

En
clave
de **mujer...**



María,
mujer
mediterránea

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) • Esperanza Bautista
Mercedes Navarro • María del Pino Tejera
Demetria Ruiz López

Isabel Gómez-Acebo (Ed.)



Una colección de teología hecha por mujeres no puede dejar de tener un libro sobre María, el único referente femenino de nuestro credo; un referente construido por varones que no siempre han tenido en cuenta la realidad de la mujer. Todos los sueños de un ideal femenino se colocaron en la madre de Jesús, proponiendo un modelo inalcanzable que incluso podría parecer poco natural y atractivo.

Para llegar a la María de los evangelios, la figura que aconseja el Vaticano II, hace falta depurarla de todo un ropaje de la que la han adornado los siglos. Nuestra intención es descubrir los orígenes, las motivaciones que fueron llevando a los cristianos de los primeros tiempos para describir a María en esos términos y, desde ahí, recuperar lo fundamental.

Somos conscientes de que la mujer que nosotras vemos detrás de María es mucho menos atractiva que todas las imágenes que la cubren de púrpura, que la coronan de estrellas y que hacen reposar la luna a sus pies. Pero, sabedoras de la pobreza de nuestra oferta, la seguimos manteniendo; una vida sencilla pero recia, en la que desarrolla su proceso de fe y de seguimiento del Hijo, logrando cargarla con una fuerza transformadora que rebasó los límites de su existencia introduciéndola, junto a Jesús, en la historia y en la vida de los cristianos.

ATE

asociación de teólogas españolas

ISBN 84-330-1371-8



9 788433 013712

Desclée De Brouwer

María, mujer mediterránea

Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

Esperanza Bautista

Mercedes Navarro

María del Pino Tejera

Demetria Ruiz López

Desclée De Brouwer

Diseño de portada: EGO Comunicación.

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 1999
Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.desclee.com

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1371-8
Depósito Legal: BI-163/99
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

1. Palabras introductorias	11
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	
2. María y la cultura mediterránea	19
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	
Las claves de una cultura	21
La comprensión de los sexos	26
La familia extendida o el clan familiar	34
Las relaciones de patronazgo: patronos y clientes	37
Las alianzas en la vida diaria	37
El mundo religioso se construye y piensa igual que el político	39
Matrimonio y familia nuclear	45
La adjudicación del espacio	45
Cuerpo y virginidad	49
La virginidad permanente	53
La virginidad de María	56
Las relaciones Madre-Hijo	61
Las otras mujeres	66
Eva y sus hermanas	66
El panteón femenino	71
Punto y seguido	75
3. El culto de María en la liturgia de la Iglesia y en la religiosidad popular	77
<i>Esperanza Bautista</i>	
Introducción	79
El mito	81
La cuestión del género y las tradiciones patriarcales sobre la Virgen María y María Magdalena	81
El paganismo	84
Los nacimientos virginales y los relatos evangélicos de la infancia de Jesús	84
Primeras respuestas: estructuras diferentes	87

El culto a la feminidad	89	Las apariciones marianas a las mujeres y su significación psicológica	158
Las diosas paganas y la Gran Madre	89	Algunas precisiones: visión versus aparición, ilusión y alucinación, entorno social y religioso	158
Reina de los cielos - Dea Caelestis y Tanit	91	Algunas hipótesis psicológicas para la interpretación de las visiones marianas	162
Isis	93	Las visiones marianas y las mujeres	171
La Gran Madre - Rea, Cibeles, Dea Syria	93	Función psicológica de género de las visiones marianas	177
¿Existe alguna relación entre el culto a María y el culto a las diosas paganas?.....	97	La recuperación simbólica y psicológica de la figura de María	180
Segundas respuestas: principios teológicos diferentes	103	Vitalidad de los símbolos marianos	180
La teología feminista y el culto a la diosa	105	Símbolos recontextualizados y enraizados en las narraciones primigenias	182
La liturgia de la Iglesia y el culto y la piedad popular a María	109	Recuperación simbólica y psicológica de la figura de María madre y de su corporalidad	193
María y la mujer en la exhortación apostólica <i>Marialis Cultus</i>	110	Recuperación de los dogmas marianos	194
El culto y la piedad popular a María	113	Conclusión	199
Conclusiones	117	5. María en la espiritualidad y el culto	201
Recuperar el "gozo de vivir".....	119	<i>María del Pino Tejera</i>	
Superar el dualismo sexualidad-espiritualidad	119	Un paseo por la historia	207
Recordar la libertad de María	122	Meses dedicados a María	213
Incorporar la realidad humana en la Iglesia	123	Y tras el Vaticano II	215
4. El símbolo de María en la perspectiva de la psicología de la religión	127	La Inmaculada concepción	221
<i>Mercedes Navarro</i>		La Asunción de María	223
Introducción	129	La virginidad de María	225
Algunas curiosidades	129	6. María a la luz de la Biblia	231
Extrañezas y perplejidades	131	<i>Demetria Ruíz López</i>	
Elementos de método	134	María en el evangelio de Mateo	234
Los símbolos marianos, la psicología cultural y la conciencia humana	136	Una genealogía de corte masculino (1,1-17)	235
Datos para pensar: la riqueza simbólica de la figura de María	136	José, ¿un varón justo? (1,18-25)	248
El arquetipo de lo femenino	138	Unos magos visitan la casa de María (2,1-12).....	252
Los símbolos de lo femenino	139	La historia se repite: huyendo a Egipto (2,13-23).....	254
La figura femenina y la figura de María	144	María en la obra de Lucas	256
Psicogénesis humana de la imagen divina	146	Zacarías, Dios se acuerda (1,5-25).....	258
Separación niña-madre y adquisición de la imagen divina en relación con la adquisición de la propia identidad	154	La anunciación a María (1,26-38)	265
		María e Isabel, más que primas (1,39-45)	271

María, profeta de Dios (1,46-55)	274
Un viaje diferente (2,1-7)	275
Unos pastores en el pesebre (2,15-20)	277
María, una israelita más (2,22-24).....	278
Una espada en el alma de María (2,25-38)	279
De viaje por Pascua (2,41-52)	282
Pentecostés, ella estuvo allí (Hech 1,12-2,13)	283
María en el evangelio de Marcos (3,31-34)	286
María en el evangelio de Juan	288
Bodas de Caná. La mujer del séptimo día (2,1-11).....	288
María a los pies de la cruz (19,25-27).....	292
Conclusión	294
7. Conclusiones, propuestas	297
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	
<i>Mercedes Navarro</i>	
Generalidades	299
Propuestas espirituales y litúrgicas	301
Vemos peligros.....	301
Hacemos ofertas	302
Mundo antropológico-histórico-social	303
Lo que no nos vale	303
Lo recuperable	305
Las narraciones bíblicas	306
Denunciamos	306
Recuperamos: María en el Nuevo Testamento.....	306
Breve aproximación a los dogmas marianos	310
Bibliografía	313

Palabras introductorias

Isabel Gómez-Acebo

Isabel Gómez-Acebo es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas, donde actualmente imparte cursos de teología. Casada y madre de 6 hijos, ha escrito *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid 1994 y ha colaborado en *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993 y en *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Verbo Divino, Estella 1996, además de publicar numerosos artículos en revistas. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas. Dirige y participa en la colección *En Clave de Mujer* en la que se inserta este libro.

