyentes.

Así, no resulta sorprendente que los musulmanes creyentes visiten también lugares que se destacan por una relación especial con María, la madre de Jesús. Esto tiene su origen en la gran veneración que, apoyados en su libro sagrado, el Corán, muestran a la "madre del profeta Jesús". Por mencionar sólo un caso, los visitantes de Éfeso, en la actual Turquía, pueden, por ejemplo, visitar sobre la ciudad antigua el pequeño lugar de peregrinación de "Meryem Ana", cuidado por los católicos, donde, junto a los cristianos, también se reúnen para la oración familias musulmanas.

Crítica a la mariología cristiana

Las múltiples coincidencias entre la mariología cristiana y la coránica llegan a su fin allí donde los cristianos hablan de María como *Madre de Dios* (θεοτόκος). Es verdad que María es la madre de Jesús, pero no "Madre de Dios", pues según el Corán Jesús no es Hijo de Dios.

En el sura 5,116, de la época de Medina, Dios le pregunta a Jesús en el cielo: "Oh Jesús, hijo de María, ¿fuiste tú quien dijo a los seres humanos: 'Tomadnos a mí y a mi madre como dioses junto a Dios?'...". A esta pregunta dirigida contra la doctrina cristiana de la Trinidad, Jesús responde: "¡Loado seas! No me corresponde a mí decir algo sobre lo que no tengo derecho alguno. Si lo hubiera dicho, lo sabrías. Tú sabes lo que está en mi interior, pero yo no sé lo que está en tu interior. Tú eres el que conoce todas las cosas invisibles. No les dije más que lo que Tú me mandaste, a saber: 'Servid a Dios, Señor mío y Señor vuestro'" (Corán 5,116s). Dejando aparte el hecho de que el Corán no reproduce de manera auténtica y correcta la concepción cristiana de la Trinidad, sino que parece imaginarse una tríada formada por Dios (como Padre), María (como Madre) y Jesús (como Hijo), la mariología cristiana se ve también en este texto afectada en la medida en que, según el Corán, a María no se le puede llamar de ninguna manera *Madre de Dios*, porque se niega la filiación divina de Jesús. El Corán pone explícitamente de relieve que Jesús y María tomaban alimentos como mortales corrientes (Corán 5,75). Así, con todo el aprecio y el respeto de que María disfruta en el Corán, su veneración tiene sus límites allí donde pudiera sufrir menoscabo el estricto monoteísmo proclamado por el Corán. Por eso se hace esta

exhortación a los cristianos: "Así pues, creed en Dios y sus enviados. Y no digáis: Tres. Dejadlo, que será mejor para vosotros. Pues Dios es un Dios único. Alabado sea Él y por encima de eso de que tenga un Hijo. Tiene lo que está en los cielos y lo que está en la tierra. Y Dios basta como custodio" (Corán 4,170b; cf. también 5,73).

Hasta el día de hoy no se ha aclarado cómo pudo llegar Mahoma a considerar que María era para los cristianos una de las tres personas divinas. V. Nüesch suponía una influencia de las tríadas egipcias de dioses, por ejemplo Isis, Osiris y Horus, pero no pudo llegar a probar tal suposición[22]. También algunos intérpretes islámicos del Corán afirman una penetración de nociones del antiguo Egipto en la doctrina cristiana de la Trinidad[23]. Pero más bien se ha de pensar en un entorno de inspiración cristiana en el cual la fe ortodoxa se iba desvaneciendo al tiempo que se le superponían ideas sectarias. Tal vez en este punto prolongaran su influencia tendencias sincretistas de grupos sectarios situados en los márgenes del cristianismo que transfirieron a María las funciones de las diosas paganas a las que en la antigüedad se ofrendaban panes y tortas. Se sabe que, hacia el año 370, en Arabia las mujeres ofrecían tortas de pan (κολλυρίς) al nombre de María y luego comían de ellas[24]. En su descripción de un total de 80 herejías, Epifanio de Salamina habla de esto y refuta a la secta de los coliridianos: verdad es que el cuerpo de María es santo, pero no es Dios. A diferencia de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, no se le debe adoración[25]. Pero también cabe que Mahoma introdujera a María como tercera persona de manera independiente respecto a estas corrientes heréticas, partiendo de la identificación de Jesús con el Espíritu (cf. Corán 4,171), que dejó un puesto vacío en la Trinidad. Probablemente oyó hablar de ella como *Madre de Dios*, la consideró por ello como una diosa venerada por los cristianos y, en consecuencia, se imaginó la Trinidad cristiana como una familia surgida por analogía humana y formada por marido, mujer e hijo.

[22] V. Nüesch, "Jesus im Qoran", en *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* (1910), p. 327.

[23] Cf. A. Shalabî, *Al-Masîhiyya*, El Cairo [6]1978, pp. 173s. Para más detalles sobre esto: A. Th. Khoury - L. Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, Religionswissenschaftliche Studien, vol. 7, Wurzburgo-Altenberge 1986.

[24] Cf. J. Dölger, "Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien", en *Antike und Christentum* 1 (1929) 107-142, reimpresión en 1974.

[25] Epifanio de Salamina, *Adv. Haer. lib. III, t. II*, haer. LXVIII § XXIII: PG 42,736A-C.

Mirada retrospectiva

María, la madre de Jesús, ocupa un espacio amplio en el Corán. En virtud de su vinculación con Jesús, "el Hijo de María", como le gusta formularlo al Corán, tiene una importancia especial. Sobre el telón de fondo de la pregunta, decisiva para Mahoma, por la "esencia" de Jesús, se plantea y se responde al mismo tiempo la pregunta por la "esencia" de María: es virgen y madre, pero no Madre de Dios, pues su hijo no es Hijo de Dios.

Por consiguiente, la mariología coránica se fundamenta "cristológicamente" de una manera y con una identidad propias: en la respuesta a la pregunta por la "esencia" de Jesús está la clave para entender lo que el Corán piensa de María, cómo la ve y la valora. En su condición de signo, modelo y ejemplo para los creyentes se expresa al mismo tiempo su importancia para la comunidad islámica; dicho en lenguaje cristiano, su función eclesiotípica. La asociación mariológica con la pregunta por la esencia de Jesús y su relevancia para la comunidad de los creyentes se pueden considerar y valorar, al menos, como nexos formales de unión entre la teología cristiana y la coránica; en lo que al contenido respecta, cada una de estas dos teologías responde a la pregunta relativa a Jesús y María a su propia manera y desde su racionalidad propia.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

Francis X. Clooney *

MARÍA, MADRE DE MYLAPORE
Compromiso simbólico como intercambio religioso

La doctrina y los símbolos relacionados con Jesús, el hijo de María, y con María, la Madre de Dios, tienen una larga historia, especialmente en el mundo occidental. Yo profundizo en estos símbolos desde un contexto interreligioso, concretamente desde las relaciones entre el hinduismo y el cristianismo. Más específicamente, presento un único texto, el *Mataracamman Antati* ("Los versos reunidos para la Madre [*mata*], Reina [*araci*], Mujer Divina [*amman*]"), un himno indiocristiano tamil del siglo XIX compuesto por M. Appacami Mutaliyar[1]. Intento arrojar alguna luz

* Francis Clooney. Jesuita y doctor por la Universidad de Chicago. Es profesor en la Harvard Divinity School. Miembro de varios consejos de redacción. Autor de *Hindu Wisdom for all God's children* (Orbis, 1998), *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Godesses and the Virgin Mary* (Oxford 2005), *The Truth, the Way, the Life* (Peeters Press, Lovaina 2008), y otros libros y artículos.

Correo electrónico: fclooney@hds.harvard.edu

[1] El himno fue publicado por St. Joseph Press (Madrás) en 1888, con una paráfrasis en prosa de cada verso realizada por A. Jnanaprakasa Mutaliyar. Al escribir este artículo, he de decir que no poseo ninguna prueba que justifique fecharlo con anterioridad a este año, ni tampoco tengo información alguna sobre el mismo Mutaliyar. Puesto que el himno muestra una gran familiaridad con los modos de expresión tamil e hindú, podríamos conjeturar que Mutaliyar era un converso al catolicismo. Por cuanto sé, el himno no ha sido nunca estudiado, ni mucho menos traducido, por los especialistas modernos. Presento una traducción completa de los 100 versos, con notas analíticas, en mi obra *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary* (Oxford University Press, en prensa). Las traducciones que aquí uso son el resultado de mi propio trabajo. Para este artículo, copyright@America; utilizadas con el permiso del editor de *America Magazine*.

sobre cómo y por qué el simbolismo del "hijo de María" se usó en el contexto cristiano del sur de la India para elaborar una nueva representación simbólica de Jesús, tal vez porque los otros símbolos se habían quedado sin fuerza alguna.

El himno introduce a María y a su hijo Jesús en el contexto hinduista del sur de la India y defiende su centralidad en esta cultura. María es presentada como madre y reina en Mylapore, un antiguo centro de ortodoxia que se encuentra en la actual Chennai. Se considera una ciudad que representa la ortodoxia y la cultura hindú, en parte, supongo, porque se encuentra también cerca de la comunidad católica de santo Tomás, el centro religioso competidor desde el que supone que habla Mutaliyar, aunque nunca se menciona al santo. En cuanto madre y reina, tal vez, es también una presencia divina, aunque el término "mujer divina" (*amman*), tan prominente en el título del himno, nunca aparece en estos versos. La afirmación de que María tiene un lugar prominente en Mylapore sitúa las tradiciones y la cultura de esta ciudad en un nuevo contexto en el que María es una presencia luminosa y vital –como madre que también porta consigo a su hijo, y el relato bíblico de las antiguas acciones de Dios en Israel y en la vida de Cristo se convierte en un relato del que Mylapore tiene que formar parte. Los primeros versos dan el tono al conjunto:

> Meciendo tu joya, la más preciosa, la joya de mi ojo también,
> creador, conservador, destructor del mar que resuena,
> la tierra, el infierno, y el puro, brillante y precioso mundo del más allá,
> vistes la joya del cielo como tu vestido:
> graciosamente concédeme el deseo de cantar y alabar tus pies,
> Oh Madre, reina, gobernante de la gran Mylapore (1).
> Madre, reina, gobernante de Mylapore, rodeada de bosquecillos de matavi,
> María, gran madre cuya morada toca la luna:
> si alabo sus pies adornados por los grandes ascetas de este mundo, entonces
> con sus ojos –como flores de kuvalai que no se marchitan–
> una delicada fragancia echará su mirada sobre mí (2).
> La virgen en Mylapore entre grandes albercas donde los fragantes lotos florecen,
> madre de nuestro altísimo amado
> que mora en el espíritu del loto de los doce fieles compañeros,
> que dice: "Ésta es la compañía de fe y amistad",
> ella es la sabia en el ámbito más sublime, y
> la verdadera realización vendrá a ti
> si meditas sobre sus preciosos pies (3).

Como vemos en estos versos, a lo largo del himno se describe a María con términos laudatorios y finísimos. En el verso 1, que tal vez evoca el Apocalipsis, ella aparece vestida con el sol y en otras partes se le presenta frecuentemente aplastando a la serpiente. Ella es la gobernante de Mylapore y ningún otro poder puede competir contra ella. Soberana, porta una joya radiante, su hijo, que cumple todas las funciones divinas con respecto al mundo –creación, conservación, destrucción– y, sin embargo, es más íntimamente la joya que brilla en el ojo del poeta. En el verso 2, aparece como una bella flor de Mylapore, aun cuando sus dominios alcanzan también los cielos. Trascendente, la meta por la que luchan los ascetas, es siempre accesible –sus pies están en la tierra– a todos los que buscan refugio allí. Tanto aquí como a lo largo del himno, el poeta alaba el poder eficaz de su bella mirada. En el verso 3 nos encontramos con un exuberante Mylapore de gran belleza natural, pues María es la verdadera belleza que hace de su nueva morada un lugar de belleza, vitalidad, sabiduría y cultura. María, la madre del Dios trascendente que florece en el espíritu de los lotos de los doce discípulos, es la mujer sabia que da vida y luz a los devotos de hoy. La sabiduría es abundante y está al alcance de quienes buscan refugio a sus pies. El proceso arranca desde el comienzo hasta el momento en que el poeta escribe, pues fueron los apóstoles con Jesús en su espíritu, un espíritu iluminado por María, quienes pudieron traer el Evangelio a lugares como Mylapore. En última instancia, María es la encarnación de la sabiduría, una sabiduría accesible a todo el que la desea.

Unos versos esporádicos hablan con más osadía de la competencia entre esta nueva sabiduría y la iluminación y la antigua reserva de la sabiduría hindú. Por ejemplo, su presencia destruye los textos sagrados hindúes:

> Rica, en Mylapore llena de riqueza, de árboles alari, arrozales,
> elegante, vestida del sol brillante,
> resplandeciente, destruye con poderosas armas los falsos textos sagrados
> que ellos dicen que son verídicos,
> ella es la encantadora hija del eterno que hace el triple trabajo:
> Oh, mente interior, conoce todo esto. (79)

El poeta recuerda a María el hambre espiritual de la gente de Mylapore, que pasan hambre porque se han nutrido de un alimento más falso que verdadero:

> Oh madre, preciosa como una pintura,
> tu hijo multiplicó los cinco panes que a sus devotos discípulos dio
> para los cinco mil que clamaban de hambre:

> no hemos hallado el camino correcto para encontrar la ayuda que dio con su texto sagrado,
> en cambio hemos querido que el perverso texto sagrado
> a los ciegos de Mylapore enseñe. (94)

Así como su hijo alimentó entonces a la muchedumbre, ahora ella es la que alimenta al pueblo de Mylapore que tiene hambre de alimentos reales.

La importancia de María se enraíza totalmente en Dios, en la importancia del plan de Dios y en la actividad de Cristo, su hijo. El himno no sugiere nunca que se le pueda entender independientemente del Dios trinitario. De hecho, ella porta el misterio de la Trinidad, de la segunda persona que desciende del cielo: "Ella es el trono donde se sienta la realidad infinita triple, un bello jardín …" (60), y "ella llevó como humana a uno de los tres radiantes, altísimos …" (67). La primacía se le da a Dios y a la obra de Dios en Jesús, a quien se reconoce como el agente de todos los actos salvíficos de Dios. Él es el Dios que dio los diez mandamientos (27,53), ayudó a Josué en la batalla de Jericó parando el sol (61), dio fuerza a Sansón para que derrotara a sus enemigos (81) y salvó a Jonás, incluso mientras moría en manos de otros (92). Jesús cumple las Escrituras, él es "primero en el texto sagrado" (66), "caminó sobre el gran mar que rodea la tierra" (15) e invitó al ladrón bueno al paraíso (30). "Su cuerpo es dulce alimento para comer, su sangre el dulce zumo de la vid" (76); él "abrió los ojos al ciego con la sangre y el agua que manaban de su costado" (51) y dio la vista a los ciegos (88). Aunque centrada intensamente en María, la teología del *Mataracamman Antati* se mantiene conceptualmente ortodoxa. María no es una diosa independiente; el hijo de María ocupa el centro de atención y es la fuente real de la salvación.

Pero, en el orden simbólico, el símbolo cristológico fundamental, "Jesús, el hijo de María", frecuentemente se transmuta en el símbolo relativo correspondiente, "María, la madre de Jesús". La teología es, con toda probabilidad, estable, pero en el orden simbólico se produce un verdadero cambio que tiene una gran importancia, aun cuando sea difícil mantenerlo doctrinalmente. Una vez presentado, Jesús aparece como el hijo de María; a su vez, esta posición se convierte en el fundamento para el discurso sobre María. Jesús es el hijo de María y, así también, Dios es el hijo de María; sobre este fundamento, el himno dedica casi toda su atención y energía a ella. Al centrarse en María, la madre de Jesús –y no simplemente en Jesús, el hijo de María–, se consigue que el cristianismo entre en Mylapore. Es posible que el poeta haya decidido que María era el personaje con mayores posibilidades en el contexto de la India y, por tanto, el mejor

símbolo de la fe. Consideremos, por tanto, la versión completa de los versos citados más arriba. Jesús es el señor y el revelado, pero es a su madre a quien tenemos que conocer:

> "El regio, primero en la Escritura",
> gobernante y señor –
> que ella dio a la luz durante la noche en el establo,
> frente al gran José;
> la reina en Mylapore, nuestra madre exaltada –
> ella es el lugar radiante con conocimiento verdadero y espléndido,
> más brillante incluso que el mar (66).

Él puede caminar sobre las aguas, pero su madre es aquella que resulta encantadora para nuestros ojos de hoy, aquí y ahora, que florece entre quienes escuchan:

> En Mylapore, rodeada de albercas llenas de flores kuvalai,
> la mujer brilla, orejas como hojas suaves,
> su precioso rostro como el loto abierto,
> esbelta como el tallo de una flor,
> ella es la madre de aquel
> que caminó sobre el amplio mar que rodea la tierra,
> y en la orilla, delicadas conchas, recogidas de todas partes, le cantan (15).

Él ofrece su cuerpo y sangre como comida, pero, al mecerlo en sus brazos, es ella la que verdaderamente otorga la sabiduría:

> "Su cuerpo es dulce alimento para comer, su sangre dulce zumo de la vid",
> así dice la pura y dulce, radiante, meciendo al señor en sus brazos;
> si piensas en su santo nombre, oh corazón –privado de dulzura–,
> entonces, ¿qué confusión podría producirse en Mylapore? (76).

El himno relata los grandes hechos de María, acontecimientos que nos resultan oscuros pero que se recuerdan localmente en la comunidad cristiana de Mutaliyar (y, tal vez también, en sus ancestros portugueses):

> A fin de que Santiago pudiera verlo, en un relato de su devoción,
> en un pilar alto y espléndido ella mostró su extraña forma,
> libre del pecado de la esposa de aquel famoso Adán,
> ella es la flor inmarcesible de Mylapore
> donde la tranquila luna se levanta sobre las casas e incluso sobre las nubes (36).
> El niño que le dio su encanto cayó en el mar y estaba a punto de morir,
> pero para deleite de su madre suplicante
> la virgen protegió al niño,
> al pisotear hasta la muerte al demonio serpiente –

la reina de Mylapore, donde las abejas pululan y
cantan dulcemente en los jardines que alcanzan las nubes,
ella es la joya de nuestros ojos (43)
Una vez, por un gran cerrojo dos jóvenes murieron, pero el tercero,
que te veneraba, Oh purísima, con tu rosario y, así,
con una mirada lo protegiste,
Oh inmaculada, gracia floreciente,
Oh sin mancha que tienes el sol por vestido radiante,
Oh madre, reina de Mylapore ceñida por el río,
nuestra madre querida (97).

En última instancia, no solamente mece al salvador en sus brazos, sino que hace accesible la salvación:

En Mylapore, donde las conchas y los lotos abundan en las albercas,
la Virgen mece en sus brazos al singular y único ser puro
que abrió los ojos al ciego con la sangre y el agua
que manaban de su costado;
por sus poderosos, puros, santos y radiantes pies, María destruyó a la serpiente, y ahora
el mundo está impresionado de los que los alcanzaron (51).

Para poner fin a la falta que vino por una mujer,
ella apareció como una mujer débil y así engañó al pecado;
gran María, gobernante de Mylapore entre campos deliciosos y ordenados:
aquellos que con gusto reflexionan sobre sus verdaderos y radiantes pies
y oran la favorable oración sobre sus cincuenta y tres cuentas
se elevarán al lugar celestial (99).

El efecto acumulativo de estos versos es situar a Jesús como el fundamento de la devoción incondicional a María, que se convierte en la mediadora cercana y efectiva de las gracias que uno necesita. En estos versos Jesús es su hijo y ella es conocida como la madre de Dios; de modo más glorioso y elevado, Jesús es una especie de símbolo fundamental que remite a ella. Como resultado, la madre de Jesús es la que puede conceder la deseada meta para los que se refugian a sus pies.

El énfasis puesto en Jesús como el hijo de María, la madre de Jesús, es una estrategia efectiva, en parte porque el símbolo de María se alinea con los símbolos que ya tenían poder en la cultura. Ella es presentada como una madre *(matar)*, una reina *(araci)* y (al menos en el título del himno) una diosa *(amman)*. Ninguno de ellos resulta totalmente novedoso en Mylapore; las diosas, poderosas, donadoras de vida, mujeres independientes e inmortales, ya existían en la cultura del sur de la India, y eran más accesibles que los dioses con quienes estaban relacionadas.

Este breve artículo no es el lugar adecuado para reflexionar sobre la simbolización tamil de las diosas, pero merece la pena citar varios versos del *Apirami Antati*, un himno hindú tamil del siglo XVIII que tiene casi cien versos, con el mismo estilo evocador de muchas de las mismas imágenes que posteriormente encontraron su camino en el *Mataracamman Antati*. Este himno tamil a la diosa, aunque está distante teológicamente de la tradición mariana, se encuentra simbólicamente muy cercano a ella:

> Oh bella que moras en las tres bellas ciudades,
> joya que resplandece en mi mente más íntima,
> tu delicada cintura cargó mis pechos como cofres enjoyados,
> Oh Ampikai, que haces ambrosía del veneno bebido por Siva,
> que lleva el moño,
> Oh hermosa que te encuentras tan bellamente en el loto,
> Oh espacio interior – tus pies están en mi cabeza (5).
>
> Hermosa, compañera de mi padre,
> vienes y destruyes los lazos que me atan,
> eres rojo profundo, estás en la cabeza de Mahisa,
> espacio profundo, oscuro, siempre virgen,
> en tus manos la calavera del señor de los textos del bosque,
> en mis pensamientos tus pies de loto (8).
>
> Mientras nuestro padre contemplaba y reflexionaba,
> por tu gran misericordia, tus grandes pechos se hicieron más grandes que las radiantes colinas
> con leche para el niño que lloraba;
> también hay guirnaldas, en tus brillantes manos un arco y flechas,
> y tus dientes resplandecen como nuevos brotes de palma –
> ven, oh madre, permanece aquí, frente a mí (9).
>
> Dando riqueza, dando enseñanza,
> dando una mente que nunca se cansa, dando forma divina,
> dando amigos que no traicionan en sus corazones,
> dando toda cosa buena, dando abundancia a los que decían que la amaban,
> Apirami con tobillos floridos –y todo esto,
> precisamente por la mirada de sus ojos (69).
> Por dondequiera que miro, su red y aguijón,
> frescas y tranquilas flores donde las abejas pululan, cinco flechas de mimbre,
> el sagrado cuerpo de la dama de las tres ciudades acabando con todo dolor,
> su esbelta cintura, faja, kumkum sobre sus pechos,
> un collar de perlas sobre su pecho (85)[2].

[2] La traducción es mía. El *Apirami Antati* está disponible en numerosas ediciones populares, pero, por lo que sé, no existe ninguna traducción en inglés.

La relación entre Apirami y Siva no es, ciertamente, la misma que entre María y Jesús, pero la conclusión es semejante en los dos himnos: "ella" puede situarse teológicamente en relación con "él", pero es su presencia la que realmente da vida, belleza y sabiduría. Con toda seguridad, Mutaliyar pretendía que el *Mataracamman Antati* se leyera con himnos como éste, el de *Apirami Antati*. Su objetivo era reemplazar estos himnos con el suyo, pero, en el proceso, los símbolos como el de María y Apirami –con las imágenes que los acompañan, los patrones métricos, los indicadores estilizados de la divinidad y la devoción– se juntaron, cambiaron y enriquecieron por su yuxtaposición. Sobre el trasfondo familiar de la alabanza hindú a las diosas, el símbolo de María se hace reconocible y local, pero entonces, pensándolo bien, se destaca lo nuevo, porque resulta que ella es también la madre de Jesús, un recién llegado a la India. El *Mataracamman Antati* ejemplifica de este modo el tránsito de un símbolo (apoyado por símbolos dependientes) de una cultura religiosa a otra, como símbolos que se empujan, compiten y se fusionan en las mentes y corazones del pueblo religioso.

El *Mataracamman Antati* constituye un fundamento plausible para la ubicación existencial de la comunidad cristiana en el sur de la India, donde, a juicio de Mutaliyar, los símbolos que ya existían de Jesús no parecían resultar efectivos a menos que pendieran de un símbolo más potente con resonancias locales, concretamente, de María, la madre de Jesús. María resuena con fuerza en las tradiciones de la diosa de Tamil Nadu, llenas de símbolos populares y vivos en la cultura. "María, la madre del hijo divino" es un símbolo menos poderoso que "Jesús, el hijo de María que es cercana y te da vida". Mientras que los brahmanes se hubieran quedado perplejos ante las ideas, las palabras y los símbolos relativos al "hijo de Dios" –incluyendo, supongo, los símbolos del cordero, el Cristo cósmico, el Cristo, la segunda persona de la Trinidad, el personaje histórico y su palabra, el amigo, el salvador–, en cambio, ya conocían algo sobre la madre divina, la gracia de su mirada, el refugio seguro que uno encuentra a sus pies. Ahora se les dice que su verdadero nombre era María y que ella tuvo un hijo. El nuevo y antiguo símbolo (María) ha llegado; ahora se introduce en este contexto antiguo y nuevo (Mylapore) y se convierte en el símbolo dominante que permite que los demás símbolos antiguos y nuevos se fusionen de forma fructífera.

No parece que se haya hecho una buena reflexión teológica que intentara captar el sentido del *Mataracamman Antati*. A pesar de las muchas virtudes que tiene el himno, al escribir este artículo no me he encontrado aún con un cristiano tamil que sepa algo de él. Tal vez, el

simbolismo del himno, no obstante lo excelentemente visualizado y poderosamente expuesto que está, no ha llegado a cuajar en la imaginación de los cristianos ni de los hindúes. O bien, tal vez, no ha habido ningún teólogo que estuviera dispuesto a dar prioridad al símbolo sobre la doctrina para escribir desde la perspectiva del *Matara-camman Antati* sobre María como la madre radiante cuya presencia hace encantadora a Mylapore, cuyos pies son el lugar de un refugio seguro y cuyo hijo es Jesús, Dios. Tal vez, ahora sea el momento en que podemos escribir reflexiones teológicas que puedan mantenerse afines con la vida religiosa real y con la imaginación simbólica real de los cristianos de la India (aunque, por supuesto, son los mismos cristianos de la India, no yo, quienes pueden hacer un juicio de esta índole).

Los símbolos religiosos pueden ser nuestra esperanza en un tiempo en que abunda el pluralismo religioso y la teología se debilita. Los símbolos tienen vida propia y florecen de forma nueva y diferente en un ambiente pluralista y en ambientes, como el del sur de la India, donde el cristianismo, aunque con raíces antiguas, posee restos nuevos e incluso exóticos. Que sea María y no Jesús la persona que se ha simbolizado con más provecho, confirma que los símbolos no son meramente el producto de posiciones teológicas ortodoxas, sino que van rápidamente por delante, dejando a la teología la posibilidad de alcanzarlos. La teología, sobre todo la teología comparada, tiene que invertir su tiempo en captar las aperturas y las posibilidades creadas por la vitalidad y los excesos de los símbolos que realmente están activos. La regla es simple: en un ambiente pluralista, prestemos atención a los símbolos; notemos su florecimiento, veamos dónde florecen y para quién; después, reflexionemos teológicamente sobre ellos, aprendiendo las posibilidades que nos ofrecen.

En su obra *Symbols of Jesus: A Christology of Symbolic Engagement*[3], Robert Neville investiga el modo en que los símbolos median las realidades en el núcleo de las tradiciones religiosas, haciéndolas, de este modo, aprehensibles, imaginables y accesibles a la vida de los creyentes y de las comunidades creyentes. Estos símbolos no son signos que se encuentran entre el observador y la realidad que puede conocerse, ni son meras versiones empobrecidas de la realidad. Las fórmulas doctrinales no perfeccionan necesariamente los símbolos atribuyéndoles un significado oficial. Más bien, los símbolos constituyen el *medium* necesario por el que la gente aprehende, se apropia y vive la realidad y la verdad religiosas en las que creen. La teología no produce los mejores símbolos de Dios, sino que los descubre ya activos en la vida de la

[3] Cambridge University Press, 2001.

comunidad, y, posteriormente, reflexiona sobre ellos. Alcanza los símbolos vivos y encuentra las palabras para conceptualizar el sentido de su poder efectivo. Mediante el estudio de los símbolos nos hacemos mejores teólogos y podemos comprender mejor los ricos y complejos modos en que los creyentes comprenden y practican su fe.

Puesto que el pluralismo es también un tema que inquieta apasionadamente a Neville en muchos de sus escritos, su obra *Symbols of Jesus* afronta también este asunto. Indaga en la tensión que existe entre lo local y el poder localizado de los símbolos religiosos y el extenso y variado terreno del pluralismo religioso. Hoy día, la gente vive en sus propios círculos familiares, aunque, no obstante, aumenta el número de vecinos que son diferentes; se encuentran aferrados a sus propios símbolos, aunque cada vez más se van dando cuenta de que sus vecinos viven mediante otros símbolos diferentes que también son poderosos. Llama la atención sobre la enorme variedad que existe dentro de las mismas comunidades cristianas de China, tanto en las culturas cristianas "antiguas" como también en las nuevas mayorías cristianas del "sur". A su vez, esta diversidad cristiana interna se ve acompañada por una compleja interacción entre los cristianos y los miembros de otras tradiciones religiosas en nuestras sociedades pluralistas. Con su obra, Neville nos da el incentivo y los recursos para comprender cómo funcionan los símbolos en ambientes pluralistas. La habilidad con que las comunidades modelan y remodelan sus símbolos y las expresiones simbólicas de su fe es, con frecuencia, mucho más creativa y madura que las teologías que se elaboran como respuesta al pluralismo.

Presento un ejemplo en el que el enfoque de Neville puede resultar provechoso al aplicarlo en el contexto interreligioso. A su lista, que él confiesa que es selecta y parcial, añado otro símbolo de Jesús, a saber, "Jesús, el hijo de María". En cualquier caso, podemos estar agradecidos a Neville por muchas razones. Recuerda a los teólogos, que escriben para las Iglesias, que presten atención a los símbolos que dan vida a la fe y hacen posible que podamos imaginar los misterios de Dios; en este sentido, muestra a los teólogos comparativos que escriben para las iglesias, pero que también están atentos a la diversidad infinita y, por tanto, irreductible del mundo que Dios nos ha dado, cómo seguir los símbolos, cómo imaginar su interacción creativa y cómo mantener nuestro pensamiento y nuestros trabajos centrados en el juego de los símbolos, tan poderosamente evidente en un mundo que nuestras teologías aún no han llegado a comprender.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Antoine Essomba Fouda *

LA VENERACIÓN DE MARÍA EN ÁFRICA

Introducción

El culto mariano está fuertemente enraizado en las iglesias africanas, aun a pesar de las diversas crisis sociales, políticas, económicas[1], morales y espirituales por las que atraviesa el continente. El ambiente de total frustración, inseguridad y fragilidad que se manifiesta en la mayoría de los países de África es uno de los factores que llevan a muchos jóvenes a

* Antoine Essomba Fouda nació en 1957 en Kama, Ngomedzap (Camerún); fue ordenado sacerdote en 1985 en Yaoundé por el papa Juan Pablo II; se doctoró en Liturgia por la Universidad Pontificia de San Anselmo (Roma) en 1996. Es profesor en la Facultad de Teología de la UCAC desde 1998: fue rector del Seminario San Pablo de Mbalmayo y del Gran Seminario Propedéutico y Filosófico de Otélé (Camerún) desde 2002 a 2004. Desde 2005 es decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de África Central, Instituto Católico.

Publicaciones importantes: *Pour une proposition d'un Rituel inculturé de Mariage au Cameroun*, Domenici-péchaux, Roma 1997; *Rituel pour la célébration liturgique de lévée de corps à la morgue*, Imprimerie Mgr Paul Etoga, Mbalmayo 2006; *La liturgie dans nos Églises: Formation, organisation et célébration*, Imprimerie Mgr Paul Etoga, Mbalmayo 2007.

Dirección: Doyen de la Faculté de Théologie UCAC/ICY, Bp 11628 Yaoundé (Camerún). Correo electrónico: aessombafouda@yahoo.fr

[1] En estos últimos tiempos se han observado reivindicaciones por toda África contra el coste elevado de la vida que favorece la precariedad alimentaria y acentúa la depauperación (cf. Camerún, Burkina Faso, Mali, Costa de Marfil, Zimbabue, etc.).

la emigración clandestina, con consecuencias a menudo desastrosas[2], o a buscar refugio en lo que el cardenal Francis Arinze denomina los "nuevos movimientos religiosos"[3], que incluyen "los nuevos movimientos de origen protestante, las sectas pseudocristianas, los nuevos movimientos orientales o africanos y los de tipo gnóstico o esotérico"[4]. Y tal como un *deus ex machina* de los teatros griegos, estos movimientos dicen tener en nombre de la divinidad las soluciones "directas y eficaces" para todos los problemas relacionados con la salud, el bienestar y la felicidad del ser humano.

A pesar del proselitismo agresivo de estos grupos, el culto mariano constituye una fuerza y un refugio seguro para los cristianos africanos. En efecto, desde el cenáculo en el que María se encontraba en oración con los apóstoles mientras esperaban el Espíritu Santo (cf. Hch 1,12-14), hasta la sistematización del culto mariano por los concilios, María ha sido siempre el refugio de los cristianos. Pero, ¿qué puede explicar este entusiasmo por María? Al invocar a María, ¿qué espera el cristiano africano? ¿Qué es lo que celebra y cómo vive su piedad mariana en la vida cotidiana? Para responder a estas preguntas, partiremos del origen de la piedad mariana en África, de sus formas de expresión, en ocasiones ambiguas, y de los intentos de inculturación. Antes de llegar a la conclusión, esbozaremos una reflexión mariológica desde nuestras iglesias de África.

I. Origen del culto mariano en África

1. Historia

Debe tenerse en cuenta que el continente africano rebosa de numerosas comunidades eclesiales y que cada iglesia, según las culturas de los pueblos que la componen, tiene su propia especificidad. Por tanto, no podremos seguir individualmente el culto mariano de cada iglesia atendiendo al calendario litúrgico. Pero, dado que la primera evangelización del África subsahariana fue obra de los misione-

[2] No pasa un día sin que los medios de comunicación occidentales informen de la llegada de emigrantes clandestinos a los países europeos o de los naufragios en el Mediterráneo de barcas improvisadas, hechas a mano, llenas hasta la borda de gentes desesperadas que recurren a la inmigración clandestina.

[3] Cf. F. Arinze (Cardenall), "Les Sectes et les nouveaux mouvements religieux", en *L'Osservatore Romano* (ed. fr.) 15.04.1991, p.13.

[4] *Ibíd.,* p. 12.

ros y que pertenecemos a la misma familia litúrgica romana, sacaremos, más bien, los puntos de convergencia donde el culto mariano ha tenido su impacto de forma evidente.

La devoción mariana toma cuerpo y se implanta progresivamente en África con la llegada de los primeros misioneros que pertenecían a las congregaciones religiosas[5]. Cada familia religiosa, en lugar de seguir las directrices litúrgicas romanas, transmitió su propia espiritualidad mariana. Debe tenerse también en cuenta que desde la alta Edad Media hasta el concilio Vaticano II, la liturgia era un asunto exclusivo del clero y el pueblo era un mero espectador. Incluso no le estaba permitido leer la Biblia, pues era un dominio reservado solamente a los pastores de la Iglesia[6]. Aburrido, el pueblo cristiano se volvió a las devociones populares, entre ellas a la de María. El culto mariano animado por los misioneros se convierte así para el cristiano africano en el campo predilecto para rezar el rosario. La creación de hermandades de María y José en las parroquias y la construcción de grutas marianas serán elementos que dinamizarán la pastoral familiar y cristiana, además de influir positivamente en las mentalidades y la experiencia creyente de los cristianos africanos. Podemos decir que se trata de un *sensus fidelium* en acto. En efecto, el instinto de la fe, la vida y la experiencia de la fe en el pueblo cristiano se dejan sentir. Por su participación en la vida de la Iglesia, los fieles toman parte activa en el aumento de la inteligencia de la fe, es decir, en el *sensus fidei.*

La reforma conciliar vendrá a dar de nuevo un impulso a la piedad mariana. En efecto, el rejuvenecimiento, la restauración delicada y esmerada, la puesta al día de la expresión orante de la Iglesia en sus palabras, sus gestos y símbolos, tendrá una impronta mariana[7]. Com-

[5] En Camerún, por ejemplo, tuvimos en primer lugar a los padres palotinos, que se fueron en 1916. Después de la primera guerra mundial vinieron a secundar la labor de los primeros misioneros los Padres del Sagrado Corazón, los Espiritanos, los Padre de Mill Hill y los Oblatos de María Inmaculada (cf. E. Mveng, *Histoire du Cameroun*, CEPER, Yaoundé [2]1985, pp. 41-43). En Argelia fueron los padres Blancos. En Congo, los CICM, etc.

[6] El papa Clemente XI (1700-1721) dijo claramente en 1713 que la lectura de la Escritura no era para todos; que no era en general útil conocer el espíritu, la piedad y los misterios de la Sagrada Escritura; que la "santa obscuridad" de la Palabra de Dios dispensa a los laicos de su lectura; que arrebatar el Nuevo Testamento de la mano de los cristianos o mantenerlo cerrado no es velarles el rostro de Cristo; que prohibirles la lectura del Evangelio no es negar la luz a los hijos de la luz … (cf. Denzinger, 1429-1435).

[7] No hay más que ver en las iglesias de África la riqueza litúrgica de las celebraciones marianas como la Inmaculada, la Visitación, la Asunción, etc.

prendemos así por qué el concilio insistía tanto en la participación de los cristianos de forma "plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas"[8]. Por otra parte, el capítulo VIII de *Lumen gentium* (*De Beata*) coloca la mariología en conjunción con la cristología y la eclesiología, abriendo así nuevos horizontes al culto mariano[9].

2. Las repercusiones del concilio Vaticano II en el culto mariano de África

En su exhortación *Africae terrarum*[10], el papa Pablo VI lanzó la idea de la "africanización de la Iglesia". Requería a los pastores que "hicieran vivo y eficaz el encuentro del cristianismo con la antigua tradición africana"[11]. Y durante su gran viaje histórico a África[12], a Kampala, para presidir la clausura del Simposio de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar (SCEAM), Pablo VI consagró el altar del santuario construido a la memoria de los mártires africanos de Uganda. Allí pronunció unas palabras históricas y proféticas: "Vosotros africanos sois a partir de ahora vuestros propios misioneros".

El papa invitó a los pastores africanos a crear en África las condiciones necesarias para que la Iglesia continuara en el hoy de los hombres y las mujeres de este continente su proceso normal y connatural de encarnación. Puesto que "es católica antes que africana", la Iglesia de África será fiel al Evangelio que se enraíza en las culturas de los pueblos y las fecunda desde su interior. Es en esta condición en la que podrá hablarse de un "cristianismo africano" que prosigue, por otro lado, acogiendo y apropiándose del mensaje doctrinal del concilio Vaticano II. El culto mariano será uno de los ámbitos de innovación litúrgica de las iglesias africanas en sus diversas declinaciones orantes y prácticas. Puede señalarse, en este sentido, el canto litúrgico, el arte sacro, las oraciones y los objetos religiosos.

[8] SC 14.

[9] Cf. LG 52-69.

[10] *Documentation Catholique* 1504 (1967), pp. 1937-1956.

[11] *Ídem.*

[12] Fue en Kampala (Uganda) donde por primera vez pisó un papa suelo africano.

II. Formas de expresión de la devoción mariana en África

1. El canto litúrgico

Antes del concilio Vaticano II, el canto litúrgico en las iglesias de África se hacía por lo general en latín. Como excepción, los misioneros lo adaptaban en ciertos lugares con melodías procedentes de antiguos cantos de sus tierras de procedencia o con antiguas canciones populares europeas[13], como, por ejemplo, el Ave María de Lourdes. En efecto, los cantos en lengua local no se veían bien entonces porque para ciertos misioneros el ambiente pagano de los africanos era aún demasiado fuerte y palpable como para permitirse esta peligrosa aventura. Por ejemplo, en el Congo belga no se toleraban los cánticos en lengua local, salvo durante las misas celebradas en secreto[14]. De ahí la afirmación del episcopado del Congo Democrático (antiguo Zaire): "la Iglesia ha parecido durante largo tiempo como europea, en su culto, su enseñanza, su organización…"[15].

Felizmente, los resultados del concilio Vaticano II, los documentos posconciliares del Magisterio, el viaje histórico del papa Pablo VI a Kampala y, sobre todo, los numerosos viajes apostólicos del papa Juan Pablo II a África con la publicación de la exhortación apostólica posinodal *Ecclesia in Africa*[16], quieren, al contrario, dar un impulso nuevo a la creatividad litúrgica de las iglesias particulares de África y al canto mariano. Si al concluir el concilio, las iglesias de África en general[17] vivirán un tiempo de torpeza, de duda e incluso de reticencia, que se caracterizó por la resistencia de ciertos pastores a entrar en la nueva dinámica[18], otros, en cambio, verían ahí una oportunidad

[13] Cf. Abbé Henri Bata, *L'inculturation du chant chrétien au Cameroun*, Yaoundé 1994, p. 4.

[14] Cf. Reunión de 1907 de la Conferencia de los Superiores de las Misiones Catélicas en el Congo Belga, en Supérieurs des Missions, *Instructions aux Missionnaire*s, Lovaina 1930. Este documento recopila las instrucciones que los superiores de las congregaciones religiosas dieron a los misioneros sobre el modo de comportarse en su apostolado. También contiene las actas de las diversas reuniones de los superiores de las misiones.

[15] Actas de la VI Asamblea Plenaria del Episcopado del Congo, pp. 24-25.

[16] Juan Pablo II, *Ecclesia in Africa*, Ciudad del Vaticano 1995.

[17] El episcopado de Zaire estaba bien preparado, tal como lo demuestra el orden del día de su IV Asamblea Plenaria.

[18] Como indica claramente Henri Bata en su obra, algunos párrocos se mostraron reticentes a adoptar las nuevas producciones. No sólo las encon-

para ponerse en seguida a aplicar las resoluciones de los Padres conciliares. Uno de los campos de aplicación será el canto litúrgico, que experimentará notables transformaciones.

En una primera etapa, el método consistirá en partir del salterio[19] y armonizar las palabras con la música de modo que favoreciera una eclosión y apertura de la palabra. Por esta razón, en el canto indígena debían corresponderse tono y notas en cuanto fuera posible. Los cánticos en honor de la Virgen María se multiplicaron rápidamente en todas partes. Ellos sostenían el fervor de la fe de los cristianos durante las asambleas o las vigilias de oración. Los grandes Seminarios[20], como el de Camerún, querían convertirse en verdaderos laboratorios de composición de cánticos marianos. Posteriormente, cuando estos seminaristas se hacían sacerdotes, su envío al terreno pastoral favoreció enormemente la extensión del canto sacro mariano en lengua local entre las comunidades cristianas. El acompañamiento de estos cánticos con los instrumentos de música tradicionales favoreció notablemente su expansión.

Con el tiempo, la composición de cantos litúrgicos en general y de marianos en particular dejaría de ser una propiedad exclusiva de los seminaristas y del clero. Los mismos fieles laicos querían componer y organizar sus corales. También en este nivel aparecerán los patinazos. El ruido, en ocasiones ensordecedor, de instrumentos como el balafo y el tam-tam, el gusto por la exhibición teatral y la improvisación, hicieron perder al canto poco a poco su carácter sacro y produjeron, más bien, un sentimiento de vacío espiritual. Es necesario, por tanto, retornar a la fuente que es la Biblia y a una formación litúrgica de los cristianos en la que se insista en el lugar que ocupa María en la economía de la salvación.

Ciertas iglesias insisten en los gestos que deben poner de relieve toda la significación simbólica del rito. Las actitudes de María en la anunciación, la visitación, la bodas de Caná y en el cenáculo (cf. Lc 1,36-59; Jn 2,3-5; etc.), pueden ayudar a definir la función litúrgica de la mujer en la celebración. Para conseguir este objetivo habrá que buscar los gestos femeninos específicamente africanos que traduzcan la acogida, el saludo, la atención, la oración de intercesión, la colecta y la presentación de ofrendas.

traban curiosas, sino que las tachaban de salvajes e incluso diabólicas. Cf. Henri Bata, *L'inculturation*, *o. c.*, p. 6.

[19] *Bible de Jérusalem*, Cerf, París 1956, p. 653.

[20] Nos referimos aquí al Gran Seminario de Otélé, transferido posteriormente a Yaoundé Camerún.