PALABRAS INTRODUCTORIAS

Isabel Gómez-Acebo

UNA COLECCIÓN DE TEOLOGÍA HECHA POR MUJERES no puede dejar de tener un libro sobre María, el único referente femenino de nuestro credo; un referente construido por varones que no siempre han tenido en cuenta la realidad de la mujer. Todos los sueños de un ideal de mujer se colocaron en la madre de Jesús haciendo irreconocible en ese retrato a María de Nazaret y, lo que es peor, produciendo sentimientos de culpabilidad en muchas mujeres, que se veían imposibilitadas para seguir un modelo inalcanzable y que en muchas facetas no les resultaba natural ni atractivo.

Nunca es fácil sustituir el sueño, que nos permite evadirnos e imaginar escenarios suntuosos y paradisiacos, por la realidad. En el caso de María, su vida auténtica nos obliga a abandonar las sedas y las coronas para seguirla por los caminos polvorientos y pobres de su Galilea natal. Nos obliga a encallecer sus manos y a dibujar arrugas en su rostro terso y juvenil. Nos obliga a cubrir su túnica inmaculada con un delantal. Nos obliga a imaginarla cargando

agua desde el pozo, amasando pan, dando de mamar, añadiendo remiendos al paño desgastado, fregando el suelo... todas las faenas que han hecho las mujeres durante siglos.

Incluso tenemos que imaginarla manifestando diferencias de parecer con su hijo y con su marido, pues las personas que conviven no siempre piensan igual y de la discusión puede salir la luz. Una luz que no llegó de golpe sino, poco a poco, paso a paso, en el camino por el que siguió a Jesús. Y no lo siguió con prerrogativas de madre sino con las categorías del discipulado. Eso sí, la primera y la mejor de las discípulas.

Pero para llegar a la María histórica hace falta depurarla de todo un ropaje del que la han adornado los siglos. Nuestra intención es descubrir los orígenes, las motivaciones que les llevaron a los cristianos de los primeros tiempos a describir a María en esos términos para, desde ahí, recuperar lo fundamental. Tenemos la certeza de que muchas personas seguirán en su piedad a la mujer de la ilusión, pero a lo mejor otras descubren, tras la pátina de los siglos, a una mujer diferente y más mujer que les resulta más atractiva.

Hemos configurado el libro en torno a cinco capítulos. Con el primero nos hemos acercado al caldo de cultivo en el que crece todo el cristianismo y con él la figura de María; el mundo del Mediterráneo y su cultura, una cultura compartida a lo largo de todo el imperio romano. Seré yo misma la que intente despejar las claves del ideal femenino en ese mundo, de la vida de familia que comprende las relaciones entre los esposos y las madres con sus hijos, de las relaciones de patronazgo, las concepciones sobre el cuerpo y la virginidad... todas las ideas preconcebidas que hicieron de María el ideal de mujer mediterránea.

Recorrido el camino, se les pide a los lectores que se pregunten si todavía siguen siendo válidas algunas de las virtudes que se nos presentan como ideal a las mujeres o si en su concepción han quedado obsoletas. Posiblemente la respuesta no será homogénea pues

estamos en un momento de fuerte transición en el que unos han avanzado muy rápido y otros están dando sus primeros pasos.

El segundo apartado está a cargo de Esperanza Bautista que indaga sobre los orígenes del culto mariano descubriendo afinidades con los relatos mitológicos y con la veneración de las diosas del Mediterráneo. María hereda cualidades de la reina de los cielos, de Isis, de Cibele, de Rea... y se queda con sus santuarios y sus devotos. Pero la afinidad no es total pues las diferencias quedan marcadas en muchos puntos que la hacen distinta. Con todo, esta semejanza de María con las diosas paganas ha levantado el interés de la teología feminista por el redescubrimiento de la dimensión femenina de Dios, por la recuperación del símbolo de la Diosa que ayuda a reivindicar el poder de crear y generar vida. Un tema que levanta fuertes polémicas entre los que se muestran a favor y los que están en contra.

Termina Esperanza con unas referencias a la exhortación apostólica *Marialis Cultus* en la que Pablo VI marca las líneas que reorienten el culto y la devoción mariana. Una necesidad obligada por los excesos de una mariolatría que hay que reconducir colocando a María dentro de los relatos de la Biblia y siempre encuadrada en los misterios del Señor.

Damos un salto al mundo de la psicología, tan ligado a la figura de María, de la mano de Mercedes Navarro. Con ella, nos adentramos en la profundidad de la psique humana y sus demandas de figuras femeninas y maternas. Un capítulo apasionante y, en gran medida, inexplorado.

La primera pregunta nos lleva a cuestionarnos el hecho de que la simbología mariana es mucho más rica que la que genera la figura de Jesús o el Dios del AT. Y es que lo femenino abarca un mundo de significados mucho más amplio que se enraíza en la categoría del arquetipo. Dentro de este arquetipo las vivencias del ser humano con su madre son básicas para entender el desarrollo de la pie-

dad mariana y también para comprender las apariciones marianas a mujeres que Mercedes nos hace recordar.

Su conclusión es que tenemos que recuperar el mundo simbólico pero dejando que mueran aquellas imágenes que ya no son válidas para potenciar otras que tengan su origen en los relatos bíblicos y en los dogmas marianos. Por primera vez, las mujeres podemos tener un papel activo en esta oferta de contenidos, una oportunidad que no debemos desaprovechar.

La espiritualidad que se ha ido generando a la largo de la historia es la que nos descubre María del Pino Tejera, una espiritualidad que ha tenido el peligro de desplazar la relevancia del propio Dios. Los excesos se multiplicaron a lo largo de la Edad Media cuando se ensalza a la Virgen buscando su generosa protección materna en el cielo. Ignorancia, propensión a la milagrería, la aridez del culto oficial en latín... contribuyeron a esta explosión de piedad mariana no consiguiendo las críticas protestantes más que el resultado adverso de multiplicar más aún las glorias de la Señora.

Es a partir del Concilio Vaticano II y especialmente en la *Marialis Cultus* que se elabora una liturgia renovada mucho más sensible a los datos bíblicos. Se contempla a María dentro del misterio trinitario, dentro de la Iglesia y dentro de su categoría de ser humano. Termina Mapy haciendo una breve relectura de los dogmas en clave espiritual.

Terminamos con la descripción que de María hace la Biblia; lo fundamental, el núcleo que dio origen a todo el desarrollo posterior. Es Demetria Ruiz la encargada de introducirnos en esa figura que se desprende de los evangelios, en el camino que la lleva de la anunciación a la cruz. Un camino en el que se nos irá desvelando el rostro de una mujer joven, que madurará con fortaleza, en un proceso constante de crecimiento interior en pos de su Hijo.