2. El arte sacro

En los ámbitos de la arquitectura y del arte sacro podemos percibir también una notable creatividad e innovación. Las vestimentas litúrgicas, los vasos sagrados, las imágenes de la Virgen realizadas con materiales locales (madera de ébano, de okoumé, de boubinga, etc.), van integrando poco a poco la cultura africana. La decoración de las iglesias dedicadas a la Madre de Dios se hace a partir del arte africano, con sus numerosas representaciones de la mujer en sus relaciones sociales y en su relación con lo sagrado y Dios. También se pintan grandes frescos de María en las iglesias africanas. La imagen de la Virgen con el niño Jesús o María Reina de África une al africano con su universo cultural. Por esta razón, muchos artistas africanos se inspirarán en ellas. Pero, más que cualquier otro artista africano, será el reverendo padre Engelbert Mveng el que se convierta en uno de los dignos promotores vanguardistas del arte sacro africano. En efecto, este sacerdote jesuita y famoso artista camerunés, de feliz memoria, sacaba a menudo su inspiración de las raíces de la pintura y la escultura, de los sentimientos religiosos y de su entorno tradicional. Ha dejado a la posteridad grandes frescos marianos.

3. Las oraciones y los objetos religiosos

En el universo cultural y religioso del pueblo africano, la mujer y lo sagrado ocupan un lugar de gran importancia. Esto se traduce en la misma relación íntima e intensa entre una madre y su hijo. María Madre de Dios (Theotokos), de la Iglesia (Mater ecclesiae) y del género humano, se convierte, por tanto, en la persona a la que el cristiano africano recurre a menudo para solicitar su intercesión ante Dios; de ahí la recitación del *angelus*, del rosario y otras formas de oración eficaces especialmente dedicadas a María. La demanda constante de medallas (la medalla milagrosa) y escapularios debe incluirse también en este registro. La devoción mariana se manifiesta igualmente en las iglesias, los institutos y los lugares consagrados al patrocinio de María. Las comunidades religiosas autóctonas de carisma mariano son, por su proyección orante y su hábitos con la efigie de María en color, verdaderas palancas de expansión de la piedad mariana en África[21]. Un poco por todas partes van apareciendo gran-

[21] En Camerún, por ejemplo, tenemos a las Hermanas Hijas de María y a las Hermanas Siervas de María. En los dos Congos, Brazzaville y Democrático, encontramos a las Hermanas del Rosario que llevan en sus vestimentas africanas la efigie de María.

des santuarios marianos (Sudáfrica, Benín, Camerún, Costa de Marfil, Congo Democrático, Guinea Conakry, Gana, Kenia, Tanzania, etc.). Son auténticos lugares altos de piedad y espiritualidad marianas. En las parroquias, las hermandades de María, la Legión de María, en su mayor parte formadas por mujeres, constituyen auténticas palancas que expanden el fervor mariano. Estas hermandades son también el pulmón económico de la parroquia. Debe notarse también que las fiestas marianas, como la Anunciación, la Inmaculada y, sobre todo, la Asunción, tienen una incidencia positiva en las culturas de los pueblos africanos. No sólo son ocasiones para la fiesta, sino también para la creatividad: motivos para el estampado de telas, el bordado, el arte culinario, etc. Pero estos esfuerzos no podrán dar frutos que perduren a menos que los creadores se impregnen de la Biblia y acepten seguir una formación litúrgica mariológica profunda. Es uno de los muchos desafíos que deben asumir las iglesias de África.

4. El desafío de la inculturación

La inculturación es una exigencia de la evangelización[22], pues "toda la vida cristiana… necesita inculturarse", de modo que sea transformada por los valores del Evangelio a la luz del misterio pascual[23]. Como dijo el papa Juan Pablo II: "una fe que no se hace cultura, es una fe que no es plenamente acogida, totalmente pensada y fielmente vivida"[24]. Pues si la cultura ha nacido del hombre, está también destinada al hombre. Así, el paradigma de la encarnación de Cristo en la cultura judía de su tiempo se convierte en el principio y el modelo de la inculturación para la Iglesia en su diálogo insoslayable con las culturas. Pero el enraizamiento del Evangelio en los usos y costumbres de los pueblos africanos no se presenta como una tarea fácil. Exige a la comunidad eclesial la fidelidad al mensaje evangélico con toda su fuerza, y, al mismo tiempo, el respeto a los valores culturales auténticos de estos pueblos. María, hija de Israel, enraizada en su cultura y sierva del Señor, se convierte en el paradigma del fiel cristiano africano. La incidencia de la piedad mariana se justifica por tanto en África.

[22] Debe notarse que el término *inculturación* aparece 33 veces en la exhortación apostólica posinodal de Juan Pablo II *Ecclesia in Africa*, Ciudad del Vaticano 1995.

[23] Mensaje del Sínodo, en Synodus Episcoporum, *Bulletin* 35 (1994) n° 18.

[24] Juan Pablo II, "Discurso al Congreso Nacional del Movimiento Eclesial de Compromiso cultural"; cf. "Carta de fundación del Consejo Pontificio de la Cultura", DC 1832 (1982) 146-148.

III. Esbozo de una reflexión sobre el culto mariano en África

Si la devoción mariana es un hecho en las iglesias de África, se confirma la importancia de ayudar al cristiano africano a situar adecuadamente a María en la *historia salutis*. El método seguro recomendado por el Vaticano II en el capítulo VIII de LG es el estudio de las Sagradas Escrituras, de los Padres y de los doctores de la Iglesia, de la liturgia y del Magisterio[25]. Se constata, efectivamente, que la maternidad divina de María (Theotokos) parece ser el elemento central y catalizador de la piedad mariana de ciertos cristianos. Otros ven a María como la criatura todopoderosa que puede perdonar los pecados. Este error teológico induce a muchos fieles a dar más importancia al rosario que a la celebración de los sacramentos. Ahora bien, no hay sino un solo misterio, el de Cristo, al que está íntimamente vinculada María, su Madre. Una buena catequesis mariológica se hace por tanto indispensable para explicar a los fieles el nexo –querido por Dios– íntimo e indisoluble entre la Virgen Madre y el Hijo Redentor en toda la obra de la salvación, desde las prefiguraciones veterotestamentarias hasta su realización en Cristo y en la Iglesia, y hasta la parusía. Esta cooperación libre y voluntaria de la Virgen María en la obra salvífica es la clave de lectura del culto mariano. La unión íntima de la Madre con el Hijo Redentor está en estrecha relación con su unión íntima con la Iglesia, que continúa actualizando el misterio de la salvación de Cristo. Para que el culto mariano dé frutos en la vida diaria de los africanos, debe hacerse en iglesia. María, por su ejemplaridad, es un factor de crecimiento espiritual para los fieles que venciendo al pecado progresan en santidad. Toda la Iglesia es, por tanto, inevitablemente mariana. El Magisterio lo expresa perfectamente en algunos de sus documentos posconciliares como en las exhortaciones apóstolicas *Signum magnum* y *Marialis cultus* de Pablo VI o en la encíclica *Redemptoris Mater* y la carta apostólica *Mulieris dignitatem* de Juan Pablo II, que abordan las dimensiones pastorales, litúrgicas y espirituales del culto a María[26].

Conclusión

Esta modesta contribución al estudio de la veneración de María en África nos permite comprender que, por su vida sencilla de obedien-

[25] Cf. LG 67.

[26] Pablo VI, Exhortation apostolica *Marialis Cultus*, Saint Paul, Lumumbashi 1988; Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, Librería Ed. Vaticana, 1987.

cia al designio de Dios, María es una criatura ejemplar que ha desarrollado plenamente su vida. Los cristianos deben inspirarse en ella y evitar una piedad superficial que no tenga sus raíces en la economía de la salvación. María Madre de Dios no tuvo miedo a sufrir. Ella se mantuvo fiel a su Hijo y su Señor participando en sus alegrías (boda de Caná) y también en sus momentos de prueba, en el calvario. María es, por tanto, un modelo de fe para el cristiano. Ella enseña al fiel que la cercanía a Cristo no lo sitúa al abrigo de los sufrimientos. No hay que pararse ante las pruebas, sino que debemos ir con el Cristo hasta el Gólgota de nuestros fracasos, de nuestras decepciones, de nuestras enfermedades, donde obtendremos la gloria prometida. María ha hecho con su Hijo el camino del calvario y él la ha elevado al rango de Reina. De este modo, María prefigura la recompensa del que cree hasta el final. Ella es la imagen del discípulo perfecto que el cristiano africano debe imitar.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

Diego Irarrazaval *

MARÍA EN EL CRISTIANISMO LATINOAMERICANO

En América Latina y el Caribe las actividades del pueblo en torno a María son pilares de catolicidad, y constituyen el polivalente y más potente símbolo cultural. Una de sus grandes vetas es el "marianismo", que exalta lo femenino y maternal, pero lo subordina al factor masculino. En contextos modernos, lo mariano contribuye a revisualizar a Dios, y a reconfigurar modos de ser cristiano y contactos con lo sagrado que nos humanizan.

Esta realidad compleja requiere una mirada crítica y una hermenéutica interdisciplinar. Pongo el acento en formas populares leídas a la luz del misterio de Cristo, y evito yuxtaponer fenómenos ambivalentes con categorías piadosas. En un continente con mucha inequidad social y con pautas androcéntricas, ¿qué aporta la mariología?

* Diego Irarrazaval (Chile 1942). Sacerdote de la Congregación de la Santa Cruz en una parroquia popular de Santiago de Chile. Es profesor en la Universidad Católica Silva Henríquez. Ha sido director del Instituto de Estudios Aymara y ha trabajado en la pastoral indígena en Perú y otras partes del continente. Ex presidente de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, EATWOT (2001-2006).

Libros: *Religión del pobre y liberación* (Lima 1978), *Teología en la fe del pueblo* (San José, 1999), *De baixo e de dentro* (São Bernardo do Campo, 2007), y otros.

Dirección: Casilla 238, Correo 11, Santiago (Chile). Correo electrónico: diegoira@hotmail.com

I. Acervo e innovación

Lo mariano es un acervo milenario que se desarrolla y desdobla por varios niveles y cauces. Tiene sus fases históricas: cristiandad colonial, racionalidad y piedad moderna, pluralidad contemporánea y tendencia posmoderna. No está circunscrito a lo intrarreligioso ni a una denominación cristiana. Por lo tanto, nuestra palabra teológica dialoga con tesoros y con muchas innovaciones. Esta reflexión tiene fundamentos en la Revelación y en la enseñanza eclesial. Gracias a ellas discierne símbolos, iconos, vivencias humanas, espiritualidades, conceptos, opciones éticas. Luego del Concilio, lo mariano está siendo evaluado en el marco de la historia de la salvación y en la misión de la Iglesia al servicio del mundo[1].

La reflexión creyente interactúa con otras lecturas de los fenómenos. La figura de María y el parámetro marianista se manifiestan en imaginarios sociales, nacionalismos latinoamericanos, hechos sincréticos, agrupaciones cristianas. Ella es patrona oficial de países, ciudades, barrios, y también Ella es icono de pueblos creyentes. Esta amplia gama de dimensiones no pueden ser leídas sólo con intereses doctrinales y pastorales. Ni tampoco cabe abordarla sólo con instrumental científico. Más bien es imprescindible un examen interdisciplinar, en que diversas lecturas no se yuxtaponen sino más bien se interpelan y se precondicionan mutuamente.

En cuanto a la catolicidad, en parte María es amada como Madre de Dios, en parte tratada como una figura sagrada (junto a otras), en parte funciona como síntesis de religiosidad católica, en parte lo mariano está mezclado con formas no cristianas. No es, pues, simple la interpretación al interior de actitudes (devociones), creencias, ritos populares. Con respecto a la configuración ritual mariana, hay que discernir sus significados a nivel individual, en el hogar, en el mundo laboral y político, en la identidad local y regional, en liturgias cristianas, en ritos seculares y nacionalistas. Otras distinciones se dan en las vivencias éticas, ya que en algunos contextos lo mariano sustenta la resignación al sufrimientos y la injusticia; en otras ocasiones hay resistencia a la maldad y hay alternativas viables.

[1] Soy deudor de Ivonne Gebara y Maria Clara Bingemer: "María", en *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid 1990, I:601-618.Ver Leonardo Boff, *O rosto materno de Deus,* Vozes, Petrópolis 1979; Antonio González D., *Mariología popular latinoamericana,* Loyola, São Paulo 1992; Clodovis Boff, *Maria na cultura brasileira,* Vozes, Petrópolis 1995, y *Mariología social*, Paulus, São Paulo 2006.

En America Latina las tradiciones están siendo reconstruidas en contextos modernos y posmodernos, y están emergiendo nuevas espiritualidades. Hay varias vetas: la restauración católica, una gama de movimientos laicos, la pastoral bíblica y popular, formas privadas posmodernas. Otro gran factor es lo que ocurre dentro y fuera de espacios confesionales: mucha gente confía en que el existir tiene sentido y que la bondad es trascendente. Para muchas personas católicas tal bondad cristaliza en María; para muchos cristianos y humanistas ello no tiene una explicación religiosa. Por eso tratar lo mariano conlleva una perspectiva ecuménica, interreligiosa y humanista.

II. Mariología cotidiana

La reflexión hoy retoma los modos de Vivir que hacen referencia a la mujer y a la madre en la historia de salvación. También es tomado en cuenta el caminar humano de las mayorías que intuyen una bondad y justicia fundante. Lo mariano es, pues, un factor cotidiano junto a otros componentes espirituales y seculares.

Condicionamiento bíblico

La cuestión de fondo es reconocer a María en la historia cotidiana del pueblo. Con respecto a Ella hay pocas palabras pero densos contenidos en el Nuevo Testamento. Son 152 versículos de los cuales 90 son lucanos. La figura de María tiene sólidas raíces en el caminar de su pueblo y en el modo de ser judío en el período intertestamentario. Ello condiciona la opción de entender a María desde la experiencia cotidiana de los pueblos.

En cada tiempo y lugar es posible encontrarse con el Salvador y su madre. ¿Por qué? Porque "al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo nacido de mujer" (Gal 4,4). La humilde esclava es la bienaventurada (cf. Lc 1,48). Por consiguiente, la encarnación en medio de los pobres teológicamente define la historia humana. Esto permite entender la salvación desde la opción de Dios por los últimos que son los primeros, desde la opción de Dios por María. En nuestros contextos tenemos un *lugar teológico:* la mujer y la madre en el día a día latinoamericano.

Los relatos bíblicos hablan de acontecimientos comunes: María dando a luz a su hijo, el joven Jesús se pierde y es encontrado en el templo, la fiesta de Caná, los parientes del Maestro lo protegen y tam-

bién lo critican cuando es agobiado por multitudes, María durante el drama de la muerte, y luego su presencia en medio de los asustados apóstoles. Son acontecimientos comunes y corrientes que pasan a ser extraordinarios hitos de salvación.

Lo dicho contrasta con lenguajes que sentimentalmente glorifican y segregan a María de la humanidad y la hacen santa por encima de la Iglesia[2]. Aunque sean lenguajes bien intencionados (por ejemplo imaginarla como co-redentora), de hecho la abstraen de la humilde historia de la salvación. Se trata de imaginarios y de títulos que no concuerdan con la sorprendente encarnación ("en Nazaret puede haber algo bueno?", Jn 1,46), ni con el hecho de que tanta persona insignificante de hoy sea bienaventurada y receptora de la gracia.

Mosaico de creencias y rituales

Sin duda hay aspectos inescrutables, como por ejemplo el contacto de cada creyente con la Madre, o como la calidad del discipulado jesuánico. Sus mediaciones sí pueden ser evaluadas; se sopesan testimonios de fe, objetos rituales, comportamientos humanos. Una gama de sujetos y estructuras hacen referencia a María: ofrecer velas y flores, rezar el rosario y novenas, plegaria ante imágenes, asociaciones marianas que hacen apostolado. Todas estas facetas tienen que ser evaluadas por la comunidad eclesial; y ella lo hace observando contextos y procesos creyentes, y sin limitarse a lo intrarreligioso. Hay que fijarse en qué circunstancias y qué modalidades humanizan, y qué mediaciones deshumanizan. También cabe discernir si corresponden –o si no se adecuan– al Evangelio. Bien sabemos que las realidades tienen claroscuros, y que los hechos oscilan entre los polos del culto mariano cristiano y de la mariolatría. No estoy de acuerdo con interpretaciones dualistas (fe o magia, cristocentrismo o mariocentrismo). Más bien los claroscuros del pueblo son interpelados por la única pauta evangélica: amar a Dios y al prójimo.

Ahora bien, ¿cómo es la mariología en el seno del pueblo? Se trata de una reflexión eclesial atenta al *sensum fidelium* sobre María, *Theotokos* (madre de Dios). Es una reflexión que reconoce –en gran parte de la vivencia y sabiduría del pueblo– rasgos de fe en una bondadosa protección divina (con una implícita "madrelogía"). En algunos secto-

[2] Louis Bouyer en 1963 anotó el "gnosticismo sentimental y malsano" y el poner "a María cada vez más fuera de la común humanidad cristiana" (citado por Stefano de Fiores, *Nuevo Diccionario de Mariología,* San Pablo, Madrid 1993, p. 1274).

res hay adhesión a la Madre del Jesús del Evangelio y a la madre de la iglesia peregrina (donde propiamente hay una "mariología").

Dos casos paradigmáticos son Guadalupe y Aparecida.

La Virgen de Guadalupe es *in Inantzin in Ipalnemohuani* (madrecita del Dios dador de vida), en el tierno diálogo entre un náhuatl y Tonantzin-Guadalupe en 1531. Así la representa el *Nican Mopohua,* primer hito de teología inculturada e interreligiosa[3] que amalgama la fe náhuatl con el cristianismo. Ha sido amestizada y es emblema de diversos grupos sociales, y simbólicamente bendice fases de la historia mexicana.

En Brasil la imagen de Aparecida, de 36 cm, fue encontrada en un río en 1717, y ha sido emblema colonial (en contextos de esclavitud y de la minería) e imperial, y ha pasado a ser un omnipresente signo nacional/moderno. Como dice María Cecilia Domezi, el colonialismo y el exclusivismo cristiano "dificultan la percepción de la indianidad y de la negritud en María"; en la época moderna la oficialidad la estableció como Reina y Patrona de las naciones, pero "en la simbólica construida por los oprimidos, las diversas imágenes de la Virgen, con rasgos indios, negros, mestizos, humanos, manifiestan el rostro materno de Dios"[4]. Al ser la Madre representada como indígena, como negra y como mestiza se impugnan moldes uniformes y elitistas del rito y pensar mariano. Además, son fortalecidos los rasgos humanos de quienes son preferencialmente amados por Dios.

III. Entretejido hermenéutico

Al estudio de vivencias del pueblo se han ido sumando (primero de manera intuitiva y luego de modo sistemático) el comentario teológico y pastoral.

[3] Miguel León Portilla, *Tonantzin Guadalupe*, FCE, México 2002, p. 100. Ver Clodomiro Siller, *Para comprender el mensaje de María de Guadalupe*, Guadalupe, Buenos Aires 1989; Richard Nebel, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe,* FCE, México 1995; Virgilio Elizondo, *Guadalupe, madre de la nueva creación,* Verbo Divino, Estella 1999; David Brading, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe,* Cambridge University Press, 2003.

[4] María C. Domezi, "María de Guadalupe y de Aparecida", *Aparecida, renacer de una esperanza,* Indoamerican, Bogotá 2007, p. 293, y "A simbólica de Aparecida na V Conferencia do CELAM", *Espaços* 15/1 (2007) 37-44.

Marianismo y culto mariano

El imaginario cultural-espiritual, que algunos sociólogos llaman "marianismo"[5], hace que el culto a la superioridad femenina derive hacia la abnegación y sacrificio de la mujer. Ante esta problemática, la reflexión cristiana revisa representaciones sociales de carácter mariano, en que la mujer concreta de hoy es elogiada cuando se sacrifica para que los demás tengan lo necesario.

En términos positivos, la teología subraya el papel de María en la historia de salvación. En otras palabras, exaltar a María conlleva plenitud de vida para cada mujer y cada varón. El genuino culto a la Madre no concuerda con un marianismo que aliena a la mujer de hoy, ni concuerda con el androcentrismo que perjudica a mujeres y varones. Muy por el contrario, el culto mariano tiene que estar en sintonía con el Magníficat: Dios salva al pobre. Cuando hoy la comunidad se vincula con la madre de Jesucristo, ella anuncia que la mujer secularmente postergada está llamada a la liberación. Por eso a lo largo del caminar humano es celebrada la fiesta de la Vida.

Otra gran problemática es que aspectos de la devoción sean el reverso del machismo latinoamericano. La figura mariana obediente y sacrificada es funcional a una pauta androcéntrica. La figura mariana obediente respalda la existencia de mujeres subordinadas. Ello también legitima la supremacía masculina y hasta su derecho a imponer su voluntad. Se trata de problemáticas sumamente dolorosas; se trata de "signos de nuestros tiempos" que son discernidos a la luz de la revelación bíblica. En el Cuerpo de Cristo cada componente tiene valor y contribuye al conjunto armonioso, al servicio unos de otros, para que la comunidad viva en plenitud.

Se constatan las formas masculinas y femeninas de entender a María. La reflexión creyente sopesa sus significados tanto para el varón como para la mujer. Hay modos de comprender dicha relación en que el varón no es un ser omnipotente sino más bien un pequeño hijo de la Madre. Sin embargo, en otras ocasiones es reforzada la dominación masculina, cuando la figura mariana hace que el pobre sea resignado. En cuanto a la mujer, ella es empoderada cuando se identifica con la madre de Nazaret, cuya fuerza es don de Dios para el beneficio de la humanidad.

[5] Cf. Milagros Palma (ed.), *Simbólica de la feminidad*, Abya Yala, Quito 1990, pp. 73-96; Elina Vuola, "La Virgen María como ideal femenino", *Pasos*, 45 (1993) 11-20; Sonia Montecino, *Madres y Huachos,* Catalonia, Santiago 2007.

En el entretejido hermenéutico, no sólo la ciencia ofrece luces a la teología y la pastoral; también éstas dilucidan asuntos humanos, y sacan a luz la densidad trascendente del acontecer cotidiano. Se confronta el marianismo, porque desfigura a María y porque perjudica a la mujer de hoy. Por otra parte, es apreciado el culto mariano con sus vetas humanizadoras.