Serán sobre todo los evangelios de la infancia, los relatos de Lucas y Mateo a los que les dedicaremos más tiempo pues son los que nos

dan más referencias de la madre de Jesús. Una mujer que en Mateo se presenta como la esposa de José mientras que en Lucas descubrimos más bien la imagen de una mujer liberada y liberadora. Narraciones y relatos que nos impulsan a realizar el camino inverso de depurar todo lo foráneo que su imagen ha ido adquiriendo para volver con ella a Nazaret y a su vida.

Terminamos el libro con unas breves conclusiones entre Mercedes Navarro y yo misma, pues nuestra condición doble de religiosa y casada nos parecía más idónea para compensar una visión que puede ser sesgada. Hemos querido ofrecer unas pautas, un ofrecimiento modesto para el desarrollo de lo que pensamos debe ser una mariología de nuestro siglo. Somos conscientes de que no gustarán a muchos pero nos basta si sirven para ayudar a algunos en su reflexión.

María y la cultura mediterránea

Isabel Gómez-Acebo

MARÍA Y LA CULTURA MEDITERRÁNEA

Isabel Gómez-Acebo

Las claves de una cultura

DURANTE SIGLOS EL PAISAJE DEL MEDITERRÁNEO ha permanecido inalterado. Olivares y viñedos, cereales y frutales se disputaban los cultivos mientras que en los barbechos y lugares sin labrar se criaban ovejas y cabras. Los espacios habitados se situaban junto al mar, en playas o puertos que permitieran salir a la pesca, o se colocaban en lo alto de las montañas para dificultar la labor de piratas e invasores. La población gozaba de un clima similar y a lo largo del tiempo también había sido sometida a unas influencias parejas.

Esta semejanza externa iba acompañada de un sistema sociocultural compartido, unas claves de comprensión de la vida que se han ido rompiendo con la industrialización de la zona pero que han influido con enorme peso hasta nuestros días. La civilización cristiana se formó en su seno y la expansión del cristianismo exportó sus ideas al mundo entero. Algunas de estas ideas han ido per-

diendo peso en los lugares alejados del espacio geográfico inicial pero siguen influyendo con especial fuerza en los países ribereños del Mediterráneo. Una influencia muy marcada aún en España, Italia o Portugal y más atenuada en Francia por hablar de los países europeos.

El núcleo esencial de la cultura, nos dice Malina¹, consiste en una selección de valores que se ha ido conformando a lo largo de la historia y que todos los habitantes comparten atribuyéndoles peso. Él los agrupa en torno a seis claves culturales que creo merece la pena indicar, aunque sea someramente. *Percepción*: marca el modo en que deben ser intelectualmente percibidas las personas, las cosas y los acontecimientos. *Sentimiento*: ofrece los códigos de conducta ante la emoción. *Acción*: indica el comportamiento esperado en cada situación. *Creencia*: apunta al nivel de lo que hay que creer o rechazar. *Admiración*: señala personas o actuaciones que deben servir de modelo e infundir respeto. *Esfuerzo*: marca los fines que merecen perseguirse activamente.² Resulta fácil apreciar que ninguna parcela del saber o del hacer queda fuera de su comprensión.

El sistema cultural mediterráneo se apoyaba, como toda cultura, en este tipo de claves que estaban bien definidas y que reglamentaban toda la vida del Imperio Romano en los primeros siglos de expansión del cristianismo. Junto a esta uniformidad existían núcleos aislados de población que tenían su propio código cultural, un código difícil de mantener puro sin recibir las influencias del entorno en el que estaba situado. Este era el caso del judaísmo.

Los judíos suponían el 10% de la población del Imperio, una población muy distribuida, pues en Palestina sólo vivían unos 500.000 de un total de 10 millones. La realidad es que gozaban de

¹ En los estudios de la antropología cultural cristiana tiene gran relevancia la aportación de los esposos MALINA (BRUCE, J.). He tomado muchas de sus ideas para esta introducción de *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.

² o.c. p. 32.

prestigio y de algunas prerrogativas como la exención del servicio militar y la posibilidad de guardar el sábado y de mandar tributos para el templo de Jerusalén. Su número elevado y el interés por su religión monoteísta, en un mundo en el que proliferaban los dioses, les permitió mantener su credo. Con todo, el judaísmo tuvo que luchar para mantenerse puro ante la influencia del helenismo y posteriormente del mundo greco romano.

La figura de María carece de detallada referencia bíblica y se hace inevitable ampliar su contenido para adornar su figura, pero el trabajo de su creación no se lleva a cabo en el vacío sino dentro de un marco específico. Seríamos ingenuos si pensáramos que el mundo religioso sigue un camino independiente y que no va estrechamente ligado a lo cultural. Judaísmo y claves culturales mediterráneas son la fuente en la que bebieron los primeros pensadores cristianos creando la figura de María que ha llegado hasta nuestros días; María se ha convertido en un símbolo que está unido a una determinada área cultural.

Estudios sobre el pensamiento judío los ha habido siempre aunque tocados de un tono peyorativo y de un interés por afirmar que el pensamiento de Jesús y su acción se desmarcaban del entorno, que Jesús era único. Hoy se tiende más a ver al Mesías y a su madre dentro de lo que eran, judíos que habitaban en Palestina, judíos aristócratas venidos a menos y viviendo en un entorno rural; por ello, menos influidos que el resto por las corrientes foráneas al Judaísmo.³

Pero aunque el pensamiento original de Jesús naciera en Galilea y Judea, los escritores del Nuevo Testamento son ya hijos de la diáspora⁴ y sus escritos, fueran para judíos o para paganos, tienen que responder a las claves de comprensión de sus oyentes, unas claves en las que se mezcla el judaísmo con el sentir generalizado.

³ BEN CHORIN, *Concilium* 188 (1983) p. 204.

⁴ Se conoce con este nombre a la emigración judía.

Pretendo, antes de entrar en lo específico, aportar unas brevísimas pinceladas de las líneas generales de la cultura mediterránea, dando por sentado el conocimiento sobre las judías. A lo largo del capítulo y en la medida que afecten al pensamiento sobre María, volveré sobre ello.

Tres núcleos polarizan tanto la actuación como el pensamiento: el poder, el status y la religión. Las luchas por el poder, tanto económico como político, no son originales de ninguna cultura. Lo que caracteriza al Mediterráneo es una resignación de la población en general al lugar donde la ha situado el destino. Dejan las riendas del poder en las manos de los que lo han ostentado desde siempre. Eso sí, concededores de que las instituciones no van a actuar en su beneficio tratan de encontrar personas influyentes que puedan interceder a su favor, creando redes de caciquismo y de patronazgo.

La cuestión del status va íntimamente unida a la idea del honor y de la vergüenza sobre las que pivota toda su cultura. El honor es cosa de varones y la vergüenza de mujeres que pueden poner en entredicho al primero. Un honor muy ligado al aspecto sexual y por ello obligado a encerrar a las mujeres para que no atenten sobre el prestigio familiar y masculino. Estas reflexiones obligan, a su vez, a delimitar el espacio dejando el mundo de la vida pública en manos de los varones y confinando a las mujeres a la casa. Sólo la necesidad de búsqueda de agua en los pozos vecinales permitía el aumento del perímetro de actuación de las mujeres hasta sus límites. Las que se aventuraran fuera de ellos eran tachadas de "públicas", un adjetivo peyorativo para nuestro sexo y laudatorio para el masculino.

El aspecto religioso es más complejo pues, junto a la religión oficial del Imperio, existe la popular, muy atraída por la existencia de los espíritus, buenos o malos, y toda una serie de cultos que, llegados de oriente, contaban con mucha aceptación. Al lado de los dioses varones hay todo un elenco de diosas en cuyo honor se celebraban fiestas con protagonismo femenino que rompen la sujeción y la

monotonía del diario vivir. Fiestas que permitían libertad e incluso desenfreno a las mujeres durante unas horas. En el Olimpo también se coloca la naturaleza, a la que se tenía profundo respeto, considerando imposible actuar sobre ella.

El concepto de individuo no existe. La persona es diádica, sólo se comprende en relación a los demás y viviendo inmersa en un indiferenciado *yo masivo*, donde las referencias más cercanas son la familia nuclear y el clan. Sus deseos no interesan y tienen que estar supeditados al grupo al que pertenece.

En este marco crece la figura de María. Un marco que en los primeros 4 siglos de cristianismo pone la base de toda la reflexión mariológica ulterior. Una reflexión que se mueve, en parte, impulsada por las herejías; si se negaba la encarnación, la Iglesia oficial colocaba el peso en la humanidad de Jesús y de su madre, si la duda sobre la divinidad, daba rienda suelta a la tendencia a divinizar a María, una tendencia propiciada por la religiosidad popular siempre proclive al milagro. Además de estos primeros siglos, hay otros dos momentos históricos que contribuyen al desarrollo mariano: la espiritualización de la dama en la Edad Media y las críticas de la Reforma que, por oposición, reforzaron las posturas católicas de exaltación de María.

La cuna donde nace este pensamiento ha cambiado, se ha modificado la percepción del ideal femenino, pero todavía son retoques superficiales y, para muchas personas, en profundidad, permanece invariable. Y esto es porque el canon cultural y las vivencias inconscientes de la mayoría de las mujeres y de los varones siguen respondiendo a modelos anteriores de comportamiento, que se manifiestan en forma de estereotipos que siguen reforzando los sistemas que crean opinión, ya sean religiosos, políticos, publicitarios...

De ahí, que la figura de María, para algunas personas, cree problemas, pues no comparten todas las claves de pensamiento que la generaron, mientras que, para otras, permanece inalterable. Pienso

que es necesario ir suprimiendo la concepción que ha quedado obsoleta para dejar lo que puedan venerar los seres humanos actuales y a ser posible los de todos los tiempos, aunque a ellos, en la medida que se mueva el pensamiento, también les será necesario introducir ajustes.

La comprensión de los sexos

En toda sociedad hay personas de los dos sexos y aunque el elemento femenino se intenta suprimir y quitarle beligerancia no resulta posible. Todos tenemos madres, hermanas, primas, amigas que han supuesto contactos importantes en nuestras vidas. Por eso, el hecho de que María gozara de escasas referencias en el Nuevo Testamento obligaba a suplirlas, introduciendo la imagen de una mujer que llevara a la optimización el concepto femenino que en los momentos iniciales del cristianismo se tenía de las mujeres. ¿Cuáles eran sus grandes rasgos?

En primer lugar, no era imaginable una relación de igualdad entre los dos sexos, siendo siempre la mujer la parte subordinada. El Decreto de Graciano, basándose en un pretendido orden natural, lo resume con toda claridad: "Las mujeres deberán quedar sujetas a sus varones. El orden natural para la humanidad es que las mujeres sirvan a los varones y los niños a sus padres, pues es justo que lo inferior sirva a lo superior".⁵

Esta pretendida subordinación exigía a su vez que no gozaran de alteridad propia y que siempre se las definiera en relación al varón. Eran hijas de sus padres, madres de sus hijos, esposas o viudas de sus maridos. Algo que no nos debe extrañar, pues restos de la costumbre siguen vigentes en muchos países donde las mujeres pier-

⁵ Decreto de GRACIANO año 1140.

den sus nombres de solteras para adoptar el de sus cónyuges; una costumbre, muy engorrosa, en un mundo de frecuentes divorcios que obligan a la mujer a cambiar de nombre más de una vez. Curiosamente las españolas, hijas del mundo mediterráneo, somos muy envidiadas en otros países por mantener nuestros apellidos iniciales en los documentos oficiales. Envidiadas, también, porque nuestra legislación incluso tramita que se pueda escoger al nacer el apellido de la madre.

María no escapa a la norma y cuando se habla de ella se la llama la Virgen, la hija de Dios Padre, la madre de Jesús, la esposa del Espíritu Santo; un ser en relación, "un especie de guión unido a otra persona".⁶ Guiones que actúan de impedimento para que la mujer adquiera personalidad propia. Por ello, creo que hay que dejar claro que el extraordinario valor de María no estriba en ser la madre de Jesús, sino en haber caminado por la senda de la fe en pos de su hijo; no es bienaventurada por haber dado a luz al Mesías, sino que los bienaventurados son aquellos que siguen la palabra de Dios y la cumplen, como aclaró Jesús a la mujer que le aclamaba aludiendo a su madre.

Ni que decir tiene que los papeles que se atribuyen a los dos sexos también son distintos. La mujer confinada en el hogar es la encargada de la alimentación, el vestido y la educación en los primeros años de la vida del hijo. El varón tiene a su cuidado la política y la economía externa, los grandes destinos de la humanidad. Si la vida pública y la autoridad es de ellos, el modelo de mujer a imitar comportará docilidad y compostura. Nadie mejor que María encarnará esa docilidad femenina y por ello el Concilio Vaticano II la pone como ejemplo para los sacerdotes dirigentes del pueblo. "De esa docilidad hallarán siempre un maravilloso ejemplo en la Bienaventurada Virgen María..."⁷

⁶ Así la define C. HALKES en "María y las mujeres", *Concilium* 188 (1983) p. 286.

⁷ *Presbyterorum ordinis*, c. 3, n° 18.

San Agustín considera que la propia María reconoce la primacía de su marido cuando se coloca ella en segundo lugar. “No dice: yo y tu padre, sino: tu padre y yo. No tuvo en cuenta la dignidad de su seno sino la jerarquía conyugal. Nunca Cristo humilde hubiese enseñado a su madre a ensoberbecerse... ¡Cuánto menos deben envanecerse las demás mujeres!”⁸

En ese mismo orden de respeto y de postura obediente y subordinada hay que considerar todas las afirmaciones y recortes que hace Pablo para que las mujeres no hablen en las celebraciones eucarísticas, recortes en los que el judaísmo coincide con el entorno. “Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra, antes bien estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntelo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea” 1 Cor 14,34-35. Tertuliano nos aclara que la prohibición se basa en que la palabra es una función masculina. “Estas mujeres herejes ¡qué audaces son! No tienen modestia; tienen el atrevimiento de enseñar, de entablar discusiones, de ejercitar curas e incluso de bautizar. No se permite que una mujer hable en la Iglesia, no se permite que enseñe, ni que bautice, ni que presida la eucaristía, ni que reclame para ella *funciones masculinas* cuánto menos un oficio presbiteral”.⁹

Para muchos teólogos actuales, la docilidad femenina sigue siendo el ideal de mujer en la Iglesia. Sin ir más lejos tenemos un pequeño libro de 1960 escrito por una mujer Ottilie Mosshamer y que lleva por título *Priester und frau*, (Sacerdote y mujer). En él se recomienda a los sacerdotes la devoción a María como vehículo privilegiado para conocer a las mujeres que deben tratar a lo largo de su pastoral. La receta es: “En lo que respecta a las mujeres, el *fiat* de María supone que en la Iglesia no pueden aspirar a ningún derecho y no

⁸ SAN AGUSTÍN, *Sermón 51*, 18: PL, 38.342.