Teología y Magisterio

Durante siglos se puso el acento en los atributos especiales; vale decir la condición de Madre de Dios y de Virgen perpetua, y recientemente la Inmaculada Concepción y la Asunta. Gracias al Vaticano II, y a la encomiable labor bíblico-teológica, se ha vuelto a subrayar la humanidad creyente de María y su rol fundamental en la historia de salvación, en la que son entendidos los dogmas marianos. En cuanto a la condición de madre de Dios, *Theotokos* (Concilio de Éfeso, 431), en América Latina, I. Gebara y M. C. Bingemer anotan que el don y servicio de la maternidad inspira la autocomprensión de Iglesia servidora de los pobres, porque la Encarnación trae la buena nueva de liberación. En cuanto al dogma de la virginidad, dichas teólogas aprecian que la mujer sea declarada para siempre espacio donde el Espíritu hace su morada. Con respecto al dogma de la Inmaculada (1854, Pío IX), la corporeidad de la mujer es rehabilitada por el Evangelio y por el magisterio de la Iglesia. En cuanto a la Asunción (1950, Pío XII), es una verdad vinculada a la resurrección de Jesús, y al triunfo de la justicia de Dios sobre la injusticia humana. De este modo, la teología feminista no ha sobredimensionado privilegios. Más bien, en la historia de salvación son subrayadas la fe de María y las verdades comprendidas y puestas en práctica por el pueblo de Dios.

La vivencia del pueblo ha ingresado –en términos generales– a la enseñanza eclesial latinoamericana[6]. Junto a mucho elogio se anotan deficiencias, sentimentalismo, deformación, peligro, error, magia, superstición, impureza. Por un lado se dice que las doctrinas marianas han moldeado la religiosidad latinoamericana, y que ésta inspira la teología. Por otro lado, se reitera la necesidad de elevarla y purificarla, introducirle calidad bíblica, y alimentarla con la enseñanza eclesial. Hay pues actitudes contrapuestas.

[6] AA.VV., *Nuestra Señora de América*, CELAM, Bogotá 1988, tomo II; y Conferencias Episcopales en Medellín (*Pastoral Popular* §§ 2-8, *Catequesis* § 2), Puebla (§§ 282-303, 444-469), Santo Domingo (§§ 17-18, 36, 39, 53, 104, 142-143, 163, 229, 243-250), Aparecida (43, 92-97, 258-274, 364, 451, 553).

En cada caso, la elaboración teológica es incentivada por el Magisterio universal, con su "recepción" en nuestra región. El Vaticano II (*Lumen gentium*, cap. 8) reafirmó el papel de María en el misterio de Cristo y la misión de la Iglesia. Así también lo ha hecho la V Conferencia Episcopal de Aparecida (2007). María de Nazaret, mujer libre y fuerte, ha tenido una misión única en la historia de salvación, como discípula, como madre de la Iglesia, como paradigma de humanidad.

En cuanto al culto mariano, muchos pastoralistas reclaman que ello sustituye la oración a Dios. Al respecto cabe prestar más atención al lenguaje popular; éste es cordial y confiado en la vida divina representada por María. La gente no hace una propuesta metafísica de reemplazar a Dios. Más bien, puede verse –con la ayuda de las ciencias humanas– que María constituye un "espejo de las esperanzas de la humanidad de hoy" (Pablo VI, *Marialis cultus* § 37). Este renovado aprecio por la piedad mariana tiene como fundamento la Biblia, la liturgia, el ecumenismo, la antropología. Entre las líneas de espiritualidad resalta la opción por el pobre. "El amor preferencial (de Dios) por los pobres está inscrito admirablemente en el Magníficat" (Juan Pablo II, *Redemptoris Mater* 1987, § 37). La opción eclesial a favor del pobre está enmarcada en el hecho de que María y todo el pueblo de Dios es creyente-peregrino.

A fin de cuentas, las vivencias del pueblo no tienen que ser esencializadas ni legitimadas. Ellas son examinadas con la ayuda de las ciencias, y luego se las contrasta con ejes de la revelación cristiana. Ésta ofrece principios que afectan al culto. No es la realización de ritos lo que salva al ser humano; más bien el sentido del culto es la relación amorosa con Dios y el prójimo. Con esta clave hermenéutica es llevada a cabo la actividad teológica y pastoral.

IV. Humanización espiritual

Pasar del devocionalismo al cristocentrismo ha llegado a ser el principal objetivo de la teología y pastoral mariana contemporánea. Existen varias tendencias. Muchos sugieren la articulación entre esos dos factores (devoción a María y fe centrada en Cristo) e insisten en que lo último sea prioritario. Algunos plantean el abandono de la devoción (ya sea con lenta pedagogía o bien de modo radical) a fin de enmarcarse en la liturgia y doctrina oficial. La mayoría propone el paso de una fe devocional al cristianismo bíblico y eclesial. Hay posturas matizadas y realistas. Muchos autores proponen que María sea modelo para ir hacia lo esencial. Ante la privatización de devociones multitudinarias, crisis del movimiento mariano, reanimación actual, J.

Martín Velasco aprecia las necesarias mediaciones, y propone acercar la piedad popular al misterio cristiano[7]. Existen por lo tanto dos polos en tensión: devociones populares y genuinas formas de fe.

Otra perspectiva es la de una humanización espiritual. Su fundamento es el misterio de la encarnación. En la historia de salvación María de Nazaret ha tenido una responsabilidad protagónica, en su sí al Señor, en su discipulado, en su presencia en la Pascua y en Pentecostés. Como madre de Dios también es madre de la Iglesia y de la humanidad amada por Dios. En medio de la comunidad eclesial, Ella hoy es evangelizadora a favor de la salvación humana.

Todo esto conlleva una humanización espiritual, porque su dinamismo proviene del Espíritu de Jesucristo. A mi parecer esto es más relevante hoy en contextos de consumo sacralizado. Los objetos cotidianos pretenden llenar el corazón humano. Cada expresión religiosa es cosificada[8]. Hasta la creencia es desfigurada al dirigirse a un Dios-objeto-providente. En estos contextos hay que dar prioridad a lo *humanum,* a relaciones solidarias entre personas donde Jesucristo está presente. El Señor está presente en "todas las naciones", vale decir en todo ser humano y en todos los tiempos (cf. Mt 25,31-46).

El paradigma de la humanización tiene lineamientos teológicos y espirituales con rasgos latinoamericanos. No se trata, pues, de algo esotérico, ni insípido ni inodoro. Tiene densidad doctrinal y una especificidad cristiana. Los cristianismos inculturados acogen diversos modos de creer en la Vida. María constituye un modelo de humanización. Lo hace mediante cauces espirituales, teológicos, pastorales de los pueblos en América Latina y el Caribe. Al respecto subrayo la relación con iconos y la mística de vivir.

La veneración de iconos se da en estamentos pobres y medios y también en algunos sectores pudientes. Se da en católicos, y en personas sin fe ni religión cristiana. Por ejemplo, en el México moderno, en que los practicantes católicos son sólo una parte de la sociedad, Guadalupe es omnipresente. En diversas regiones del Brasil se venera a Aparecida y otras vírgenes; participantes del candomblé y del

[7] Juan Martín Velasco, "Devoción mariana", *Nuevo Diccionario de Mariología*, San Pablo, Madrid 1993, pp. 572-599.

[8] Vincent Miller subraya la "reclusión de creencias religiosas en la cultura del consumo" (*Consuming religion*, Continuum, Nueva York 2005, p. 228). Ver A. Moreira, "A civilização do mercado: um desafio radical as igrejas", en *Sociedade Global*, Vozes, Petrópolis 1998; Ruben Dri (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Biblos, Buenos Aires 2007.

umbanda invocan a *Nossa Senhora*. Existen familias pentecostales que tienen creencias en la Virgen María. Puede pues decirse que la iconología es un lenguaje ecuménico, interreligioso, humanista.

En terminos inculturados, la relación con iconos constituye una mediación privilegiada hacia la otreidad del Misterio que salva a la humanidad. En muchas comunidades católicas uno constata que la figura de María hace referencia al misterio de Cristo, y que así se sobrepasa el parámetro cultural de la auto-salvación. Para personas con otros caminos religiosos y para sectores no creyentes, Ella hace referencia a la trascendencia de la Vida mediatizada por la mujer y por la madre. En América Latina los iconos marianos presiden hogares y centros de trabajo, son llevados en procesiones, danzados en fiestas patronales, venerados por asociaciones de gente marginal. También los iconos presiden comunidades de base que hace unos años los habían dejado a un lado. Todo esto constituye un lenguaje teológico concreto y trascendente, que realza a la mujer y la maternidad; que se contrapone a contextos machistas y discriminatorios; y que suele conllevar acción solidaria y compasiva hacia otras personas.

Con respecto a la mística, junto a bellas estructuras de espiritualidad mariana eclesial, existe una amplísima adhesión latinoamericana a la Vida-Madre. Así lo señala el lenguaje común. Se dice: tal persona es bondadosa como María. Al rezar el rosario la comunidad reconoce a la Virgen unida a la trayectoria humana-divina de Cristo. La mística es expresada adhiriendo a Dios mediante la actividad cotidiana según el modelo de María de Nazaret. Otros expresan su espiritualidad afirmando los derechos a vivir que tiene todo ser humano. Hay testimonios de que hasta la peor crueldad humana puede ser superada (como en un campo de concentración, donde un padre juega con su hijo; *La vida es bella,* película de Roberto Benigni). Puede decirse que mediante estas practicas se generan cristo/mariologías orientadas hacia una nueva humanidad. Otro mundo es posible y ya ha comenzado.

Concluyo. La mariología es nutrida por el *sensus fidei* de la población latinoamericana configurada por el acontecimiento cristiano. Hay mucho que podar para que lo devocional crezca y dé buenos frutos. En el comportamiento católico, y en diversas espiritualidades, las vivencias se mueven entre un polo de auto-salvación y un polo de vida recibida y compartida generosamente. Se confronta la reducción de lo mariano a la emoción individual. También es cuestionado el marianismo social que refuerza el machismo. Sin embargo, mucha manifestación mariana expresa la capacidad humana para encarar solidariamente el dolor. También expresa un gozar la vida que explícita o implícitamente es atribuida a Dios que transforma a cada persona y cada fase de la historia humana.

Jeanette Rodríguez *

TONANTZIN GUADALUPE: DESDE LA PASIÓN Y LA MUERTE A LA RESURRECCIÓN

Con este artículo queremos reflexionar sobre la fuerza, la imagen y el impacto de Tonantzin ("Nuestra Madre") Guadalupe, tal como se experimenta en los Estados Unidos y en México. Comienzo compartiendo brevemente mi propia experiencia de devoción mariana, que siguió a mi primer encuentro con la imagen de la Virgen de Guadalupe en los años ochenta. En la siguiente sección presentaré el contexto histórico de la aparición, la leyenda y la perspectiva teológica, para concluir con un ejemplo extraído de una experiencia contemporánea de la Guadalupana.

Toda escolar católica se ve expuesta a una de las muchas imágenes marianas y a sus diversas apariciones. Soy hija de padre y madre ecuatorianos que emigraron a los Estados Unidos en los años cincuenta. La imagen mariana con la que me crié en casa era la de Nuestra Señora de los Dolores. Se trata de la imagen que presenta a María que sufre como madre con siete puñales clavados en su corazón. Estos puñales simbolizan el sufrimiento que experimentará como discípula, como refugiada, como miembro de una comunidad

* JEANETTE RODRÍGUEZ. Latinoamericana neoyorquina (Ecuador) que se interesó por la presencia sanadora y liberadora de Nuestra Señora al trabajar en la comunidad mexicano-americana. Se doctoró en el Graduate Theological Union de Berkeley. Directora del Departamento de Teología y Estudios religiosos en la Universidad de Seattle.

Es autora de *Our Lady of Guadalupe,* University of Texas Press, 1994.

Dirección: Seattle University- Theology Department, 901 12th Ave., Seattle,Wa 98122 (Estados Unidos). Correo electrónico: jrodrigu@seattleu.edu

oprimida bajo el poder del Imperio romano, que presencia y acompaña a su hijo en su tortura y su muerte injusta. Es una imagen que durante años me ha conmovido y al mismo tiempo me ha repelido. Si bien la imagen de Nuestra Señora de los Dolores evoca la compasión, opté por rechazarla cuando era una joven adolescente latina en Nueva York, pues crecí cansándome de ver el sufrimiento de tantas mujeres, de madres, de hijas y de hermanas en torno a mí. En particular, rechazaba este sufrimiento que tan pasivamente se soportaba en nombre de Dios, un sufrimiento que, en medio de las guerras, la pobreza, las drogas y el crimen, realmente no encontraba redentor. Ésta era la imagen de María que se me presentaba y con la que crecí. Hasta que no llegué a ser adulta no me vi ante una imagen diferente de María, una imagen fuerte y llena de esperanza.

La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe se me presentó a comienzos de los años ochenta. Mientras estudiaba en el Graduate Theological Union de Berkeley, comencé a trabajar con los agricultores de Salinas. Encontré en los campesinos una devoción hacia ella que rebosaba una profunda intimidad, confianza y amor. Resumiré en las siguientes páginas cómo entiendo esta imagen de Tonantzin-Guadalupe.

El contexto histórico

La historia de Guadalupe parece muy sencilla, pero, de hecho, está enraizada en una historia sociopolítica y cultural. El pueblo mexicano desciende de los olmecas precolombinos, que fundaron la primera gran civilización en México en torno al 1200 a.C. Por su perdurable influencia en las demás culturas de la región, los olmecas son considerados la madre de las culturas mesoamericanas. A través del comercio y la religión, los olmecas ejercieron una profunda influencia en las culturas de los toltecas, los teotihuacanos, los mayas, los aztecas y los zapotecas, entre otras. Hacia finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII d.C., llegaron al valle de México siete tribus náhuatl, una de las cuales eran los aztecas. Los aztecas procedían del noroeste de México, de la tierra que es conocida como la mítica Aztlan. La población llegó bajo el liderazgo de su sacerdote, Tenoch. Según la leyenda, los dioses contaron al sacerdote que la gente vería un signo que indicaría que habían alcanzado la "tierra prometida". El signo era un águila posada en un nopal con una serpiente en su pico. Según se cuenta, este signo se encontró en medio de siete lagos, y, como bien sabemos, la ciudad de México se construyó sobre estos lagos.

Contar y recontar la historia de Guadalupe recupera la grandeza del pasado, un pasado cuyo inicio y definición fue comenzado por la intervención de la divinidad. Los aztecas prosperaron en el comercio, las artes y la arquitectura. Además, poseían también una religión altamente desarrollada. Veneraban a Quetzalcoatl (el Señor) conjuntamente con Ipalnemohuani (un dios conocido como padre y madre); Tonatiuh (el sol nuevo) y Ometeotl (el Señor y la Señora que están cerca de nosotros). Estos nombres expresan la relación de Dios no sólo con los seres humanos, sino también con el cosmos.

Cuando Hernán Cortés conquistó a los aztecas, pidió al rey de España que enviara a los franciscanos para evangelizar lo que llamaban la Nueva España. Al llegar en 1521, los franciscanos comenzaron su obra de evangelización en un clima de violenta opresión contra la población indígena. La conquista era para la población indígena un signo de que sus dioses habían sido derrocados o que los habían abandonado. No les quedaba otra cosa sino morir. Éste es el contexto en que emerge la historia de Guadalupe. En medio de la muerte y la destrucción apareció un gran signo de esperanza y liberación –Guadalupe, la madre del quinto sol esperado, el nuevo Quetzalcoatl. Santa María de Guadalupe, el rostro materno de Dios, la amada madre de Dios, viene a consolar al pueblo que sufre.

El relato

Aunque son diversas las posiciones sobre la existencia de una tradición oral relativa al acontecimiento de Guadalupe, hay pruebas de que esta tradición existió efectivamente, incluyendo el propio testimonio de Juan Diego[1]:

De indio a indio, de comunidad a comunidad, la palabra se extendió. Lo que le había ocurrido a Juan Diego en el monte Tepeyac comenzó a contarse, junto con sus aventuras en la ciudad de México, cómo la Virgen había curado a su tío y las otras maravillas que tuvieron lugar en presencia de la Virgen de Guadalupe. Los sucesos comenzaron rápidamente a introducirse en las tradiciones del pueblo[2].

[1] Véase J. Ascheman, *Guadalupan Spirituality for Cross-cultural Missionaries*, tesina de licenciatura, Catholic Theological Union at Chicago, 1983, p. 84.

[2] Clodomiro L. Siller-Acuña, *Flor y canto del Tepeyac: Historia de las apariciones de Santa María Guadalupe*, Servir, Ciudad de México 1981, p. 11.

Además, la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe en 1531 se recoge en un antiguo documento titulado *Nican Mopohua*. La copia más antigua del *Nican Mopohua* fue escrita por el versado indio converso Antonio Valeriano en algún momento entre 1540 y 1545[3]. Sin embargo, debería señalarse que algunos especialistas datan este informe en una fecha bastante posterior, concretamente en el siglo XVI (1649), y atribuyen su autoría a Luis Lasso de la Vega, un capellán del santuario de Tepeyac[4].

El *Nican Mopohua*, transcrito de la lengua oral náhuatl, recoge la historia y la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe. El lenguaje es altamente simbólico: está "mucho más allá de las palabras, es mucho más profundo, más significativo y mucho más rico y pleno. Es un lenguaje sencillo, directo, fluido, preciso, elegante, sonoro, bello, profundo, altamente significativo e incluso sublime"[5]. Es fundamental comprender los símbolos y los mitos náhuatl para interpretar el relato del *Nican Mopohua*. Hay que tener en cuenta dos aspectos importantes de la lengua náhuatl: 1) el uso de los *disfracismos*, un modo de comunicar conceptos profundos usando dos palabras o símbolos en lugar de uno; y 2) el uso de la numerología, es decir, que los números tienen un significado simbólico; hay dos números que son particularmente significativos en la lengua y la cultura náhuatl: el número cuatro, que expresa totalidad, y el número cinco, que se refiere al centro del mundo. En esta sección ponemos de relieve aquellos aspectos de la historia que suministran un material precioso para una creación teológica.

El texto *Nican Mopohua* nos dice que el 9 de diciembre de 1531, que era sábado, por la mañana temprano se produjo la primera aparición de Nuestra Señora de Guadalupe a Juan Diego. En la cultura náhuatl, *muy de madrugada* no sólo quería decir al romper el día, sino también el comienzo del tiempo. Por tanto, la imagen representa el comienzo de algo nuevo. El acontecimiento de Guadalupe asume la relevancia de una experiencia fundacional, igual de importante que el origen del mundo y del cosmos[6].

[3] Véase Virgilio P. Elizondo, *La Morenita*: *Evangelizer of the Americas*, Mexican American Cultural Center, San Antonio 1980, pp. 47-48; Mario Rojas, *Nican Mopohua: Traducción del Náhuatl al Castellano*, Hidalgo, Huejutla México 1978; Siller-Acuña, *Flor y canto*, 14.

[4] Martinus Cawley, *Guadalupe – from the Aztec language*, CARA studies in Popular Devotion, n. 2: Guadalupan Studies, n. 6, Lafayette, OR: Guadalupe Abbey 1984.

[5] Rodríguez, *Our Lady of Guadalupe*, p. 37.

[6] Siller-Acuña, *Flor y canto*, 37, citado por Rodríguez en *Our Lady of Guadalupe*, p. 38.

El relato de la aparición nos cuenta que, en su camino a la iglesia, Juan Diego oye música. En el contexto de los *disfracismos* náhuatl, la música representaba la mitad de un modo dual de expresar de la verdad, la belleza, la filosofía y la experiencia de la divinidad. Flores y música juntas manifestaban la presencia de la divinidad. Cuando Juan Diego oye aquella música tan bella y encantadora, se pregunta: "¿Es que estoy en el paraíso? ¿Estoy escuchando lo que estoy escuchando?". La palabra *canto* aparece cinco veces. Como hemos comentado más arriba, en la cosmología náhuatl el número cinco era un símbolo del centro del mundo[7]. Por tanto, la referencia al *canto* indica otro modo de experimentar, comprender y conceptualizar la relación con la divinidad.

En el texto, Juan Diego hace cuatro preguntas: "¿Soy digno de oír lo que estoy oyendo? ¿No estaré soñando?"; "Tengo que despertarme de este sueño. ¿Dónde estoy?"; "¿Tal vez he entrado en la tierra del paraíso de la que nos hablaron nuestros antepasados?"; y, finalmente, "¿Estoy en el cielo?". Entre el momento en que Juan Diego oye la música y hace las preguntas hay un intervalo de silencio. Este silencio, en conjunción con la noche, representa otra expresión dual náhuatl que sirve para vincular el acontecimiento con el origen de la creación[8].

Escuchando la música, Juan Diego mira al oriente, la casa del sol y símbolo de Dios. El sol sale por oriente, la dirección de donde viene la aparición de la Virgen de Guadalupe. En primer lugar, se dirige a Juan Diego con el diminutivo "Juan Dieguito"–una forma de expresión náhuatl que comunica amor maternal, delicadeza y reverencia[9]. El *Nican Mopohua* no subraya la aparición de la Guadalupana a Juan Diego, sino, más bien, su "encuentro" con ella.

Este encuentro afecta al mundo. La presencia de la Guadalupana provoca incluso una respuesta de la tierra. Las flores y la tierra, nos dice el texto, resplandecen como el oro. Este encuentro afecta al mundo. La Guadalupana presenta una vida nueva para el pueblo y la tierra. El texto describe a la "Señora" vestida con los rayos del sol. En la cultura náhuatl, la vestimenta de una persona revelaba lo que era, quién la había enviado o de dónde venía. Los rayos del sol que emanan desde detrás de la Guadalupana le comunicaban a la población indígena que Dios formaba parte de su experiencia y personalidad[10].

[7] *Ibíd.,* p. 38.

[8] *Ibíd.*, pp. 38-39.

[9] *Ibíd.,* p. 39.

[10] *Ibíd.,* p. 40.

Virgilio Elizondo lo expresa con los siguientes términos: "El dios Sol era el dios más importante del panteón nativo … Ella es más grande que la más grande las divinidades nativas, aunque no suprime el Sol"[11].

La Guadalupana revela su identidad: "Sabe con toda certeza, el más pequeño de mis hijos, que yo soy la siempre Virgen María, la Madre del Dios verdadero, mediante el que se vive, el creador del que todo depende, el Señor de los cielos y la tierra"[12]. Así pues, la Guadalupana se identifica como: (1) la madre de Dios, que es el Dios verdadero; (2) la madre del que da la vida; (3) la madre del Creador; (4) la madre del que hace el sol y la tierra; y (5) la madre del que está cerca. Estos títulos coinciden con los nombres dados a los antiguos dioses aztecas. La Virgen se refiere a cinco nombres de dioses que eran conocidos por los nahuas. De este modo, la Guadalupana afirma quién es y de dónde viene usando la dualidad y las frases náhuatl[13].

La Virgen dice a Juan Diego que quiere que se le construya una "casita", donde puede dar su amor, compasión, fortaleza y comprensión a todos los que acudan a ella. Desea que su casa se encuentre en Tepeyac, un lugar de gran relevancia[14]. Anteriormente, había sido el santuario de Tonantzin, una de las principales divinidades de la madre tierra para los aztecas. Un especialista sostiene que "era lógico que los aztecas asociaran a la Guadalupana con la pagana Tonantzin, puesto que ambas eran madres vírgenes de dioses y las dos se aparecieron en el mismo lugar"[15].