⁹ TERTULIANO, *De praescr*, 41; *De Baptismo*, I.

están llamadas a ningún ministerio que no sea el servicio. ¿Quién si no podría realizar el trabajo de María en la Iglesia?”.¹⁰ Son imágenes de distintos roles que nos llevan a la construcción de dos trinitades: Adán, Cristo, varón que conducen a la jerarquía con el papado a la cabeza y Eva, María, mujer que se conforman con el laicado y la no autoridad.¹¹

Es curioso que aunque se reconocía que las palabras que pronuncian las mujeres pueden tener calidad, tanto en lo espiritual como en lo natural, su bondad no las exime de estar calladas. “Es impropio para una mujer hablar en una asamblea, diga lo que diga, incluso si pronuncia cosas admirables o santas; eso no importa ya que provienen de la boca de una mujer”.¹²

Para conformar a María con estos conceptos no se le quita la palabra ¡cómo sustraerle su faceta de profeta!, pero se la hace hablar en voz baja. Nos dice Atanasio que: “Su voz era grave, hablaba en voz baja y en su corazón se proponía no difamar a nadie”.¹³ La forma ideal para este Santo Padre de comportamiento femenino en el campo de la comunicación.

Creo que en la misma línea conceptual están todas las imágenes de María en las que aparece mirando al suelo, imágenes muy frecuentes incluso en nuestras iglesias actuales. Mirar de frente para una mujer puede aparentar arrogancia mientras que ocultar la mirada es sinónimo de humildad, pero una pretendida humildad que presenta a María inmersa en un mundo ajeno al nuestro. Parece como si el estar llena por completo de Dios le restara espacio e interés por lo que la rodea. Incluso parece que San Ambrosio auspicia estas ideas. “El ángel la sorprendió sola en el aposento de su casa, sin

¹⁰ Cita en EDWARD SCHILLEBEECKX y CATHARINA HALKES, *Mary, yesterday, today, tomorrow*, SCM Press, Londres 1993, p. 56.

¹¹ *Ibidem* p. 63.

¹² Cita de ORÍGENES en KAREN TO TORJESSEN, *When women were priests*, Harper, San Francisco 1995, p. 114.

¹³ ATANASIO, *Lettre aux vierges*, CSCQ 187,80

que nadie interrumpiera o perturbara su recogimiento. ¿Qué necesidad podía sentir de verse acompañada por otras jóvenes quién se gozaba de la compañía de sus santos pensamientos?"¹⁴ Pero en el mundo de las relaciones humanas esta postura elimina el lenguaje de los ojos, el intercambio de las miradas que es tan elocuente como las palabras. "La miro y me mira", esta frase tan ligada al campo oracional no se puede expresar, ni emplear, delante de muchas de estas imágenes.

Una alegría desenvuelta tampoco concuerda con el tipo de mujer ideal. María no debía reír con fuerza porque el ascetismo de los primeros siglos lo veía con malos ojos, ya que se equiparaba la risa con un exceso de mundanidad. San Agustín lamentaba que los hombres rieran y para San Jerónimo "mientras estemos en el valle de lágrimas no tenemos que reír sino que llorar". Gracias a Dios, no todos los artistas pensaban lo mismo y contamos con imágenes de María en las que luce una inefable sonrisa.

Cuando se piensan juntos los dos sexos hay la sensación de que los varones están sujetos a unos instintos que les impulsan hacia el femenino, con tal fuerza, que se muestran incapaces de resistir. Mientras que las mujeres, se consideran tan débiles, que están imposibilitadas para negarse y no ceder a las pretensiones masculinas. Es lógico deducir que ante este pensamiento la sociedad se verá obligada a regular las normas para impedir que estos sentimientos desenfrenados sigan su curso. De aquí, todas las limitaciones de espacio y de relaciones que se van instrumentando.

Se forma un tipo de sociedad en el que no hay lugar para la mujer soltera independiente y a la que se le ocurre seguir esa vía se la conoce por solterona, adjetivo con evidente dosis de menosprecio. La creación de la mujer no tenía más fin que procrear, por lo que la que permanecía sin casarse no cumplía el fin para el que había sido

¹⁴ SAN AMBROSIO, *Sobre las vírgenes*, II, 10; PL 16,210.

creada. Ya lo expresa San Agustín: "si lo que Adán necesitaba era una buena compañía y conversación, habría sido mucho mejor solución colocar a dos hombres juntos".¹⁵ No era compañía, sino procreación, la misión de Eva.

Una mujer sin dueño era peligrosa, máxime, cuando amistades entre los dos sexos fuera de la familia o del matrimonio previsto eran impensables. De aquí, que los autores del Nuevo Testamento no sepan que hacer con la figura de María Magdalena, una auténtica amiga de Jesús que se presentaba sin la respetabilidad de un marido o de un hijo varón. ¡Una amistad que había llegado hasta el extremo de entregarle la promesa para su divulgación! Por un lado, el desprecio al sexo impedía describir al Maestro con inclinaciones de tipo sexual hacia las mujeres y por otro, no se podía negar el protagonismo de María Magdalena en su vida. Tampoco nos puede extrañar mucho, pues todavía hoy se ven con recelo las meras amistades entre los dos sexos y es preciso peinar canas para que las relaciones se vean con normalidad. Sin ir más lejos tenemos al refranero español que viene a confirmarlo: "Entre santa y santo pared de cal y canto".

Pero como Jesús no levantó paredes en sus contactos con la Magdalena, nos encontramos con la paradoja de que su papel, tan prominente en los evangelios, se va desdibujando hasta convertirla en prostituta o hacerla desaparecer, mientras que el de María, la madre de Jesús, a pesar de las pocas referencias evangélicas crece por conformarse con más facilidad a los patrones establecidos.¹⁶

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *De Genesis ad Literam*, IX, v. 9

¹⁶ Para el siempre apasionante tema de María Magdalena se puede leer en español la importante obra de CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino 1994. En inglés son recomendables las obras de MARY THOMPSON, *Mary of Magdala: apostle and leader*, Paulist Press, N.York 1995, de SUSAN HASKINS, *Mary Magdalen: Myth and metaphor*, Harcourt Brace, N.York 1994 y de SANDRA RUSHING, *The Magdalene Legacy*, Greenwood Pub, Westport 1995.