El texto cuenta cómo Juan Diego, siguiendo el mandato de la Guadalupana, se dirige al obispo, sólo para que se le dijera que regresara en un momento más apropiado. Juan Diego piensa que no lo han tomado en serio porque es un indio y que su misión sería mejor realizada si fuera una persona de un estatus más elevado.

La Virgen se opone a elegir a otro mensajero y reafirma su elección por Juan Diego. Aunque no niega la opresión que Juan Diego está

[11] Elizondo, *La Morenita*, p. 85.

[12] *A Handbook of Guadalupe*, Franciscan Marystories Press, Kenosha 1974.

[13] Siller-Acuña, p. 41.

[14] *Ibíd.,* p. 41.

[15] W. Madsen, "Religious Syncretism," en Manning Nash (ed.), *Social Anthropology*, vol. 6, *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin 1967, pp. 369-391.

sufriendo, ella le "insiste" y "pide" que se implique: "Con rigor te mando"; "Te ruego." La Guadalupana otorga a Juan Diego la dignidad y el respeto de una persona que es libre para elegir[16].

Después de esta conversación, Juan Diego regresa a la casa del obispo de la ciudad de México. Una vez más, Juan se encuentra con dificultades. Cuando el obispo termina de interrogar a Juan Diego, afirma que no puede construir un templo solamente por la palabra de un indio. Envía de nuevo a Juan Diego para que pidiera un signo a la Virgen.

Siller hace una interesante observación con respecto al diálogo entre Juan Diego y el obispo. Cuando Juan Diego está hablando con el obispo se refiere a la Virgen como la "siempre Virgen, Santa María, Madre de nuestro Salvador el Señor Jesucristo". Siller sugiere que se trata de una reflexión teológica del propio Juan Diego[17]. La Guadalupana nunca se define como la madre de nuestro salvador el Señor Jesucristo. Siller sostiene que con la recuperación del yo (la dignidad restaurada de Juan Diego) le viene la capacidad y, tal vez, la libertad de teologizar. O, tal vez, Juan Diego es lo suficientemente astuto e ingenioso para usar los términos y el lenguaje que el obispo podía entender fácilmente.

Después de aceptar pedir un signo a la virgen para que el obispo pudiera creer, Juan Diego regresa a su casa. Al llegar, se encuentra enfermo a su tío Juan Bernardino. Su tío le pide que fuera a la ciudad de México y le trajera un sacerdote para que la administrara la extremaunción.

En el camino, Juan Diego toma una ruta alternativa para no "defraudar a la Señora". Sin embargo, mientras caminaba oye que la Señora lo llama y le pregunta adónde iba. Juan Diego está convencido de que las tristes noticias de la enfermedad mortal de su tío causarían dolor a la Virgen. La respuesta que la Guadalupana da a la preocupación de Juan Diego se amplía a todas las enfermedades y angustias. La Virgen dice: "No temas esa enfermedad, ni ninguna otra enfermedad ni angustia"[18].

Ella continúa con cinco preguntas (de nuevo, una referencia al centro del mundo): "¿No estoy aquí, tu madre? ¿No estás tú bajo mi sombra y protección? ¿No soy tu fuente de vida? ¿No estás en los pliegues de mi manto, entre mis brazos cruzados? ¿Necesitas algo

[16] *Ibíd.*, p. 42.

[17] *Ibíd.*, p. 42.

[18] *Ibíd.*, p. 43.

más?". En estas preguntas, la Guadalupana se revela como alguien que tiene autoridad. Para los mexicanos, una persona con autoridad era una persona que tenía capacidad para proyectar sombra, precisamente lo que la Guadalupana hace con su manto: "los mexicanos comprenden la autoridad… como alguien que proyecta una gran sombra… porque el que es más grande que el resto debe dar cobijo o protección al grande y al pequeño"[19].

Juan Diego cree en la autoridad de la Guadalupana y Juan Bernadirno se cura. Un milagro mucho más grande ocurre cuando la aparición de la Guadalupana cura psíquicamente a Juan Diego y, en última instancia, a todo el pueblo náhuatl. La curación del tío se extiende a Juan, que "se sintió muy consolado y quedó muy contento"[20]. La Virgen le ordena que se dirija a la cumbre de Tepeyac y buscase rosas para cortarlas, recogerlas y llevárselas a ella. Ella toca las flores y se hace presente en ellas, manteniéndose así dentro de la lógica simbólica de los indios, para quienes las flores significaban la verdad y la presencia de la divinidad[21].

Juan Diego, lleno de fe y con determinación, se dirige al palacio del obispo. Allí se encuentra con la falta de respeto y la ridiculización de los cortesanos, aunque él sostiene sus razones y espera ver al obispo. Siller hace otra interesante observación: se trata de una escena que es totalmente común dondequiera que un indio o un pobre se encuentra en el centro del poder de la cultura dominante. En este caso, los sirvientes del palacio del obispo tratan de quitarle a Juan Diego lo que llevaba en su *tilma* (capa), pero la Guadalupana le había ordenado que no mostrara las flores a nadie excepto al obispo.

Siller ve este intento de quitar las flores a Juan Diego una acción simbólica: la cultura dominante quiere quitar la verdad al indio. Siller sostiene que una vez producido el acontecimiento de Guadalupe ya no es posible quitarle la verdad al pueblo indígena[22]. Más bien, es Juan Diego, un indio, quien trae la verdad a un obispo español.

Juan Diego cuenta de nuevo su historia al obispo. Según el texto, Juan Diego dice que la Virgen "me mandó subir a esta montaña para coger flores, pero yo sabía que no era la estación, aunque no lo puse en duda". Después de esto, Juan Diego entrega la prueba, las rosas, y pide al obispo que las cogiera. Al caer las flores de la tilma de Juan

[19] *Ibídem.*

[20] *Ibídem.*

[21] *Ibíd.*, p. 44.

[22] *Ibíd.,* p.44.

Diego, sucede la quinta aparición. La imagen de la Guadalupana aparece impresa en la tilma. Cuando el obispo y sus colaboradores la ven, caen todos de rodillas, la admiran y se arrepienten de su falta de fe.

La historia nos habla de la restauración de la dignidad humana de una voz que había sido silenciada y que ahora es restablecida. Nos habla del restablecimiento de una lengua perdida y de un modo de percibir la divinidad. Nos habla del acceso a símbolos perdidos para transformarlos en un tiempo nuevo. En definitiva, nos habla de la experiencia compartida de un pueblo, un pueblo que sufre.

Perspectivas teológicas

Guadalupe representa mucho más que la compasión, la ayuda y un medio para la reconciliación entre los españoles del siglo XVI y los pueblos indígenas. De hecho, Virgilio Elizondo ha identificado ya al menos cuatro convincentes interpretaciones de este drama[23].

En primer lugar, al identificarse como "madre del Dios verdadero mediante el que se vive", la Guadalupana se identifica con el supremo poder creador, es decir, el poder de crear y la presencia creadora[24]. En segundo lugar, la Guadalupana es un símbolo de una nueva creación, de un nuevo pueblo: "Sólo mediante un acontecimiento claramente originado en el cielo, podía invertirse la conquista y la violación del pueblo de México y hacer que un pueblo estuviera verdaderamente orgulloso de su nueva existencia"[25]. En tercer lugar, la Guadalupana responde a los instintos más profundos de la psique mexicana, que Elizondo identifica como una obsesión por la legitimidad, es decir, la ansiedad que produce ser un pueblo huérfano[26]. Podríamos incluso decir que el drama responde a una necesidad más profunda: la dignidad, el restablecimiento del yo, un yo hecho a imagen y semejanza del Creador. Tal vez, lo más significativo sea que la Guadalupana también sugiere que la necesidad más profunda es experimentar el rostro materno de Dios. En cuarto lugar, la Guadalupana simboliza la inversión del poder: "La inversión del poder no se hizo mediante la fuerza militar… sino mediante

[23] Elizondo, *La Morenita*, pp. 87–92.

[24] *Ibíd.,* p. 88.

[25] *Ibíd.,* p. 90.

[26] *Ibíd.,* p. 90.

la penetración de símbolos cuyo significado es mutuamente comprendido"[27].

Puede añadirse a estas interpretaciones la convicción de que Dios es fiel a la alianza que promete: Dios es nuestro Dios y nosotros somos su pueblo. Guadalupe constituye, ciertamente, una manifestación de esta promesa de Dios.

Otra perspectiva a tener en cuenta es que la Guadalupana es un símbolo de la resurrección. De muchas formas, libera a cada persona para que muera a lo viejo, a la vida destructiva, y para que crea en una vida nueva. Creer que tienen un lugar en este mundo que los ha rechazado. Con otras palabras, debemos recordar de dónde venimos. Cada uno de nosotros somos criaturas hechas de la tierra y del aliento de Dios; fuimos esclavos en Egipto, esclavizados y oprimidos. Dios nos ha llevado a la libertad y seguirá conduciéndonos a ella. En el relato guadalupano se llama a quienes están en el centro del poder político y religioso a desplazarse a la periferia y a vivir con el pobre para su *propia* salvación.

Para entrar en un diálogo humano-divino, Dios elige adoptar forma humana. De igual modo, Guadalupe entra en el mundo náhuatl, el mundo mexicano, el mundo americano mexicano, en el mundo de aquellos que la invocan y creen y confían en ella. Viene de un modo que el pueblo está preparado para comprender, vestida con sus símbolos y encarnando su identidad. Ella entra y resucita una memoria expresada en las historias y las verdades de una cultura. Se encuentra con el pueblo allí donde el pueblo está y lo conduce a una sabiduría más profunda. Ella usa sus símbolos y los lleva más allá de sus propios límites.

Finalmente, el mensaje de amor y compasión, de ayuda y protección, comunicado por la Guadalupana, no puede quedarse inmovilizado en una experiencia meramente devocional. Más bien, el mensaje tiene que ver con la afirmación de un pueblo. En última instancia, el drama habla de un amor incondicional y de un lugar en la historia de la salvación. Su imagen es portadora de la esperanza escatológica en la medida en que la gente la visita, la contempla y saben que todo será mejor. Este conocimiento, sin embargo, no significa que no se espere nada más de ellos, sino, todo lo contrario, ella oye, afirma, cura y les devuelve sus capacidades. Por consiguiente, una parte de la curación constituye una llamada a que se levanten por sí mismos.

[27] *Ibíd.,* p. 91.

Una de las experiencias más profundas de devoción a la Guadalupana de la que he sido testigo ocurrió en Chiapas[28]. En 1997, unas 250 personas huyeron de sus pueblos y se refugiaron en una ciudad llamada Acteal. Los paramilitares aterrorizaban a la gente. El día 22 de diciembre de 1997, los paramilitares entraron en una capilla y acribillaron a balazos sus muros de adobe. Los testigos dicen que la masacre duró unas siete horas y murieron cuarenta y seis personas. Los paramilitares también tomaron la venerada imagen de la Virgen de Guadalupe y la hicieron añicos.

Unos pocos años después, los supervivientes de la masacre de Acteal quisieron reclamar su pueblo. Regresaron con su Guadalupana vendada, a quien ahora llamaban la Virgen de la Masacre. Ella los había acompañado durante la masacre, como también había acompañado a sus antepasados indígenas después de la conquista, hacía casi cinco siglos. Hoy, ella sigue dando a conocer su presencia de forma íntima y consoladora a todo devoto que invoca su nombre.

Esta devoción, mediatizada por una cultura particular, sigue contando una historia universal que da a conocer la presencia de Dios en el mundo. En su contexto, es una historia de traición y confianza, de destrucción y esperanza, de muerte y resurrección. Contiene el misterio pascual del pueblo mexicano y su resurrección en una nueva creación a través de la mediación de la Guadalupana.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[28] Esta historia ha sido publicada previamente por J. Rodríguez con el título "The Virgin of Massacre" en el capítulo tercero de V. Elizondo, Allan Figueroa Deck y Timothy Matovina (eds.), *The Treasure of Guadalupe*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006.

Suzanne K. Kaufman *

NUESTRA SEÑORA DE LOURDES: FE Y COMERCIO EN UN SANTUARIO MARIANO[1]

Quien actualmente visita Lourdes se encuentra con dos vistas sorprendentes: muchedumbres de peregrinos gravemente enfermos que beben, se bañan y rezan en el santuario católico, y, de igual modo, largas filas de gente comprando en las cientos de tiendas de artículos religiosos que bordean los dos principales bulevares que conducen hasta el lugar de peregrinación. Tanto los devotos católicos como los observadores imparciales comprenden que se trata de dos fenómenos inconexos, e incluso de aspectos diametralmente opuestos de la religiosidad popular. Para los visitantes actuales, que observan a quienes ayudan a los enfermos o son testigos de cómo rezan fervientemente los peregrinos delante de la gruta donde se dice que Bernadette Soubirous vio a la Virgen María, estos episodios evocan la imagen de una fe profunda. Sin embargo, el espectáculo de innumerables tiendas de artículos religiosos que venden agua bendita embotellada, artículos religiosos producidos en serie

* SUZANNE K. KAUFMAN es profesora asociada de Historia en la Universidad de Loyola en Chicago. Entre sus áreas de investigación se encuentran la historia social y cultural de la Europa moderna, la historia de la religión y la cultura popular, y la historia de las mujeres y el género. Ha sido becada, entre otras instituciones, por el National Endowment for the Humanities and the American Council of Learned Societies.

Es autora de *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine.*

Dirección: Department of History, Loyola University Chicago, Chicago, IL 60626 (Estados Unidos). Correo electrónico: skaufma@luc.edu

[1] Este artículo es copia de la obra de la misma autora titulada *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Cornell University Press, Nueva York 2005. Usado con el permiso de la editorial Cornell University Press.

y una enorme variedad de souvenirs –desde camisetas de Lourdes hasta abrebotellas con la imagen de la Madre de Dios– frecuentemente suscita la risa, el malestar e incluso la repulsa. Para muchos creyentes y no creyentes, este negocio con las cosas sagradas evoca la imagen no de una fe profunda, sino de una degradación religiosa.

Con este artículo queremos abordar estas caracterizaciones tan radicalmente opuestas de Lourdes. Comenzando con la observación de que lo espiritual y lo material han estado siempre entrelazados en los centros de peregrinación, expondré, a continuación, mi tesis sobre cómo la interacción entre la devoción católica y la cultura comercial en Lourdes en la segunda mitad del siglo XIX produjo realmente expresiones nuevas y apasionantes de religiosidad popular. Para el objetivo de este artículo, me centraré en cómo los desarrollos modernos como el ferrocarril, la publicidad impresa y la fabricación en serie de artículos religiosos, transformaron un lugar de culto mariano local en un acontecimiento cultural de masas, un acontecimiento que ha entretenido y edificado al devoto ofreciéndole rituales prêt-à-porter, artículos producidos en serie y diversiones a bajo precio. En suma, la cultura comercial nacida en Lourdes a finales del siglo XIX ofreció a los peregrinos católicos, sobre todo a las mujeres de procedencia rural, modos irresistiblemente apasionantes y emocionantes de entrar en relación con la Virgen María.

El comercio religioso no es, en modo alguno, un fenómeno que surgió en la época moderna. Hace tiempo que los especialistas en historia medieval y de la primera modernidad de Europa han entendido que la fe y el comercio se interrelacionaron habitualmente en el mundo cotidiano de la religión. Este tipo de mezcla es claramente evidente en devociones populares como, por ejemplo, las peregrinaciones. Cuando los peregrinos iban a los santos lugares, rezaban, pedían ayuda a los santos y a la Virgen María y expiaban sus acciones pasadas. También buscaban pruebas tangibles de la presencia de Dios tocando los lugares físicos, buscando reliquias, coleccionando objetos y comprando souvenirs. Al buscar tanto los clérigos como los laicos modos de relacionarse con lo sagrado, desarrollaron toda una serie de actividades de peregrinación que mezclaban lo espiritual y lo material, lo comercial y lo religioso, en la realización de rituales solemnes, de prácticas no regladas y de la devoción cotidiana[2].

[2] Sobre la peregrinación cristiana premoderna, véase William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain,* Princeton 1981 (trad. esp.: *Apariciones en Castilla y Cataluña: siglos XIV-XV*, San Sebastián 1990), y Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*, Londres 1977.

Las prácticas materiales y rituales asociadas con la peregrinación premoderna no desaparecieron con la llegada de la sociedad industrial, sino que fueron reelaboradas según la cultura de masas emergente a finales del siglo XIX. Sin embargo, los historiadores de este último período han ignorado, por lo general, los vínculos entre la fe y el mercado, tal vez por temor a "mancillar" la integridad de su materia de estudio. En efecto, los historiadores de la religiosidad popular del siglo XIX han preferido centrarse en la experiencia de los "inocentes del campo" –mujeres con experiencias místicas o niños visionarios y sus seguidores campesinos– como ejemplos propios de una auténtica religiosidad de base[3]. Al desechar la religión comercializada como superficial o falsa, estos análisis perpetúan una ficción que les conviene, a saber, que el culto religioso "auténtico" es antimundano, es decir, cae fuera de los desarrollos modernos. Este tipo de análisis al tiempo que se autolimita resulta peligroso. Ha conducido a los especialistas a desechar ciertas expresiones de religiosidad popular como "horteradas sagradas" y a tratar a los fieles de estas prácticas devocionales –en particular mujeres y gentes que no pertenecen a la elite– como retrógrados y de mentalidad infantil en su aferramiento a las formas "sentimentales" y "sensibleras" del culto religioso. Lo que sigue a continuación es un intento de darle una nueva orientación a este tipo de interpretación. Para ello, analizamos el santuario de Lourdes como una expresión vibrante de la moderna fe mariana y sugerimos que el comercio religioso del santuario puede haber aumentado los vínculos con la Virgen María y puede haber posibilitado que los creyentes expresen su amor por sus amigos y su familia.

El desarrollo de un santuario mariano moderno

El santuario de Lourdes, acunado a los pies de los Pirineos franceses, es, efectivamente, de origen reciente. El 11 de febrero de 1858, una niña de pueblo de catorce años llamada Marie Bernard Soubirous, conocida como Bernadette, tuvo una aparición de la Virgen en una gruta llamada Massabielle. Durante los siguientes cinco meses, la joven visionaria vería a la Virgen diecisiete veces más delante de miles de testigos. Durante el transcurso de estas visiones, Bernadette

[3] Véase, por ejemplo, Philippe Boutry y Michel Cinquin, *Deux Pèlerinages au XIXe siècle: Ars et Paray-le-Monial*, París 1980; Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*, Londres 1999; y Thomas A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick, Nueva York 1983.

descubrió un manantial y dijo que la señora de la aparición se llamaba la Inmaculada Concepción. Inmediatamente, los habitantes de la zona quisieron el agua por sus poderes curativos y convirtieron Lourdes en un lugar de peregrinación local.

Esta expresión de religiosidad popular no era algo extraordinario durante aquel período. A lo largo del siglo XIX, mujeres y niños decían tener visiones de la Virgen María. Rápidamente se desarrolló el culto popular en torno a estos videntes y los lugares donde tenían sus experiencias sobrenaturales se convirtieron en lugares de peregrinación. Lo singular de Lourdes fue la rápida aprobación que dio la Iglesia a las visiones marianas y el extraordinario desarrollo que el santuario experimentó en el último cuarto del siglo XIX. Tras un inicial intento por ignorar, e incluso pasar por alto, las visiones de Bernadette y las muchedumbres que acudían en masa a verla, el obispo proclamó la autenticidad de las apariciones en 1862. En 1866, el obispo pidió a los misioneros de Notre-Dame de Garaison que se hicieran cargo de la dirección del lugar santo y se construyó un nuevo santuario mariano. Unos diez años después, los Padres Agustinos de la Asunción, una orden religiosa con sede en París, hicieron de Lourdes el lugar de una peregrinación nacional anual. Con la ayuda del ferrocarril y la prensa popular católica, los asuncionistas transformaron Lourdes en un lugar de peregrinación de masas, trayendo a cientos de miles de devotos católicos al santuario cada año. A principios de la primera década del siglo XX, casi medio millón de peregrinos, en su mayor parte mujeres de la Francia rural, iban a Lourdes en peregrinaciones nacionales organizadas por las iglesias. Los peregrinos se encontraban con un monumental santuario que ofrecía rituales altamente ceremoniosos y también con una ciudad turística económicamente desarrollada, repleta de una abundante variedad de objetos y servicios[4].

Incluso antes de que comenzaran las peregrinaciones nacionales a Lourdes, los padres Garaison (comúnmente llamados los padres de la gruta) concibieron ambiciosos planes para ampliar el lugar. Se metieron en un proyecto de renovación urbana para hacer de Lourdes una ciudad turística atractiva y funcional. Trabajando al unísono con las autoridades locales, arrasaron antiguos barrios, construyeron nuevas calles, metieron la electricidad y edificaron hoteles. Estos cambios transformaron Lourdes en una nueva ciudad santa, una ciudad que

[4] Para una discussion más exhaustiva sobre las visiones de Bernadette, el desarrollo económico del lugar de peregrinación y la creación y el crecimiento de las peregrinaciones nacionales a Lourdes, véase mi obra *Consuming Visions*, cap. 1.

cada vez más se parecía a un lugar de recreo del siglo XIX, con hoteles, restaurantes y tiendas de souvenirs alineadas en las dos calles principales que llevaban a los peregrinos hasta el santuario. Una vez que se institucionalizó la peregrinación nacional a Lourdes, los padres de la gruta adoptaron tecnologías innovadoras diseñadas para atraer a la gente y mantener a una nueva masa de peregrinos que procedían de situaciones económicas diferentes. Guías especializadas, publicidad en prensa, postales y nuevos entretenimientos visuales, eran, entre otros muchas, las herramientas que se utilizaron para propagar la información sobre el santuario y publicar los varios artículos y servicios de los que podían disponer los devotos. Estos instrumentos escritos y visuales se convirtieron en parte vital de la cultura devocional de la peregrinación y así fue como, cada vez más, mediante estos recursos, los peregrinos aprendieron a conectar el culto religioso con el intercambio comercial moderno y las nuevas prácticas culturales de masas en crecimiento.