También se consideraba un hecho probado la incapacidad femenina para controlar los sentimientos algo que se hacía palpable y visible en la facilidad para llorar de las mujeres; los varones auténticos, en cambio, se medían por su facilidad de control ante las emociones. Recuerdo la conmiseración que sentía de niña por Boabdil, el rey árabe de Granada, a quién su madre le echó en cara: "Llora como una mujer lo que no has sabido defender como un hombre". Hoy, me resulta mucho más atractiva su actuación. ¡Cómo no llorar ante la pérdida de una joya como Granada! Pero seguimos oyendo recomendaciones a los niños para que repriman sus sollozos, pues los varones no lloran. Roles estereotipados que tardan siglos en desaparecer y que privan al otro sexo de demostrar lo que siente, ya sea en el ámbito personal o compartiendo el dolor ajeno.

¿Dónde podían las mujeres dar rienda suelta a esta faceta de su vida? En donde el sufrimiento era más palpable, en la separación definitiva de los seres queridos por la muerte. Así es como a lo largo de todo el marco geográfico y durante un larguísimo período de tiempo en entierros y funerales nos encontramos con lamentaciones femeninas, llevadas a cabo por un elenco de mujeres que acabaron formando el oficio de plañidera remunerada. Yo misma he visto, en mi juventud, entierros en el sur de Francia en los que estas mujeres acompañaban al féretro cubiertas hasta el suelo de velos negros y pronunciando desgarradores gemidos.

Las mujeres que siguen el camino del Calvario también lloran y Jesús las consuela: "Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos" (Lc 23,28). De María no se explicita que llore, pero no puede ser una excepción de la regla, por eso, Cirilo de Alejandría no duda en ampliar el evangelio en este sentido. "Estaban junto a la cruz de Jesús su madre, la hermana de su madre, María de Cleofás y María Magdalena (Jn 19,25)... Él presenta *claramente* a las mujeres que estaban junto a la

cruz llorando, la madre de Jesús y las otras que estaban con ella. El sexo femenino es propenso a las lágrimas y fácilmente prorrumpe en lamentos".¹⁷

La intensidad de la lágrima aumenta y pasa a convertirse en ríos de lágrimas que incluso se hacen ríos de sangre. María bajo la cruz tenía que soportar los dolores que se le habían ahorrado durante el parto. La imaginería de la mayoría de nuestros pasos de Semana Santa presentan a María llorando por la muerte de su hijo; por la cara de la Mater Dolorosa dos lágrimas resbalan mientras que el rostro del discípulo amado permanece inalterado. Muchas de las apariciones hablan de que María llora e incluso hay imágenes de las que se dice que vierte lágrimas de verdad como la Virgen de Siracusa. Seguimos dentro del estereotipo, pues las mujeres ante las grandes penas lloran mientras que los varones son capaces de sufrir por dentro sin reflejar externamente el dolor. Prefiero pensar que ambos guardaron su pena internamente hasta que Jesús exhaló el último suspiro, momento en el que abrazados dieron rienda suelta a lo reprimido hasta entonces para no hacer sufrir más al hijo y al amigo. ¡Tantas madres actúan así junto al lecho de sus hijos moribundos!

Hay en el fondo un desprecio generalizado por el sexo femenino, fruto del tan comentado paralelismo que se hace entre nuestro cuerpo y el mundo natural, nuestro cuerpo y la tierra. El fundador del maniqueísmo, Mani, no es capaz de comprender que todo un Dios haya escogido el cuerpo de una mujer para encarnarse y niega la posibilidad. Considera necedad la afirmación de que "el Unigénito que ha descendido del seno del Padre, es hijo de una cierta mujer llamada María y que ha sido engendrado de la carne y de la sangre y de toda la demás fetidez de las muje-

¹⁷ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Comentario a Juan*, 12 p. 74.661-663. El evangelista no menciona el llanto pero Cirilo lo presupone pues las mujeres ante el espectáculo de la muerte tienen forzosamente que llorar.

res".¹⁸ Aunque no tan burdas no han sido indiferentes a este concepto muchas otras afirmaciones que se han hecho a lo largo de la historia sobre María, desencarnándola de su realidad, y que comparten una concepción negativa de nuestro sexo.

La Familia extendida o el clan familiar

La familia en el mundo mediterráneo no es sólo el lugar de nacimiento, sino la referencia que va a acompañar al individuo a lo largo de su vida y la institución que le va a permitir integrarse en el complejo social. Es el único grupo que va a defender y proteger al ser aislado frente a terceros, siendo de su competencia parcelas que con el tiempo se irán transfiriendo al estado y a otras instituciones políticas.

Se presenta como una dualidad. El grupo familiar compone el nosotros mientras que los demás son ellos. Ni que decir tiene que en la medida que aumente la fuerza del nosotros sus componentes estarán mejor protegidos. Por ello, se considera traición abandonar a la familia o perseguir intereses propios antes que los del clan. Este sistema es el típico que nace de las sociedades campesinas en las que el poder manda a la hora de regular los espacios asignados a los seres humanos y al ganado. Es un mundo de recursos insuficientes, especialmente el acceso al agua, siempre escasa en el Mediterráneo, donde la expansión de la agricultura agravó el fenómeno de la competencia. Al final, el que tiene el poder manda y la fuerza se convierte en derecho.¹⁹ Por eso, a la hora de contraer

¹⁸ Cita tomada de la recensión de textos antiguos que hace DOMICIANO FERNÁNDEZ GARCÍA en *EphMar* 43 (1993) p. 126.

¹⁹ Es muy interesante el artículo de JANE SCHNEIDER, "Of vigilance and virgins: Honor, shame and access to resources in mediterranean societies", *Ethnology* 10 (1971) 1-24 que estudia todas las implicaciones del género en relación con los recursos del área del Mediterráneo.

matrimonio había que tener en consideración las repercusiones de orden económico que el nuevo enlace podía ocasionar, primándose aquellos que aumentarían el poder del grupo

Desde esta óptica es fácil entender el escándalo de la respuesta de Jesús al discípulo que le pidió tiempo para enterrar a su padre o la que dio a su madre y hermanos que trataban de impedir que siguiera su vida pública. Pues para Cristo el reino es una nueva familia con exigencias más fuertes que las de la sangre; una familia distinta que no la componen los que comparten apellidos sino los que siguen la palabra de Dios y la cumplen.

Si importante era el poder económico que permitía la supervivencia del clan no lo era menos la obligación de mantener el honor de sus miembros, la consideración y el prestigio ante los ojos de terceros. El honor es un atributo frágil y fácil de perder al que están condicionadas todas las actuaciones de los miembros del clan. Hablo de clan porque, cuando se hace referencia a la familia, se piensa en la extendida, aquella que comprende muchos más miembros que padres, hijos o abuelos. Es tan fuerte este concepto de honor que pocas cosas hay que ofendan más a un habitante de la zona que ser objeto de burla por sus contemporáneos. Pero es un honor de los varones en el que las mujeres sólo entran con capacidad para mermarlo. Pues junto al honor masculino existe la vergüenza femenina, uno y otro entendidos con un fuerte, si no exclusivo, componente sexual.

"El honor del varón se mostraba en su virilidad, coraje, autoridad sobre su familia, deseo de defender su reputación y negativa a ser humillado. Un varón adquiriría honor desafiando el honor del contrario con éxito o vengando la pérdida del suyo. Una mujer, por su lado, demostraba su honorabilidad comportándose con vergüenza, manifestando que era consciente de su vulnerabilidad sexual y evitando todas las apariencias de indiscreción. La feminidad funcionaba como un símbolo cultural de vergüenza y el himen, la frontera penetrable del cuerpo sexual femenino, tipificaba la exclusividad

sexual de la mujer. El valor cultural de la vergüenza adscrito a la personalidad femenina incluía discreción, timidez y mesura, las cualidades necesarias para proteger su sexualidad".²⁰ El himen como fuente de vergüenza frente a los testículos como sede de honor y fuente de poder.

Tenemos en los evangelios el relato de unas actuaciones de María que se comprenden, muy bien, enmarcadas en el deseo de mantener el honor de la familia. Me estoy refiriendo al milagro de las bodas de Caná, posiblemente una boda de familiares lo que explica mejor un convite al que Jesús y su madre acuden por separado. María sale al paso de la vergüenza de que se haya acabado el vino, pues una familia honorable no se equivoca en los cálculos y si lo hace, todos sus miembros deben intentar remediar el desdoro. Pues ¿cuáles iban a ser al día siguiente los comentarios de todo el vecindario? No pretendo con esta afirmación disminuir ni un ápice la idea de una María pendiente de los demás y dispuesta a utilizar todos los medios a su alcance para remediar las carencias de los seres humanos, sino afirmar que este hecho entra perfectamente en la visión de lo que un pariente debe hacer por los suyos.

En esta misma línea de comportamiento se puede situar el relato que coloca a María al frente de los familiares que intentan convencer a Jesús para que abandone sus pretensiones de vida pública, rodeado de seguidores, y vuelva a casa. (Mc 3,31-35 y paralelos). Hay miedo de que el actuar irreflexivo del hijo pueda poner en entredicho a los suyos. Un miembro descarriado mancha siempre el honor familiar además de que cabía la posibilidad que las autoridades, tanto civiles como religiosas, actuaran incluyendo en la represión no sólo al alborotador sino a toda su familia. María, posiblemente viuda, es la autoridad más próxima para pedirle a Jesús que ceje en su empeño y no duda en salir a su encuentro para

²⁰ KAREN TO TORJESSEN, o.c. Cap. 4, pp.135ss.

hacerle cambiar de actitud. El interés familiar pasa antes que las pretensiones del hijo. Ella todavía tiene que comprender que Jesús actúa dentro del marco de otra familia que no es la biológica.

Las relaciones de patronazgo: patrones y clientes

"Las sociedades mediterráneas son en su totalidad civilizaciones agrarias subcapitalizadas. Se caracterizan por una fuerte estratificación social y por una escasez a la vez relativa y absoluta de recursos naturales. La movilidad social es escasa. El poder se concentra en pocas manos y las funciones burocráticas del estado están muy poco desarrolladas. Tales condiciones resultan naturalmente ideales para el desarrollo de vínculos patrón-cliente y de una ideología de la dependencia... las relaciones de patrocinio proporcionan un sostén ideológico coherente de la desigualdad y de la dependencia social en todo el Mediterráneo".²¹

• Las alianzas en la vida diaria

En cuanto abandonamos las relaciones humanas dentro del mundo familiar entramos en unas reglas de juego distintas que vienen marcadas por el mundo del patronazgo que nos describe el párrafo anterior. Es un sistema que nace por la existencia de grandes concentraciones de poder en pocas manos y al que no tiene acceso la masa de la población necesitada. Son unas reglas de juego que se dan prioritariamente en el mundo rural aunque no son ajenas al mismo las del entorno urbano.

Con frecuencia los pequeños agricultores son arrendatarios de la tierra que cultivan. En un año normal con los resultados de las cose-

²¹ Cita de DAVID GILMORE en JOHN DOMINIC CROSSAN, *Jesús, vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, p. 105.

chas son capaces de pagar la renta y los gastos de cultivo, quedándose lo suficiente para su subsistencia, pero sin generar una posibilidad de ahorro que les permita atravesar las épocas malas. Cuando éstas llegan, por sucesivos años de sequía –típicos del Mediterráneo– plagas, granizos, enfermedades familiares... o cualquier otra circunstancia adversa, la imposibilidad de hacer frente a las deudas los sumían en la indigencia salvo que se pudiera salir al paso con alguna solución. Ésta se presentaba cuando el dueño de la tierra se mostraba generoso levantando un nuevo contrato tácito por el cual él aportaba los bienes materiales que necesitaba el campesino mientras que, éste, aseguraba beneficios menos tangibles como son el honor, la lealtad, el apoyo, el respeto... tan valorados en este mundo mediterráneo.

Se crea una nueva relación entre personas desiguales en las que, por un lado, se suministran bienes tangibles y protección mientras que, por el otro, se ofrece honor. De esta manera, se consigue que el cliente de una persona que ostenta algún tipo de poder participe de su situación privilegiada. El resultado final conforma una estructura piramidal, pues va sucediendo que un conjunto de patronos con sus clientes son a su vez clientes de otro patrón que está por encima suyo y así, sucesivamente, hasta llegar a la cúspide en donde se sienta una figura única.

La organización del Imperio Romano contribuyó al nacimiento de estas relaciones de patronazgo, pues no estableció escuelas de funcionarios para la preparación de técnicos en cuyas manos dejar la administración del estado. Tampoco fueron capaces de crear una fuerte administración que hubiera generado en su interior un cuerpo de escribas y de expertos en las diversas materias. Esta situación favoreció que los cargos no se concedieran ni por méritos, ni por examen de los candidatos, sino por amistad. El pueblo sabía que su voz no sería escuchada en ninguna ventanilla salvo que tocara previamente a la puerta de la influencia. De aquí, que gran parte de la vida del ciudadano discurriera en torno a la fabricación

de una fuerte red de amistades ¡Nunca se sabe cuándo se van a necesitar los amigos!

En las fuertes democracias de nuestro siglo se entiende mal que nuestros países mediterráneos sigan funcionando por los caminos de la amistad y del enchufe. Un amigo guardia que quita las multas, un empleado de los juzgados que pone en funcionamiento la instancia, un alto administrativo de la Rota que acelera la anulación, un médico que salta la lista de espera... Son todos ellos modos de obtener una ayuda en términos más beneficiosos de lo que normalmente se hubiera alcanzado, pero modos obsoletos, llamados a desaparecer en una administración cada vez más eficaz e igualitaria. No nos engañemos, aunque el sistema puede dar impresión de buen funcionamiento en su base hay una injusticia básica, pues enmascara relaciones de dominación y explotación. Es un modelo que está en vías de extinción.