Vender Lourdes: guías, artículos y atracciones

La guía fue un artículo especialmente importante para configurar el modo en que el peregrino se ponía en contacto con el santuario. Como las guías comunes de aquella época, estos textos sobre Lourdes ofrecían una información práctica sobre los transportes y los lugares de hospedaje, así como orientaciones religiosas para hacer una "buena" peregrinación. Pero también pretendían ser instrumentos de promoción usados para aumentar la imaginación de los peregrinos, presentando la santa gruta como un santuario moderno nuevo y atractivo desde un punto de vista comercial. En una guía escrita en 1893 por el padre Martin se elogiaba "el barrio nuevo que estaba lleno de colosales hoteles lujosos y numerosas tiendas". Otra guía, que usaba un vocabulario semejante, animaba a los peregrinos a "bajar el bulevar y la avenida de la gruta y admirar los lujosos hoteles y las magníficas tiendas de objetos religiosos" [5].

Las guías también introducían a los peregrinos en las nuevas formas de relaciones comerciales que se convirtieron en parte integral del viaje sacro. Por ejemplo, en muchos libros se orientaba a los peregrinos sobre cómo comprar artículos religiosos, tratando de vender a los consumidores las ventajas de comprar en los nuevos centros

[5] Abbé Martin, *Guide de Lourdes et ses environs à l'usage des pèlerins,* Saumur 1893, p. 3, y Bernard Dauberive, *Lourdes et ses environs*, Poitiers 1896, p. 88.

comerciales (¡sin regatear!) que se estaban abriendo en torno al lugar. Otras guías animaban a "mirar escaparates" o al consumo espontáneo, prácticas con que las que no estaban familiarizados la mayor parte de los visitantes que procedían de la Francia rural. Una guía daba las siguientes instrucciones a los peregrinos: "recorran la ciudad y compren souvenirs materiales, imágenes, rosarios, con todas las bendiciones y todas las indulgencias, medallas y preciosas joyas de recuerdo", porque estos artículos pondrían "bajo la protección de María" a sus padres y amigos, y, especialmente, a los recién nacidos[6]. Al vincular estos artículos con los poderes protectores del santuario, las guías ayudaron a institucionalizar nuevos tipos de intercambios comerciales que, en última instancia, llegaron a unirse con la oración piadosa de los peregrinos por los demás en el santuario.

Los empresarios locales también buscaron modos innovadores para anunciar sus artículos y servicios a la creciente clientela los peregrinos potencialmente consumidora. Puesto que sólo estaban unos pocos días en el santuario, había que enseñarles que gastaran su dinero de forma rápida, aunque sólo fuera en un artículo especial. Para conseguirlo, los que tenían negocios usaron guías, tarjetas postales y el propio periódico del santuario, el *Journal de la Grotte,* para anunciar sus artículos y servicios, adaptando las estrategias de *marketing* de los centros comerciales de París para promocionar los artículos religiosos producidos en serie. Anunciando su capacidad para fabricar más de 10.000 modelos de santos y de imágenes de la Virgen María con diferentes medidas en tarjetas postales, la Maison Puccini promocionaba sus ventas con una fotografía en la que exponían una extensa selección de imágenes idénticas[7]. El poder de este tipo de publicidad residía en la imagen: las enormes cantidades de la exposición garantizaban que todos los peregrinos encontrarían los recuerdos religiosos que les ayudarían a recordar la experiencia tras la vuelta a casa. En una época caracterizada por el nacimiento del arte religioso reproducible (el denominado estilo Saint-Sulpice[8]), el hecho de que incluso la más pequeña de las figuritas de estas tiendas no fuera idéntica a las que se encontraban en las demás iglesias de toda

[6] J. Couret, *Guide-Almanach de Notre-Dame de Lourdes*, Burdeos 1900, pp. 44-45.

[7] La postal de la Maison Puccini forma parte de la colección de postales albergada en los Archives of l'Œuvre de la Grotte (a partir de ahora, AG), que son los archivos del santuario de Lourdes.

[8] El término "Saint-Sulpice art" se refiere a las imágenes y objetos religiosos producidos en serie, manufacturados y vendidos en el barrio parisino donde se encuentra la Iglesia de San Sulpicio.

Francia, dio a estos artículos producidos en serie la legítima aura de la iconografía religiosa oficial. En efecto, las imágenes de Nuestra Señora de Lourdes, que se vendían en estas tiendas, eran copias directas de la imagen que se encontraba dentro de la misma gruta.

Esta lógica de promoción se encontraba también en el *marketing* de objetos de piedad totalmente novedosos. Un mayorista de artículos religiosos como la Alliance Catholique no sólo vendía su capacidad para manufacturar enormes cantidades de artículos tradicionales, como las medallas y los rosarios, sino que también puso en el mercado un surtido de nuevos artículos religiosos que el establecimiento anunciaba como "magníficas novedades". Entre ellas se encontraban copas de metal, servilleteros y perchas plateadas –todo con imágenes impresas del santuario, la gruta de las visiones de Bernadette– que vendían por uno o dos francos cada uno. Tal vez, el más llamativo de los artículos que entonces se vendían en Lourdes eran las pastillas de Lourdes, hechas con azúcar y agua bendita de la gruta. El fabricante de este nuevo producto, la P. Valette Company, celebró sus pastillas como una moderna maravilla de la ciencia y la industria que daría a los católicos un mayor acceso a los poderes curativos del santuario. Ya en 1888, los folletos de propaganda de la compañía usaban este tipo de retórica para alabar las pastillas como forma de ofrecer un medio nuevo y mejor para llevarse el agua de Lourdes a casa. Como alternativa superior y actualizada al agua, las pastillas pesaban menos y eran fáciles de llevar en su propia lata, que estaba preciosamente decorada con la imagen de la fuente y la basílica. El folleto aseguraba además a los peregrinos que la factoría estaba cerca de la gruta, con lo que, tal vez, se quería apoyar la orgullosa afirmación de que una sola gota de agua contenida en una pastilla era "assez puissante pour guérir à la fois et le corps et l'âme qui souffrent" ("lo suficientemente poderosa como para curar el cuerpo y el alma de quien sufría"). Al comprar estas pastillas con azúcar también "permettront d'apporter aux parents et aux amis retenus dans leurs demeures des souvenirs parfaitement authentiques d'un pèlerinage que les privilégiés peuvent seuls accomplir" ("podían llevar a los parientes y amigos que se habían quedado en cada unos souvenirs totalmente auténticos de una peregrinación que sólo podían realizar los privilegiados"). Como el folleto hábilmente indicaba: "No todos pueden venir hasta el agua del manantial… pero el agua del manantial puede llegar a todo el mundo"[9].

[9] Véase *Cantiques de Lourdes, Offerts par les Magasins de l'Alliance Catholique,* Lourdes, 1911?, p. 11, para las "fabulosas novedades" de la Alliance Catholique. Para el folleto sobre las pastillas de Lourdes, véase AG, 7P3, La venta de agua de la gruta (1879-1888), dossier 1.

Así como los proveedores de artículos religiosos adoptaron las modernas estrategias publicitarias de París, los empresarios de Lourdes también copiaron las diversiones populares que estaban de moda en la capital. A finales del siglo XIX, toda una colección de atracciones locales –dioramas, panoramas y museos de cera– ofrecían a los peregrinos la oportunidad de encontrarse con las imágenes de Bernadette y la Virgen María. Las guías de Lourdes promocionaban estos espectáculos lo mismo que los empresarios parisinos hacían con sus propias atracciones: mediante los dioramas y los museos de cera, que recreaban el lugar geográfico y los personajes históricos con extraordinaria verosimilitud, se les daba a los peregrinos la posibilidad de que tuvieran la experiencia "auténtica" del pasado. Por cincuenta céntimos, estas atracciones hacían que las masas presenciaran o se implicaran en estas experiencias en el marco de un contexto igual que el original. Una guía decía que el diorama de Lourdes captaba la primera aparición de la gruta "avec une exactitude de detail qu'on croirait assiter à la scène merveilleuse de la Sainte Vierge parlant à Bernadette" ("con una exactitud tal que se creería estar presenciando la maravillosa escena de la Santísima Virgen hablando con Bernadette")[10]. Cuando el *Journal de la Grotte* dio publicidad a estas atracciones, el mismo santuario parecía estar dando su aprobación oficial a estos entretenimientos populares[11].

Las actividades de la peregrinación y la experiencia religiosa

Resulta evidente, por tanto, que la comercialización de los artículos y los entretenimientos religiosos animó a que los peregrinos de Lourdes los consideraran como un elemento central de la experiencia de la peregrinación. Ahora bien, ¿cómo respondían los devotos a estos mensajes publicitarios? La cuestión de la recepción, siempre difícil de evaluar, resulta aún más problemática en el caso de Lourdes, puesto que la mayoría de los peregrinos eran mujeres y visitantes de extracción humilde que raramente dejaron por escrito sus impresiones del viaje a Lourdes. Sin embargo, los pocos testimonios que se han conservado (anécdotas y relatos personales que se publicaron) sugieren que los peregrinos de Lourdes aceptaron estos nuevos tipos de experiencias piadosas. Esta acogida resulta evidente en las memorias publicadas de una tal Madeleine D. Su explicación personal

[10] Martin, *Guide de Lourdes et ses environs*, p. 37.

[11] Los anuncios sobre el Panorama de Lourdes se publicaron en todos los números del *Journal de la Grotte* desde 1899 a 1902.

sugiere que los artículos producidos en serie ayudaron a que los peregrinos pudieran tener una experiencia de entusiasmo espiritual significativo y gozoso. La descripción que hace de la primera vez que vio la gruta de Lourdes, por ejemplo, pone de relieve un momento de profundo reconocimiento: "on voit la statue de Notre-Dame de Lourdes, telle que je l'ai chez nous sur ma commode, mais beaucoup plus grande" ("se ve la imagen de Nuestra Señora de Lourdes tal como la tenemos en nuestra cómoda, pero mucho más grande"). Cayendo de rodillas, besó el suelo y fijó su mirada en la imagen mientras rezaba. Lo que llama la atención en este relato que hace Madeleine es que en lo primero que pensó al ver la cueva donde la Virgen se apareció a Bernadette fue en su propia imagen pequeña de la Virgen María, aquella imagen que desde hacía tiempo contemplaba mientras rezaba en su casa. Para Madeleine, la imagen realmente facilitaba la experiencia de una poderosa conexión con el lugar sagrado[12].

Los católicos han usado siempre objetos materiales con los que han interactuado para sentirse más cerca de los santos, la Virgen María y Dios. El rezo del rosario o el vestir un escapulario, por ejemplo, constituyen precisamente dos de las muchas prácticas que, desde hace tiempo, han contribuido a que los católicos construyeran sus relaciones con Dios sin la intervención del clero. Asimismo, la compra de un medallita, una estampa o un amuleto en un lugar de peregrinación, que se remonta a la Edad Media, constituye una práctica aceptada por los devotos para recordar sus viajes religiosos y conservar cerca de ellos un artículo sagrado. Los peregrinos de Lourdes no eran diferentes a este respecto. También ellos confiaban en que los objetos materiales les ayudaran en sus relaciones con el mundo espiritual. La tesis que quiero subrayar en este punto es que la aparición de los artículos y los nuevos souvenirs producidos en serie no disminuyeron esta relación; de hecho, para muchos católicos la mejoraron. La disponibilidad de velillas baratas en el santuario, por ejemplo, hizo posible que las masas de peregrinos compraran objetos piadosos que facilitaban su participación en las procesiones de las candelas realizadas en el santuario. La proliferación de imágenes de la Virgen en escayola a precios módicos significó que un número cada vez mayor de católicos de finales del siglo XIX pudieran comprarlas, imbuyendo sus propias casas con el aura sagrada del santuario y fortaleciendo (como en el caso de Madeleine D.) los vínculos espirituales entre el santuario lejano y sus vidas cotidianas. En este sentido, la producción masiva de artículos religiosos no sólo expandió el uso de objetos materiales en la práctica devocional católica,

[12] Madeleine D., *Mon Pèlerinage de Lourdes*, Blois 1912, p. 3.

sino que también garantizaba, al combinar la novedad con la familiaridad, la integración de la peregrinación y la práctica cotidiana en una experiencia religiosa mejorada.

El uso de las postales constituye, tal vez, el ejemplo más evidente de cómo los peregrinos, en particular las mujeres, integraron hábilmente estos artículos novedosos en el culto dado en el santuario[13]. Muchas mujeres que enviaban postales desde Lourdes dotaron a este moderno instrumento de comunicación de un sentido religioso. Al escribir oraciones y palabras de consuelo a su familia y amigos de casa, las mujeres devotas encontraron un nuevo modo de dar consuelo religioso y afirmar su propia actividad piadosa. Sin fórmulas discernibles para los mensajes que las escritoras garateaban en sus postales, la mayoría de los peregrinos escribían para transmitir esperanza y decir a su destinatario que no había sido olvidado en Lourdes. Numerosos peregrinos apenas escribían una o dos oraciones; "Cariñosos recuerdos y oraciones" o "Te/os recuerdo en Lourdes", eran las frases más comunes. Sin embargo, algunos escribían extensos párrafos, a menudo subrayando su propia diligencia en la oración por los destinatarios. Una postal en la que aparecen peregrinos rezando el rosario ante la gruta, fechada en 1913, decía: "Querida Madame Lainé, me acuerdo mucho de usted. No me olvido de nadie aquí y ruego especialmente por usted y por quienes le son queridos". En otra postal, una peregrina llamada Madeleine escribió a Madame y Monsieur Pitre de París: "Les tengo afectuosamente presentes en la gruta, donde las oraciones suben fervientes por ustedes y por sus intenciones". Estos mensajes, enviados por correo, permitían a los peregrinos de Lourdes compartir sus momentos de oración y devoción con amigos y familiares que se habían quedado en casa[14]. El intercambio de estos mensajes con oraciones se convirtieron, para millares de mujeres piadosas, en un ritual propio de la peregrinación cuyo objetivo era suscitar la imaginación de los creyentes que no podían ver ni tocar ni relacionarse directamente con el santuario.

Así pues, la piedad mariana de Lourdes estaba profundamente interrelacionada con el comercio moderno del lugar. En efecto, a diferencia de muchos otros, la perdurabilidad de este santuario constituye precisamente un testimonio del éxito logrado al vincular las prácticas

[13] Para un catálogo de las postales de Lourdes que se imprimieron entre 1900 y 1914, véase René Laurentin, *Lourdes: Cartes postales d'hier,* París 1979.

[14] Todas las citas proceden de las postales de Lourdes que forman parte de la colección privada de la autora.

de la peregrinación católica con la cultura comercial emergente a finales del siglo XIX en Francia. Hoy día, Lourdes no solamente sobrevive, sino que continúa prosperando atrayendo cada año a casi cinco millones de visitantes de todas las partes del mundo. Tanto el santuario como la ciudad han mantenido las tecnologías innovadoras y las estrategias comerciales que convirtieron inicialmente a Lourdes en un destino de peregrinación de masas. El fiel de hoy, por ejemplo, puede enviar mensajes por e-mail al santuario, donde se imprimen y se colocan delante de la imagen de la gruta de Nuestra Señora de Lourdes[15]. Las estrategias del mercado y las nuevas tecnologías que llegaron a formar parte integrante de la moderna experiencia de peregrinación mariana, han suministrado a los católicos nuevos modos de expresar su fe y les han ayudado a consolidar al mismo tiempo sus vínculos espirituales con la Virgen.

En este sentido, la cultura devocional producida en Lourdes hizo posible que la fe religiosa, y la misma Iglesia, continuara siendo una parte relevante, significativa y apasionante de la vida moderna. La comercialización del santuario de Lourdes no ha sido nunca una distracción superficial o un síntoma de decadencia de una espiritualidad "auténtica". Más bien, la dimensión material de la peregrinación ha continuado satisfaciendo las necesidades religiosas, pero en categorías que son comprendidas en una sociedad moderna.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[15] Para quien desee informarse sobre los visitantes que actualmente acuden al santuario, véase la página web oficial de Lourdes, www.lourdes-france.org. Para las oraciones que se envían por e-mail a Lourdes, véase "Des addresses pour prier, envoyer des mails au mur des Lamentations or faire une cyberretraite…", en *Le Monde*, 9-10 de julio de 2000, p. 8.

Heike Harbecke *

MARÍA Y LA(S) MUJER(ES)
Líneas mariológicas de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI en el diálogo con ideas del feminismo de la diferencia

Cuando Joseph Ratzinger/Benedicto XVI habla sobre María, siempre se refiere además a *la mujer* o bien a la "esencia arquetípica de la mujer" (GW, 316)[1]. En la obra de Ratzinger, María aparece como "la mujer por antonomasia" (GW, 320). En lo mariano percibe él lo "femenino de la fe" (TZ, 26) o habla del "compendio personal del principio mujer" (TZ, 36) en María. En este sentido, sus textos mariológicos llevan siempre implícito el intento de determinar "lo femenino"[2]. Y al revés, de la conexión entre lo mariano y lo "femenino" se deriva para él el alegato en favor de redescubrir nuevamente a María en su significado para el cristianismo. Según él, con la mirada en María cabe contrarrestar la "supresión del elemento femenino del mensaje cristiano" (GW, 525), y con ello un reduccionismo antropológico.

* Heike Harbecke, nacida en 1978, cursó estudios de Teología católica (en los que obtuvo la licenciatura) y de Germanística en Münster. Su investigación se centra principalmente en la cristología feminista y en las perspectivas de género dentro de la teología fundamental. Es coeditora de la revista *Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen*. En la actualidad enseña en un instituto de la región de Münster.

Dirección: Scharnhorststr. 3, 48151 Münster (Alemania). Correo electrónico: heikeharbecke@arcor.de

[1] Cf. el índice de siglas al final del artículo.

[2] Esta tendencia se encuentra también, más allá de los textos mariológicos de Joseph Ratzinger, en otros documentos vaticanos recientes. Como ejemplo cabe mencionar el escrito apostólico *Mulieris dignitatem* del papa Juan Pablo II, sobre la dignidad y vocación de la mujer, publicado con motivo del año mariano (15 de agosto de 1988).

"Si el cardenal Ratzinger fuera estudiante mío...": Raztinger y las feministas (de la diferencia)

Por tanto, si en Ratzinger el discurso sobre María va acompañado por afirmaciones sobre "la mujer", se plantea la pregunta de qué relación guardan dichas afirmaciones con interpretaciones de María hechas por mujeres, o bien con puntos de vista feministas sobre María. Ratzinger mismo deja patente en distintos lugares que se distancia de (determinadas) interpretaciones feministas de María. Así, por ejemplo, hace referencia a lecturas feministas de la Biblia que ven en María una mujer emancipada, "que, libre y consciente de su misión, se opone a una cultura dominada por los hombres" (MK, 31). Y comenta: "Resulta fácil advertir lo tendencioso y forzado de tales lecturas" (MK, 31s). Dado este trasfondo, llama todavía más la atención el modo en que una feminista reaccionó ante el documento redactado por el entonces prefecto de la Congregación de la Fe sobre la "Colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo" (31.7.2004). "Si el cardenal Ratzinger fuera estudiante mío, me gustaría discutir con él sobre muchas cosas [...] felicitarle, preguntarle, distanciarme o darle la razón". Son palabras de la feminista italiana de la diferencia Luisa Muraro. En el curso posterior de sus declaraciones dedica espacio sobre todo al asentimiento. En las páginas que siguen hay que examinar más de cerca, e investigar críticamente, la cercanía, señalada por Muraro misma, de las tesis de Ratzinger respecto al planteamiento del feminismo de la diferencia. Para hacerlo, voy a ocuparme primero de los puntos en común de ambos planteamientos con respecto a la suposición básica; luego de los puntos en común en la crítica; y finalmente de las divergencias.

Conformes en la suposición básica: el pensamiento sobre la diferencia sexual

Luisa Muraro presupone que Joseph Ratzinger ha hecho suyo el pensamiento de la diferencia sexual. Sin embargo, se trata de "un pensamiento –es necesario precisarlo, cosa que el escrito no hace– que se desarrolló dentro del feminismo"[3]. Un pensamiento que –habría que precisar una vez más– caracteriza una perspectiva feminista determinada: el feminismo de la diferencia de las italianas, que está determinado de manera decisiva por las reflexiones de Luisa Muraro.

[3] Luisa Muraro, "Wenn Kardinal Ratzinger ein Student von mir wäre", http://www.christel-goettert-verlag.de/vortrag15_4_20.htm (leído el 1.7.08); texto original en *Il Manifesto*, Roma, 7.8.04.

"El ser humano es dos": así reza el paradigma fundamental de las feministas de la diferencia, según el cual la diferencia se define como un principio existencial, y la diferencia entre hombre y mujer como la diferencia básica en la condición humana[4]: antes de "la condición de mujer/de hombre no hay ninguna condición humana"[5], dice Luisa Muraro, y añade: "la humanidad consta de dos diferentes, dos absolutos, que no constituyen un uno"[6].

Que Ratzinger –como subraya Muraro– se muestra comprometido con el pensamiento de la diferencia sexual es algo que se puede poner claramente de manifiesto a lo largo de sus publicaciones mariológicas. En *María, Iglesia naciente*, Ratzinger habla de la diferencia sexual como algo "que pertenece de manera irrenunciable al ser humano en cuanto ser biológico y le marca profundamente" (MK, 26). La diferencia es en Ratzinger una categoría central que se fundamenta desde la Biblia y la teología de la creación: según él, el pensamiento de la diferencia determina ya, antes de la creación del ser humano, el acto creador en el cual "[Dios] obra realizando distinciones en el caos primigenio. [...] Surge un mundo ordenado a partir de diferencias que, por otro lado, son otras tantas promesas de relaciones" (Sch, 5). Con respecto a Gn 2,4-25 se dice más adelante que este texto bíblico confirma "de modo inequívoco la importancia de la diferencia sexual" (Sch, 6) que permanece "más allá del tiempo presente" (Sch, 12). En Ratzinger, de la indicación de la teología de la creación se sigue el imperativo de que esta diferencia se ha de aceptar en la colaboración activa de hombre y mujer (cf. Sch, 6).

Conformes en la crítica

Aun cuando no llega a decirlo explícitamente, las réplicas de Ratzinger permiten leer entre líneas que su crítica va dirigida a tendencias feministas, sobre todo al feminismo de la igualdad y a planteamientos desconstructivistas. Esta crítica la comparte igualmente con las feministas de la diferencia.

[4] Cf. Libreria delle Donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlín [2]1989, p. 36.

[5] Luisa Muraro, "Freiheit lehren. Vortrag in der Evangelischen Akademie Arnoldshain am 15. Juni 2002", http://www.christel-goettert-verlag.de/vortrag15_2_20.htm (leído el 20.3.08).

[6] *Ibídem.*

Crítica al encubrimiento de la diferencia: crítica al feminismo de la igualdad

Como Ratzinger, Muraro critica la tendencia a encubrir la dualidad de los sexos. Para las italianas, el punto de partida histórico de su suposición básica de la diferencia sexual es el análisis de la política de igualdad, que se considera fracasada: "Verdad es que las mujeres son *incluidas* como un sujeto igual a los hombres (como si fueran hombres, aunque son mujeres), pero siguen siendo *consideradas* como un sujeto inferior (precisamente porque son mujeres)"[7]. A esta política de igualdad, o a su exigencia, se refiere también Ratzinger en su escrito sobre la "colaboración de hombre y mujer": "Una primera tendencia [feminista] subraya fuertemente la condición de subordinación de la mujer a fin de suscitar una actitud de contestación. La mujer, para ser ella misma, se convierte en antagonista del hombre" (Sch, 2). Como se ha señalado antes, Ratzinger fundamenta el pensamiento de la diferencia desde la teología de la creación; además, citando a Pablo rechaza la actitud de rivalidad que él cree encontrar en los esfuerzos del feminismo de la igualdad: "El Apóstol no declara aquí [Gál 3,27-28] abolida la distinción hombre-mujer [...] Lo que quiere decir es más bien esto: en Cristo, la rivalidad, la enemistad y la violencia, que desfiguraban la relación entre el hombre y la mujer son superables y superadas". La superación de la rivalidad, sin embargo, no va acompañada por la superación de la diferencia. Al contrario: Ratzinger interpreta Gál 3,27s como una confirmación del pensamiento de la diferencia que –según él– "acompaña a la revelación bíblica [...] hasta el final" (Sch, 12).

También desde la perspectiva del feminismo de la diferencia se rechaza toda actitud de rivalidad del "feminismo de las exigencias de igualdad". Como justificación se dice que éste convierte "a los hombres en la medida de las mujeres. Todos –hombres y mujeres– quieren ser o tener más que los demás. La política de la igualdad comienza con el 'menos', con la envidia. Es mejor comenzar con el deseo de 'más' y con las distinciones que tan incomparables nos hacen"[8]. Esto se concreta, por ejemplo, en el rechazo de todo esfuerzo por conseguir sistemas de cuotas[9].

[7] Adriana Cavarero, "Die Perspektive der Geschlechterdifferenz", en Ute Gerhard (ed.), *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, Múnich 1990, 95-109, p. 95.

[8] Luisa Muraro, "Worte und Körper im Kreislauf. Einführungsvortrag Leipziger Buchmesse 22.03.01", http://www.christel-goettert-verlag.de/vortrag15_2_20.htm (leído el 20.3.08).

[9] Cf. Muraro, "Freiheit lehren".

También Ratzinger comienza por las distinciones para traerlas a colación en favor de lo incomparable de ambos sexos. Esto queda claro cuando habla de "teorías erróneas sobre la igualdad" (GW, 91): le "sobrecoge" la idea de que las mujeres hagan el servicio militar, trabajen en la recogida de basuras o en la mina, pues "todo lo que no se les debiera hacer precisamente por respeto a su grandeza, a su mayor alteridad, a su propia dignidad, se les impone ahora en nombre de la igualdad" (GW, 91).

De la condición incomparable se deriva para las italianas la consecuencia de que –dado que no encuentran representación dentro del sistema de referencia unilateralmente masculino de la sociedad– necesitan su propio sistema de referencia simbólico. Esto va acompañado de un desplazamiento del acento: "de la diferencia básica entre los sexos, a una valoración y a un abordamiento político de las diferencias *dentro* del sexo femenino"[10]. Ratzinger, por el contrario, no centra la atención en las diferencias entre las mujeres. Habrá que volver sobre ello...

Crítica al intento de liberación respecto al condicionamiento biológico: crítica al feminismo desconstructivo

Ratzinger habla de "movimientos determinantes de nuestro tiempo" (MK, 26) en los que se tiende a "cancelar las diferencias [de los sexos], considerada como simple efecto de un condicionamiento histórico-cultural" (Sch, 2). En este punto critica el cambio de perspectiva, de "sexo" a "género". Según él, la diferencia sexual queda desvalorizada como una "insignificancia absolutamente irrelevante" (MK, 26): "Es erróneo pretender medir a hombres y mujeres por el mismo rasero y decir que esta minúscula diferencia biológica no significa nada en absoluto" (GW, 91). Muraro hace también esta crítica de manera parecida cuando pone de relieve que es importante "no banalizar la propia pertenencia al sexo humano de las mujeres"[11].

¡¿Desavenidos en la determinación de la diferencia sexual?!: ¿complementariedad o asimetría?

Salta rápidamente a la vista que en Ratzinger se encuentran atribuciones claras de los roles de los sexos: "La igual dignidad de las per-

[10] Gisela Matthiae, *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen*, Stuttgart [2]2001, p. 61 (la cursiva es mía).

[11] Muraro, "Freiheit lehren".

sonas se realiza como complementariedad física, psicológica y ontológica, dando lugar a una armónica 'unidualidad' relacional" (Sch, 8). Luisa Muraro piensa que este pasaje se cita con demasiada frecuencia, y que con ello ha surgido un cuadro unilateral. Pues, según ella, en los escritos de Ratzinger se encuentran otros pasajes que "dicen sí al libre despliegue de la presencia femenina también en ámbitos tradicionalmente masculinos y hacen hincapié en que los valores de gran importancia para las mujeres también pueden ser una enseñanza para los hombres: en estos pasajes, la complementariedad pasa a segundo plano en favor de la asimetría, que va acompañada de libertad e igualdad. Y éste es, pienso yo, el punto esencial del pensamiento de la diferencia sexual"[12]. Por consiguiente, también en este aspecto decisivo Muraro le atribuye a Ratzinger una coincidencia con el pensamiento del feminismo de la diferencia.

La noción de complementariedad de Ratzinger en el ejemplo del misterio mariano de la maternidad

A mi juicio, frente a la posición de Muraro es necesario retomar y seguir una vez más el rastro de la noción de complementariedad de Ratzinger. Esto se ha de hacer de modo ejemplar con respecto a las interpretaciones de la maternidad mariana, en las cuales queda claro que las ideas de Ratzinger no pretenden precisamente el libre despliegue de la presencia femenina.

Ratzinger sitúa la referencia al "misterio de María" dentro del contexto de un análisis de la sociedad, y lo hace con motivo de un sermón pronunciado en 1979: en el mundo de hoy reconoce una época de activismo que marca la mentalidad occidental y en la cual ya sólo sigue vigente el principio masculino: "el hacer, el rendir, la actividad capaz incluso de planificar y crear el mundo, que no quiere esperar nada de lo que después sea dependiente, sino que se apoya únicamente en la propia capacidad" (MK, 11s). Puesto que, según él, también la Iglesia está cada vez más marcada por esta mentalidad masculina occidental, necesita de la inspiración que le llega a través del misterio mariano. Ratzinger afirma que éste queda determinado por la solicitud maternal de María, que obedece a la "ley de un humilde fructificar para la Palabra" (MK, 13). Las implicaciones de dicha ley se siguen desarrollando en lo que se dice –haciendo referencia a los Padres de la Iglesia– acerca del "misterio maternal de la tierra" (MK, 10). Según esto, María se pone a disposición como tierra: "se deja

[12] Muraro, "Kardinal Ratzinger".

usar y desgastar para ser transformada en aquel que nos necesita para poder llegar a ser fruto de la tierra" (MK, 11). Según Ratzinger, a este proceso se alude "maravillosamente" en el evangelio de Juan, en el cual nunca se menciona a María por su nombre: "Por decirlo así, María se desprendió de lo personal para mantenerse sólo a disposición de Él, y precisamente así llegó a ser persona" (MK, 11).

Eso que se denomina misterio mariano y que ha de servir de inspiración a la sociedad se concreta, según Ratzinger, en la vida de las mujeres. El sentimiento maternal, o bien la potencial capacidad para la maternidad, es una "realidad que estructura profundamente la personalidad femenina" (Sch, 13). Esta capacidad física va acompañada por la intuición de orientarse "al despertar del otro, a su crecimiento y a su protección" (Sch, 13); más en general, él llama a esto la "capacidad de acogida del otro" (Sch, 13).

Por consiguiente, al principio masculino se le contrapone, como contrario, el mariano, maternal: por un lado, un obrar activo, por cuenta propia y determinado por sí mismo; por otro, un obrar pasivo, que renuncia a sí mismo. Estas estructuras binarias tienen connotaciones inequívocamente sexuales y se han de entender de manera complementaria. Esto se pone de manifiesto en distintos lugares cuando se habla de la "colaboración", la "reciprocidad" de los sexos y la "unidad y complementariedad" (GW, 92) en la diferencia, en todo lo cual esta última garantiza la clara determinación de los respectivos roles. Por el contrario, el libre despliegue de la presencia femenina, que Muraro ve y pretende acentuar en Ratzinger, me parece marginal.

Algo más sobre la idea de complementariedad: con respecto a la diferencia entre los sexos, en Ratzinger nos encontramos con la bien conocida contraposición de *ratio* y *emotio*. Con María tenemos una madre en el cielo (cf. Pr); con ella, el cielo tiene "un corazón" (Pr); y Ratzinger subraya: "La correcta veneración de María le asegura a la fe la dimensión del 'corazón'" (MÜ, M6294). Según él, la acentuación de la emocionalidad y la afectividad es necesaria en una época marcada por una "fuerte tendencia a la racionalización y a la imposición de criterios puritanos" (GW, 322). Esta argumentación recuerda la lucha, tan determinante para el pensamiento de Ratzinger, por la orientación del cristianismo hacia la razón. Mientras que –con respecto a la Iglesia antigua y la alianza forjada con la filosofía en el encuentro con el mundo griego– él opta por el primado de la razón en el cristianismo, por otro lado critica las absolutizaciones de la racionalidad científica. Ve éstas en la cultura radical de la Ilustración que hoy en día domina en gran medida en Europa. Él aboga por la

vuelta a las raíces cristianas de Europa, y con ello a la conexión de fe y razón que supera parcialidades y reduccionismos[13].

Si, por tanto, la pregunta por la orientación hacia la razón y las tesis mariológicas se pueden situar en un mismo contexto, cabe preguntar qué ofrece el discurso sobre María en lo que respecta a la búsqueda de una conexión correcta de fe y razón. En Ratzinger, las afirmaciones mariológicas hacen de alegato en favor de una perspectiva más global, recurriendo a cualidades marianas y "típicamente femeninas": la orientación masculina hacia la razón se ha de completar con la orientación femenina hacia el corazón, al lado del activismo masculino se pone la capacidad maternal-femenina de entrega. Esta diferencia complementaria y necesaria –según Ratzinger– no parece, sin embargo, de igual categoría, sino que es una diferencia determinada por el primado de la razón.

María y el sentimiento maternal: una perspectiva del feminismo de la diferencia

El sentimiento maternal también es una categoría fundamental para las feministas de la diferencia. Se aspira a un orden simbólico que sea adecuado a la diferencia femenina: según Muraro, el "orden simbólico de la madre"[14].

Antje Schrupp[15], que se sitúa dentro de la tradición de las italianas, se refiere igualmente a María en su análisis del tema del sentimiento maternal. Al mismo tiempo se defiende, sin embargo, contra fijaciones de lo que es una buena madre –hace referencia a que precisamente dichas fijaciones hacen a menudo difícil la vida a las madres reales–. Mediante el mensaje bíblico, esta autora destaca, frente a una imagen tradicional de la madre, otra imagen de María: "Tomar a María como ejemplo de lo que significa la maternidad no entraña, ciertamente, que las madres deban tener siempre con sus hijos una relación buena y cordial, que ante ellos deban postergar sus propias

[13] Cf. Ulrich Ruh, "Joseph Ratzinger – der Kritiker der Moderne", en Frank Meier-Hamidi y Ferdinand Schumacher (eds.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Friburgo de Brisgovia 2007, 119-128, p. 124 (trad. esp.: *El teólogo Joseph Ratzinger*, tr. Roberto Heraldo Bernet, Herder, Barcelona 2007).

[14] Luisa Muraro, *Die symbolische Ordnung der Mutter*, Francfort del Meno 1993 (trad. esp.: *El orden simbólico de la madre*, tr. Beatriz Albertini, Editorial Horas y Horas, Madrid 1994).

[15] Cf. Antje Schrupp, "Die biblische Mutter Maria", http://www.antjeschrupp.de/maria_vortrag.htm.

necesidades y favorecerles en todo. En todo caso, María no lo hizo así"[16].

Las distinciones son claras: mientras que Ratzinger habla de que una madre se "pone a disposición", aquí se habla del potencial creador de la maternidad. La María de Ratzinger acoge y conserva lo que recibe regalado, mientras que en el lado del feminismo de la diferencia se esboza una María que quiere y posibilita lo nuevo y lo transformador. Antje Schrupp pregunta: "¿Qué no podríamos las mujeres traer al mundo si tuviéramos el coraje de María de correr el riesgo de que nuestro José se cabree y de dar mucho que hablar a los vecinos, porque nosotras tenemos que hacer, precisamente en este mundo, algo más importante que responder a sus expectativas?"[17].

Asimetría

Basándose en la suposición fundamental de una diferencia irreductible entre los sexos, la feminista de la diferencia Antje Schrupp pone de relieve que mujeres y hombres no representan ni contrarios ni "algo que es igual, ni algo complementario"[18]. Esto queda claro, por ejemplo, en sus explicaciones sobre el sentimiento maternal: Schrupp recurre a María para esbozar una imagen de madre en la cual la idea de la libertad femenina es central y que, en lugar de una relación complementaria, constituye una relación asimétrica. En este sentido, Schrupp intenta un acercamiento al modo en que se determina el "ser mujer", al tiempo que se distancia de mecanismos patriarcales: "El 'ser mujer' se entendió negativamente como un 'no ser hombre'; y positivamente como un 'ser igual al hombre'. Ninguna de las dos cosas tiene nada que ver con la libertad femenina. El 'ser mujer' queda determinado simple y llanamente conforme a lo que las mujeres quieren y hacen. Que los hombres quieran y hagan lo mismo u otra cosa da absolutamente igual"[19]. Las feministas de la diferencia se oponen a una determinación del contenido de la feminidad, pero: "Lo que [...] podemos decir es que lo femenino existe"[20].

[16] Schrupp, "Mutter Maria", p. 4.

[17] Schrupp, "Mutter Maria", p. 7.

[18] Antje Schrupp, "Die Lust an der Unterschiedlichkeit. Eine Einführung in den Differenzfeminismus der Italienerinnen", http://www.antjeschrupp.de/einfuehrung_italienerinnen.htm, p. 2.

[19] Schrupp, "Unterschiedlichkeit", p. 2.

[20] *O. c.*, p. 4.

Según esto, el punto de partida de esta teoría feminista no es la relación entre mujeres y hombres, sino las relaciones entre mujeres, de las cuales la existente entre madre e hija se toma como relación fundamental. De la relación con la madre se derivan las siguientes constantes básicas de las relaciones entre mujeres... En primer lugar se sitúa el papel de la madre como mediadora entre el mundo y la hija. La mediación se tiene por una categoría central, puesto que el contacto con el mundo nunca es inmediato[21]. Otra categoría importante es la de la autoridad femenina: derivada de la relación de autoridad entre hija y madre, se pone de relieve la importancia de la autoridad materna/ femenina. Dicha relación de autoridad se caracteriza por la desigualdad, pero no por el poder. "La autoridad surge de la relación: sólo puedo tener autoridad si ésta es buscada y reconocida por otra mujer"[22]. Así se esboza y se pone como centro de interés una estructura relacional que ya no abarca la relación *entre* los sexos.

¡Desavenidos en la determinación de la relación entre los sexos!: armonía en lugar de conflicto relacional

Según Muraro, en Ratzinger la noción de complementariedad remite a la situación previa al pecado original. Después, la relación entre los sexos se convierte en potencialmente conflictiva. En este punto intenta Muraro entablar el diálogo con Ratzinger; le formula a "su estudiante" las siguientes preguntas: "¿Por qué después de esa referencia al conflicto entre hombre y mujer no has vuelto a hablar de él? ¿Por qué razón no has reconocido lo inevitable de dicho conflicto? ¿Por qué no has señalado que resolver un conflicto no significa hacer la guerra, y que existe la posibilidad de un conflicto relacional?"[23].

La dirección que toma la diferencia fundamental en uno y otro caso muestra claras divergencias entre las tesis de Ratzinger y las de las feministas de la diferencia: mientras que Muraro destaca el modelo del conflicto relacional, en Ratzinger se muestra la necesidad de esbozar una relación armónica. El interés de éste va encaminado a una convivencia y una "reciprocidad" complementarias (MK, 38) de mujeres y hombres: "Están en búsqueda el uno del otro para allí encontrar su totalidad" (GW, 89). En Ratzinger, la reflexión sobre la diferencia sexual justifica y sustenta su empeño de determinar de distinta manera los papeles sociales y eclesiales de mujeres y hombres.

[21] *O. c.*, p. 2.

[22] *O. c.*, p. 3.

[23] Muraro, "Kardinal Ratzinger".

Sin embargo, en él la noción de diferencia se ubica –en contraste con lo que ocurre en el caso de las italianas– dentro de un todo sintético. En este punto parece reflejarse una línea fundamental del pensamiento ratzingeriano: por eso Dorothee Kaes lo llama "abogado del todo" y le atribuye una manera de pensar "que no quiere perder de vista lo particular, pero desea introducirlo en contextos más amplios"[24]. Esta perspectiva preferencial sobre el todo se funda en la comprensión que Ratzinger tiene de la realidad, comprensión que en última instancia es fruto de la tradición agustiniana.

Parece que para Ratzinger se trata de mantener en pie un orden unitario, pues sólo "en el todo encontramos el todo" (MK, 37). En este todo tienen mujeres y hombre su puesto inequívoco y definible. Las "asignaciones de lugar" quedan además determinadas desde un punto de vista mariano –como se ha puesto de manifiesto con ejemplos–. A las feministas de la diferencia, tal interés les resulta ajeno, dado que excluyen un orden unitario en el cual hombres y mujeres encuentren su sitio. De lo que se ocupan es del proceso femenino de devenir sujeto, al tiempo que "las mujeres se comprenden y [...] realizan [...] como un sexo aparte"[25]. Para conseguir esto, necesitan de un orden simbólico propio. Sin embargo, según Matthiae[26], esta acentuación del carácter distinto y peculiar de las mujeres esconde el peligro de quedar de nuevo acaparadas por una sociedad patriarcal. Un peligro del que, a mi parecer, no está libre la interpretación ratzingeriana de la noción de diferencia sexual.

Índice de siglas de los libros de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI tomados como base

[GW] Ratzinger, Joseph/Benedicto XVI, *Gott und die Welt. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Múnich 2005 (trad. esp.: *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época: una conversación con Peter Seewald*, tr. Rosa Pilar Blanco, Nuevas Ediciones de Bolsillo, Barcelona 2005).

[MK] Ratzinger, Joseph - von Balthasar, Hans Urs, *Maria - Kirche im Ursprung*, Einsiedeln - Friburgo de Brisgovia [5]2005 (trad. esp:

[24] Dorothee Kaes, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Josephs Ratzingers*, St. Ottilien 1997, p. 228.

[25] Matthiae, *Clownin*, p. 61.

[26] Matthiae, *Clownin*, p. 63.

María, Iglesia naciente, tr. José Pedro Tosaus, Ediciones Encuentro, Madrid 1999).

[MÜ] Ratzinger, Joseph, "Maria ist die Überwinderin der Häresien", en *Theologisches "Mariologisches"* 179 (1985), M6294.

[Pr] Ratzinger, Josef, *Predigt in der Pfarrkirche von Castelgandolfo*, 15 de agosto de 2005, www.papstbenediktxvi.ch (trad. esp.: *Homilía en la solemnidad de la Asunción de la Santísima Virgen María*, Castelgandolfo, lunes 15 de agosto de 2005, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050815_assunzione-maria_sp.html).

[Sch] *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166, ed. por el Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana, Bonn 2004 (trad. esp.: *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo,* http://www.vatican.va/ roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html).

[TZ] Ratzinger, Joseph, *Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

2. FORO TEOLÓGICO

Anne Nasimiyu-Wasike *

UNA RESPUESTA DESDE LA TEOLOGÍA A LA VIOLENCIA DESATADA EN KENIA DESPUÉS DE LAS ELECCIONES

Introducción

Desde 1991, cuando el pueblo de Kenia inició el pluripartidismo, estalló la violencia étnica como un círculo vicioso y con una prontitud sin paliativos que no se conocía en los treinta años que gozó de una independencia relativamente pacífica. El núcleo del conflicto se encuentra en los problemas originados por la distribución de la tierra después de la independencia, la constitución del país que apoya un presidencialismo absolutista y la desigual distribución de los recursos nacionales entre los cuarenta y dos grupos étnicos del país. Aunque aparentemente parece que ha sido el pluripartidismo el que ha traído la violencia al país, desvelaremos con este artículo algunas de las injusticias perpe-

* ANNE NASIMIYU-WASIKE es keniata y pertenece al Ugandan Religious Institute of the Little Sisters of St. Francis of Assisi. Ha impartido clases en la Kenyatta University en el Departamento de Filosofía y Estudios religiosos desde 1987. Ha sido profesora a tiempo parcial en el Hekima College y en el Tangaza College, ambos en Nairobi. Sus áreas de estudio son la teología de la inculturación y la teología de las mujeres africanas. Ha servido en su instituto religioso como Superiora General (1992-1998). También ha sido decana de estudiantes en la Kenyatta University (1999-2003). Es miembro del Circle of Concerned African Women Theologians y de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT).

Es autora de muchos artículos en sus áreas de especialización y ha sido editora de varios libros.

Dirección: P.O. Box 4336, G.P.O., 00100 Nairobi (Kenia).

tradas por los políticos keniatas desde la independencia del país y daremos una respuesta teológica a la magnitud de los problemas que han seguido atormentando la vida de los keniatas pobres.

El fondo del problema

Kenia obtuvo la independencia del poder colonial británico en 1963 y Jomo Kenyatta fue su primer ministro. En 1964, Kenyatta y los de su entorno enmendaron la constitución de independencia de Kenia para transferir los poderes de la Reina a la Presidencia del país. Con la constitución republicana, Kenyatta llegó a ser a el primer presidente de la República de Kenia, y, de este modo, se hizo con la jefatura del Estado y del Gobierno. Esto dio origen a un presidencialismo absolutista, haciendo de la jefatura del Estado una institución todopoderosa y concentrando todo el poder en el presidente (*Sunday Nation March* 23.2008, p.10). Este presidencialismo absolutista se justificaba por el temor a que la joven nación retornara al dominio colonial y por el temor a la fragmentación étnica.

Con esta nueva situación, todos los recursos del Estado se encontraron bajo el poder del presidente. Sólo la elite de su grupo étnico y sus amigos de otros grupos étnicos tenía acceso a estos recursos y a los trabajos. Los presidentes Kenyatta y Daniel Arap Moi utilizaron todos los instrumentos a su alcance para consolidar el poder y marginar a los adversarios políticos. Kenyatta desarrolló unas políticas que convirtieron a Kenia en un Estado de partido único, mientras que Arap Moi aprobó una ley que hacía de Kenia un Estado de partido único por decreto (Douglas Okwatch 2008, p. 8). Los rivales políticos tuvieron que unirse en la KANU (Kenya African National Union) o correr el riesgo de ser encarcelados por disentir. A lo largo de los mandatos de Kenyatta y Arap Moi continuaron su lucha valiente individuos y grupos con un considerable coste personal.

El nuevo grupo de la elite desarrolló una actitud paternalista arrogante con respecto al resto de los grupos étnicos del país. Creían que el país sólo podía desarrollarse y tener seguridad si todas las poleas del control del poder estaban en sus manos (*Sunday Nation March* 23.2008, p. 10). De este modo, el Presidente de Kenia es un rey al estilo tradicional en todos sus aspectos, salvo que no se le llama así. Los demás brazos del gobierno –por ejemplo, el Parlamento y el poder judicial– están al servicio de lo que el Presidente desea. Todos los funcionarios de alto rango deben satisfacer al Presidente, que puede ponerlos o quitarlos a voluntad. El precedente que así se esta-

blece es el siguiente: "una vez en el poder, todo está en tus manos y lo demás depende de tu gracia".

Cuando Kenyatta murió en 1978, Daniel Arap Moi lo sucedió como segundo presidente de Kenia. Aseguró a todo el mundo que seguiría los pasos de Kenyatta manteniendo el *statu quo.* Aumentó el impulso para concentrar todo el poder y los recursos del Estado en el Presidente y todos los ministerios importantes, sobre todo lo que atraían los fondos de ayuda económica, pasaron a depender directamente de la oficina del Presidente. Durante los últimos cuarenta años ha cambiado en Kenia todo menos el escenario político, que sigue dando privilegios especiales a los líderes y sus grupos étnicos. El liderazgo nacional ha seguido estando bajo la disputa y la manipulación de los ricos. Puesto que el poder democrático se fundamenta en la mayoría, la gente que procede de pequeños grupos y clanes étnicos estará excluida del poder para siempre. El poder se usa en África para desarrollar las regiones de los dirigentes. Aunque todos los ciudadanos pagan impuestos, las zonas de oposición se dejan abandonadas. Con la independencia, los keniatas creyeron que se deshacían de los invasores, los colonos que habían explotado sobre todo la economía y habían minado su libertad, su dignidad, su vida y su cultura (Samuel Rayan, 2000, p. 65). Sin embargo, no fue esto lo que ocurrió cuando los colonos fueron sustituidos por la elite local. De ahí procede el anhelo por la segunda liberación de Kenia. Necesitamos una teología de la descolonización que enfatice la praxis sobre la teoría y dé importancia al análisis social y a la participación ciudadana. Kenia necesita una teología que luche por la justicia y la libertad de todo el pueblo (Samuel Rayan, 2000, p. 66).

El presidencialismo absolutista es causa de inestabilidad en Kenia por la competencia étnica que genera. Desde 1964 se ha estado luchando constantemente contra esta forma de gobierno que margina a la mayoría del pueblo y recompensa a unos pocos. La tierra es uno de los aspectos más sensibles que ha seguido afectando a Kenia de muchos modos. Inicialmente, fue la administración colonial británica la que tomó por la fuerza la tierra a los africanos nativos para distribuirla entre los colonos ingleses. Durante el período de la lucha por la independencia se confiscó la tierra a los que combatían por la libertad y se la dieron a los partidarios del régimen; el gobierno de Kenyatta siguió con esta política tras conseguir el poder (Collins Wanderi 2008, p. 9). Las fronteras interétnicas se dejaron imprecisas y las fincas que los colonos habían ocupado ilegalmente fueron rápidamente adquiridas por la emergente elite africana en lugar de devolverlas a quienes eran sus propietarios antes de que llegaran los colonos.

Los nuevos pobladores son más arrogantes y egoístas que los blancos de la época anterior, lo que resulta especialmente doloroso para los nativos. La elite política se quedó con la tierra de su zona y echaron a su población a la tierra de otro pueblo. La elite posee miles de acres de tierra, mientras que su pueblo se pelea por una cuarta parte de un acre. Es claramente una injusticia que sigue devorando el espíritu del keniata de a pie. Por consiguiente, tras los resultados electorales disputados se encuentran los problemas de la propiedad de la tierra y la rabia por los delitos de corrupción del pasado que no se castigaron y la desigual distribución de los recursos nacionales. No obstante, la violencia no trae consigo la justicia y la paz, sino que crea más ira y desconfianza. Aquellos que se habían sacrificado en la lucha por la independencia perdieron frente a quienes se mantuvieron a salvo (Dennis Onyango 2008, abril 6,1). Oginga Odinga y Bildad Kaggia, que formaban parte del gobierno de Kenyatta, retomaron los problemas de forma implacable, pero les costó el puesto en el gobierno. Fueron aislados de los políticos de la tendencia dominante. Con los años, el problema de la tierra y las quejas del pasado han estado presentes en Kenia, pero pocos son los que se han atrevido a hablar de ello (Dennis Onyango 2008:2). La acción pastoral transformadora inspirada en la fe cristiana fue el resultado de una seria investigación sobre las condiciones sociales. La fe y las buenas intenciones no son suficientes para mejorar el mundo en que vivimos. El análisis social debería llevar a que el oprimido tomara conciencia de su propia liberación. Los oprimidos tienen que ser los principales agentes y beneficiarios del análisis y del cambio social (Otto Maduro 2000, p. 186). Hay personas que han perdido la vida en Kenia por concienciar de su propia liberación a los ocupantes ilegales del país.

La economía nacional es otro asunto particularmente delicado. De nuevo, este aspecto se encuentra en manos de la elite emergente africana que actúa en colaboración con sus conspiradores internacionales sin importarles nada el resto de la población keniata. La mayoría de los keniatas contemplan lo que ocurre desde "el otro lado de la valla" (Dennis Onyango 2008, p. 3). La elite africana crea compañías, manipula y fija los precios de los artículos. Deciden a quién dar empleo y no les interesa el bienestar general de la población. Estos asuntos son muy graves y el pueblo anhela encontrar una solución duradera que lo capacite y lo potencie para un mañana mejor. Existe una violencia económica que dirige al pueblo a un cierto modo de vida y que le niega una alternativa. Esta violencia cierra la mente a las aspiraciones por un pleno desarrollo humano. Los keniatas anhelan la libertad para llegar a ser lo que entienden por ser hijos de Dios y poder realizar, así, el potencial que Dios les ha dado para su propio bien y el bien de todos.

En su campaña electoral, Raila Odinga prometió que perseguiría a los que habían robado a los keniatas para que les devolvieran lo robado y les compensaran por las pérdidas del pasado y los daños y las heridas causadas, así como parar los pies a quienes tenían planes para seguir robando a la población. El tema de la campaña de Raila le granjeó el cariño de la mayoría pobre, que sentía que finalmente tenía aquí una solución a su dilatada situación de sufrimiento. Pero, por otra parte, esto provocó el pánico, el miedo y la condena de la elite política, porque Raila quería un cambio que beneficiara a los pobres y mantuviera a raya a los ricos tomando parte de sus posesiones. La elite política y sus socios habían adquirido vastas extensiones de tierra en dudosas circunstancias a lo largo de los años, por lo que los planes de Raila eran, efectivamente, causa de pánico y temor. Estas elites políticas han seguido jugando la carta étnica para continuar generando la desconfianza y el temor entre los grupos étnicos. De este modo, los perversos y corruptos líderes políticos siguen en el poder gracias al apoyo que reciben de los grupos étnicos.

Reflexión teológica

En Kenia, y en la mayoría de los países africanos, puede verse claramente por todas partes el contraste entre la riqueza abundante y la pobreza extrema, un contraste que se ve agravado por la corrupción que con frecuencia invade la vida pública y profesional. La pobreza extrema es degradante y reduce a los seres humanos al nivel de los animales. Puede constatarse al ver a mujeres y hombres escarbando en los vertederos de sus ciudades como perros, en la total pobreza de los barrios periféricos, en la alta tasa de desempleo, en el abandono de las viviendas y en las escasas oportunidades de escolarización. Las enormes desigualdades que existen siguen empeorando en lugar de mejorar. La gente es consciente de la opresión a la que han estado sometidos durante los últimos cuarenta años y están decididos a que cambie. Esto exige el reconocimiento de la dignidad humana y su mejora como valor dado por Dios a toda persona. La Iglesia debe trabajar con los pobres y oprimidos y exigir su participación en la liberación.

La enorme injusticia que se ha mantenido imbatible en el país requiere una seria oposición para que se lleve a cabo con justicia la distribución de los recursos y la tierra del país. La justicia social ha de centrarse en el bien común de todos los grupos étnicos del país. Es necesario oponerse a los dirigentes del país para que los nuevos líderes, que están libres de corrupción, sean elegidos para administrar el país y cam-

bien la situación de modo que se favorezca a los pobres y los oprimidos. La Iglesia tiene la tarea de concienciar al pueblo para que elija a personas moralmente honradas como dirigentes que puedan trabajar para corregir los problemas que siguen haciendo suplicar a Kenia.

Referencias

Haughey, J. C. (ed.), *The Faith That Does Justice*, 1977.

Maduro, Otto, "Social Analysis", en V. Fabella y R. S. Sugirtharajah (eds.), *Dictionary of Third Worlds Theologies*, Orbis Books, Nueva York 2000.

Onyango, Dennis, "Skewed distribution of land still haunts", *East African Standard Newspapers,* 6.04.2008; http://www.eastandard.net/specialreports

Okwatch, Douglas, "Tom Mboya 39 years on", *The Saturday Standard*, 5.07.2008; http://www.eastandard.net/specialreports

Rayan, Samuel, SJ, "Decolonizing Theology", en V. Fabella y R. S. Sugirtharajah (eds.), *Dictionary of Third Worlds Theologies*, Orbis Book, Nueva York 2000.

Wanderi, Collins, "Colonialists used land as a weapon on the Mau Mau", *East African Standard Newspapers*, visitado 15.05.2008; http://www. eastandard.net/specialreports

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Gerardo González Cortés *

UNA DÉCADA DE COOPERACIÓN INTERRELIGIOSA POR LA PAZ

En nuestro mundo cada vez más globalizado, las personas y las comunidades de diferentes credos y tradiciones religiosas se encuentran inevitablemente en contacto, interactuando en su vida cotidiana. A algunos, esta proximidad les conduce a un temor recíproco y al conflicto, mientras que otros la perciben como una oportunidad para la cooperación y el enriquecimiento mutuo. Un ejemplo de esta última actitud se encuentra en la iniciativa destinada a que Naciones Unidas declare 2011-2020 como "Década de las Naciones Unidas para el Diálogo Interreligioso y la Cooperación por la Paz", una potente expresión del movimiento interreligioso. Presentaré a continuación los principios guía de este movimiento, así como el modo en que surgió la idea de la Década y el estado actual de esta ambiciosa iniciativa.

Ecumenismo y macroecumenismo

La creación del Consejo Mundial de las Iglesias hace sesenta años constituyó un paso decisivo en el movimiento ecuménico, entendido como el proceso dirigido a re-unir en espíritu de fraternidad a las

* El Dr. Gerardo González Cortés, ahora jubilado, trabajó durante veintisiete años como funcionario internacional de la ONU. Es el coordinador de la iniciativa para que la ONU declare la Década de Diálogo Interreligioso y Cooperación por la Paz.

Dirección: Vía Verde 9440, Vitacura, Santiago (Chile). Correo electrónico: gerardo.gonzalez@mi.cl

iglesias cristianas de todo el mundo. Su composición actual (349 iglesias y denominaciones) así como su relación constructiva con la Iglesia católica, ponen de manifiesto el éxito obtenido por esta importante empresa ecuménica.

Diecisiete años después, en octubre de 1965, el concilio Vaticano II abrió el diálogo de la Iglesia católica con otras religiones del mundo con la declaración *Nostra Aetate*, dedicada a la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas.

Mientras que el movimiento ecuménico tiene como objetivo la re-unión de quienes deberían ser uno en la riqueza de su diversidad espiritual, el movimiento macroecuménico no pretende unir las religiones del mundo, sino desarrollar el respeto mutuo y promover el diálogo y la cooperación en torno a valores y objetivos compartidos.

Después de trece años de actividad en el ámbito interreligioso, pienso que el movimiento macroecuménico se basa en las siguientes tres columnas principales:

El amor es más importante que la verdad

Cuando las relaciones interreligiosas se centran en la *doxa*, es decir, en la doctrina, el sistema de creencias o cosmovisiones, resulta muy difícil superar las diferencias que existen entre la enorme variedad de religiones, tradiciones religiosas y movimientos espirituales emergentes. De hecho, la mayor parte de la violencia suscitada por motivos religiosos en la historia de la humanidad se ha visto provocada por las diferencias doctrinales, con la autoproclamada "ortodoxia" persiguiendo e incluso matando a los "herejes" o las comunidades religiosas dominantes exigiendo a las minorías dominadas que se conviertan a la "verdadera religión". En cambio, cuando la relación se ha centrado en sus sistemas de valores y paradigmas éticos, puede encontrarse una gran cantidad de semejanzas y líneas convergentes. En consecuencia, si el diálogo interreligioso se centra principalmente en los valores compartidos –como la justicia, la solidaridad, el respeto, el amor y la compasión–, fácilmente aparecerán objetivos comunes que invitan a la cooperación entre las personas y las comunidades que profesan credos diferentes o siguen diversas tradiciones espirituales. En esta perspectiva, la denominada "regla de oro" es un "denominador común" más importante para las diferentes religiones y tradiciones espirituales que cualquier contenido específico de la fe, incluida la creencia en Dios.

Respeto mutuo basado en el aprecio a la libertad religiosa

Un segundo pilar del macroecumenismo es el respeto mutuo. Los miembros de grandes y pequeñas comunidades, así como quienes pertenecen a antiguas religiones y quienes participan en los nuevos movimientos espirituales se tratan unos a otros de manera respetuosa. Esta actitud no implica necesariamente respetar las creencias de los demás, sino su derecho a permanecer en la religión o la tradición espiritual de sus padres o a elegir una nueva... o a no tener ninguna. Porque respetamos la libertad religiosa de nuestros vecinos, nos acercamos respetuosamente a sus respectivos credos con un corazón abierto y dispuesto a encontrar enseñanzas admirables que pueden enriquecer nuestra vida espiritual. Un corolario de este respeto mutuo es que cualquier intento de una organización o comunidad religiosa por dominar a las demás se opone radicalmente al espíritu macroecuménico y puede obstaculizar seriamente todo esfuerzo interreligioso.

Aprecio de la diversidad

Desde mi perspectiva cristiana, apreciar la diversidad en el mundo natural, en la cultura y en la espiritualidad es un maravilloso don de Dios. Esta convicción, compartida con muchas otras religiones, es otro pilar para el desarrollo de un genuino diálogo y cooperación entre las religiones.

Son varias las iniciativas de relaciones interreligiosas que han nacido y se han desarrollado en las últimas décadas basándose en estos principios. Parece que la primera fue el Parlamento de las Religiones del Mundo, que se reunió por primera vez en Chicago en 1893 y fue relanzado en 1993 con un encuentro cada cinco años. La Asociación Internacional para la Libertad Religiosa (IARF) es la más veterana, con más de cien años de actividad continuada. En los últimos cincuenta años han aparecido nuevas organizaciones interreligiosas, como, por ejemplo, "The Temple of Understanding", fundado en 1960; la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz (WCRP), creada en 1970, y la Iniciativa de Religiones Unidas (URI), lanzada en el año 2000.

La iniciativa de la Década

La iniciativa tendiente a que Naciones Unidas declare una Década de Diálogo y Cooperación Interreligiosa ha cristalizado en torno al

tema de la "paz", que es un valor compartido por las religiones, una aspiración común para la humanidad y uno de los objetivos fundamentales de la ONU. Su objetivo y visión a largo plazo es conseguir una paz auténtica y duradera que debe fundarse en las estructuras de una sociedad más equitativa, fraternal y armoniosa que la actual; una nueva sociedad que respete plenamente los derechos humanos y la Vida en todas sus manifestaciones; una sociedad en la que compartir sea más importante que competir y en la que el diálogo y los acuerdos desplacen todas las formas violentas de resolver los conflictos; una sociedad en la que la diversidad cultural y religiosa sea apreciada. Por tanto, buscamos una paz que esté profundamente arraigada en la cultura de los pueblos y grabada en el corazón de todo ser humano.

Trasfondo histórico

La idea de la Década fue propuesta por primera vez en marzo de 2006 en el marco del proyecto "*Hacia la creación de un foro espiritual para la paz mundial en las Naciones Unidas*", que había sido lanzado dos años antes (mayo de 2004) en el Instituto Ecuménico de Bossey, en las cercanías de Ginebra. Tras un largo proceso de consultas, entre las que se incluyó a Kofi Anann cuando aún era el Secretario General de la ONU, la idea de crear un foro permanente fue sustituida por una más realista: conseguir que la ONU declare 2011-2020 como una "Década de Diálogo y Cooperación Interreligiosa por la Paz". En este contexto, la ONU convocaría un "foro espiritual (o interreligioso) por la paz en el mundo" bajo el paraguas de su neutralidad, con un mandato específico: facilitar el diálogo interno y la cooperación entre las entidades religiosas/espirituales, así como la realización de acciones por la paz en asociación con entidades relevantes (agencias y gobiernos miembros de las Naciones Unidas, y otras organizaciones de la sociedad civil) a lo largo de la década.

Aunque la idea del foro había suscitado un gran interés, la de la Década ganó pronto un más amplio apoyo, encontrando menos resistencia que la idea de foro entre algunas organizaciones ecuménicas e interreligiosas de gran importancia. En consecuencia, se celebró entre el 8 y 11 de enero de 2008, nuevamente en el Instituto Ecuménico de Bossey, una consulta sobre un borrador de propuesta para la Década que fue patrocinada por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y la Conferencia de ONG con estatus consultivo ante las Naciones Unidas (CONGO). Los participantes, que representaban a una amplia gama de organizaciones religiosas, organismos de la ONU y algunos

de sus Estados miembros que apoyaban la iniciativa, elaboraron una propuesta consensuada que presenta las principales características de la Década así como el itinerario a seguir para que ella sea aprobada por la ONU e implementada en todo el mundo. En esa oportunidad quedó constituido un Comité Directivo Provisional que asumió la coordinación del proceso que se espera culmine con la adopción de una resolución por parte de la Asamblea General de la ONU que declare la Década. Igualmente se puso en marcha la formación de una Coalición de organizaciones de carácter religioso para apoyar la Década, que incluye, entre otras, a las organizaciones ecuménicas e interreligiosas ya mencionadas (CMI, IARF, WCRP, Parlamento de las Religiones (CPWR), Temple of Understanding y URI).

Características principales de la Década

Finalidad: La Década pretende ser un esfuerzo colectivo y sostenido para movilizar del mejor modo posible los inmensos recursos espirituales, humanos y organizativos de las comunidades religiosas; las tradiciones, organizaciones y movimientos espirituales; las organizaciones interreligiosas y los grupos seculares que promueven valores humanos afines, en colaboración con la ONU, sus Estados miembros y otras entidades de la sociedad civil, en pos de un objetivo común: la construcción de un mundo más equitativo, fraternal y pacífico.

Los actores: Como en cualquier otra actividad de la ONU, la principal responsabilidad política y programática del patrocinio e implementación de la Década recaerá en los Estados miembros de la ONU y sus agencias pertinentes. No obstante, puesto que el diálogo y la cooperación interreligiosa sólo puede darse entre personas y entidades de carácter religioso, se espera que sean éstos los actores principales, unidos en una coalición y organizados mediante una adecuada estructura descentralizada de coordinación.

Alcance, escala de operación y funciones: La agenda de la ONU ofrece una amplia gama de campos en los que las comunidades y organizaciones religiosas tienen experiencia y pueden cooperar como legítimos colaboradores de la sociedad civil. Entre estos campos cabe mencionar: la observancia de los derechos humanos (incluyendo los derechos de las mujeres, los niños y los jóvenes; los refugiados y migrantes, así como la igualdad de género), las "Metas de Desarrollo del Milenio", el "trabajo decente" para todos, el diálogo entre las civilizaciones, la promoción de una cultura de la paz y no

violencia, y la construcción de la paz y la seguridad compartida. La Década pretende además ser un "paraguas" que facilite y potencie actividades en los niveles internacional, nacional y local. Si se quedara solamente a nivel de declaraciones proféticas realizadas por costosas conferencias de líderes religiosos, sería un fracaso total, ya que lo que se espera de la Década es que tenga un verdadero impacto social y cultural en campos tales como la disminución de la pobreza, de la discriminación hacia las mujeres, y de la explotación laboral de los niños; la lucha contra la pandemia del HIV y del sida, la mitigación del sufrimiento de los refugiados y los desplazados, la construcción de la paz entre las comunidades religiosas que están en conflicto, etc.

El desafío que tenemos por delante

En el mes de junio de 2008, fecha en que se escribe este artículo, la iniciativa de la Década se encuentra en una fase crucial de su desarrollo. Se están haciendo numerosos esfuerzos para lograr dos objetivos inmediatos: (1) Consolidar una potente coalición de organizaciones religiosas y de líderes religiosos que la apoyen, y (2) conseguir el apoyo político de un gran número de los Estados miembros de la ONU para que incluyan la discusión de la propuesta en la próxima sesión de la Asamblea General (septiembre-diciembre 2008) y, finalmente, ésta sea aprobada mediante una resolución de la Asamblea en la siguiente sesión (2009). Si se logran estos objetivos, 2010 sería el año para poner en marcha todos los mecanismos organizativos que se necesitan para una colaboración fructífera entre las agencias pertinentes de la ONU (como PNUD, OACDH, ACNUR, OMS, OMT, FAO, UNESCO, UNFPA), los Estados miembros que la apoyan y el amplio abanico de comunidades y organizaciones de la sociedad civil comprometidas en el diálogo y la cooperación interreligiosa por la paz. Durante ese año debería prepararse el plan de acción para que la Década fuera lanzada el 21 de septiembre, que es el Día Internacional de la Paz.