- El mundo religioso se construye y piensa igual que el político

Para nuestro capítulo nos interesa saber como influyó este sistema en el mundo religioso y en la concepción de la persona de María. Se comprende fácilmente que el modelo terrenal sirviera para comprender el celestial. En el cielo también funcionaban las relaciones patrón-cliente con la diferencia de que los beneficios que se intentaba obtener no eran de orden material sino espiritual. Estos beneficios a los que se aspira se pueden compendiar en una única palabra: la gracia.

En la cúspide de la pirámide cristiana está Dios como gran patrón y en cuya mano están todos los beneficios a los que aspiramos. Tanto es así que, para Malina, un alto porcentaje de las veces que aparece la expresión de Padre en los evangelios se asimilaría a “patrón” en la mente de un oyente del siglo I.²² Siguiendo la misma reflexión

²² BRUCE J. MALINA, *The social world of Jesus and the gospels*, Routledge, Londres 1996, p. 147.

considera que el reino de Dios, cuya llegada anuncia Jesús, estaría formado por la suma de una serie de clientes que gozan del patronazgo divino. A éstos, a cambio de su inclusión, se les pide un comportamiento que incluya gratitud, alabanza y amor.

Jesucristo, por su lado, se presenta como el gran mediador a través de quién podemos alcanzar el acceso al mundo celestial. A las personas que le siguen les promete el ciento por uno en esta vida y la vida eterna en el más allá. Mientras que su capacidad para curar enfermedades o expulsar demonios le presentan como capaz de conseguir estos beneficios que ofrece.²³ En la medida que imparte poder a sus discípulos, aumenta la red de posibles clientes y se van formando las cadenas de patronos menores-presbíteros-dependientes de patronos mayores-obispos hasta llegar al Papa, su representante en la tierra.

Con el reinado de Constantino el clero va tomando importancia, el número de conversos crece y el estamento clerical alcanza cotas altas de poder, copiando para su funcionamiento el sistema de funcionariado romano. El sacerdocio bautismal de los cristianos, el discipulado de iguales, fue perdiendo peso ante el ministro ordenado o el eremita; unos por el poder que habían alcanzado y otros por la valoración de su ascesis. Las mujeres que habían conseguido protagonismo, mientras que el nuevo credo se había practicado en los círculos domésticos, lo perdieron al convertirse el cristianismo en la religión oficial. Resultaba impensable la existencia de mujeres virtuosas que tuvieran protagonismo en la vida pública.

Por otro lado, la controversia arriana obligó a colocar el énfasis en la divinidad de Jesús a expensas de su humanidad. Se fue olvidando que su discurrir por la tierra le había convertido en primogénito de muchos hermanos y que había compartido los afanes de la vida humana. El mundo de lo sagrado que había impregnado los hogares cristianos emigró de nuevo a los templos y el Espíritu, que

²³ *Ibidem* p. 148.

Jesús había prometido enviar a su muerte, huyó del común de los mortales para pasar a las manos y a los lugares consagrados. La figura de Dios se fue identificando con la del emperador, un poderoso monarca que gobierna el orbe entero y que necesita funcionarios que lo administren. En ese gobierno la necesidad de mantener el orden obligaba a implantar un sistema de justicia a cuyo frente se colocaba Jesús, pues el Pantocrator había quedado alejado de la tierra. Jesús que se había encarnado por salvar al pecador se convertía ahora en el juez de todo aquel que siguiera pecando. Al final, la nueva situación hacía necesaria la aparición de nuevos mediadores capaces de salvar las distancias que se habían establecido entre el cielo y la tierra, entre Dios y los hombres, entre Jesús y los cristianos.

También sufrió un cambio la noción de santo que pasó de ser sinónimo de todos los seguidores de Cristo, ya fueran vivos o muertos, a designar a aquellas personas que estaban definitivamente instaladas en el cielo. ¿Quiénes mejor que ellos para actuar de intercesores? Es a partir del siglo IV, el mismo siglo que el edicto de Constantino, cuando se empieza a utilizar en la Iglesia la palabra *patrocinium* para designar la actividad de estas personas en beneficio de los todavía vivos. Los cristianos unidos a un patrón celestial veían más fácil negociar toda la problemática de la exigencia de santidad para acceder a la vida eterna. Dice un proverbio siciliano que: "Hasta para entrar en el cielo se necesita un santo". Pero no sólo para acceder al cielo, pues muchas personas acuden a los santos para que utilicen su influencia ante Dios y conseguir cualquier cosa que mejore su vida. Desde esta óptica, pronto los santos se especializan y tienen sus concretas áreas de influencia: garganta, oídos, robos... y pronto también se produce entre ellos una jerarquización.

Creo que no nos puede chocar que el número de santas sea muy reducido, pues si no tuvieron importancia en la tierra, ni participaron de la jerarquía eclesiástica, tampoco tendrán influencia en el cielo. Es curioso constatar que la tendencia no ha disminuido y que en los 80 primeros años de este siglo los varones canonizados

representaban el 75% frente a un 25% de mujeres. Entre éstas, las casadas suponían una cifra mínima “reflejando el pensamiento dualista que convierte el ser mujer en un handicap y, si además es sexualmente activa, la incapacita para representar el mundo de lo sagrado”²⁴

Y sin embargo, hay una excepción entre las mujeres, María, que además se coloca a la cabeza de todos los santos. “Los santos se pueden ver como abogados defendiendo causas ante un severo juez divino, como mediadores, como árbitros, como intrigantes o como influyentes en la corte del cielo, cualquier metáfora sirve. Es significativo que ellos mismos están clasificados jerárquicamente tanto en la liturgia como en la iconografía, siendo la Virgen María la archi-intercesora hacia la que las peticiones de los otros santos se dirigían”.²⁵

Y es que María se modela como Jesús y aparece como la que frena la ira del Padre. Incluso intercede ante Jesús, pues existe la idea de que un hijo no es capaz de negar nada a su madre y se da como ejemplo el relato de Caná; Jesús no pensaba comenzar su vida pública en ese momento y si lo hizo fue por no entristecer a su madre.

A los cristianos, este ejemplo les debió de parecer muy enriquecedor para sus aspiraciones, pues Jesús era el más poderoso de todos los reyes de la tierra y tenía la mejor madre que ningún ser humano pudiera soñar. Pero para conformar a María como la madre de un emperador, hubo que dejar bien atrás su imagen de campesina judía. Se empezó a especular sobre las circunstancias de su nacimiento, imitando en la representación gráfica el de las personas importantes. No se podía cambiar el nacimiento de Jesús en una cueva, pero su madre había visto la luz en habitaciones espaciales

²⁴ ELIZABETH A. JOHNSON, *Friends of God and Prophets*, Continuum, N. York 1998, p. 27-28.

²⁵ Cita en el libro anterior: STEPHEN WILSON, *Saints and their cults*, p. 3.

en las que Santa Ana era asistida por numerosas sirvientas. Su posible analfabetismo –el porcentaje de población letrada en Palestina era escaso y más aún entre las mujeres– dejó paso a una mujer culta que leía. Así San Ambrosio, explicando la escena de la Anunciación, escribe: “Hizo bien en preguntar cómo se realizaría, pues *había leído* que una virgen daría a luz, pero no *había leído* cómo sucedería”.²⁶ Todo un desarrollo que culmina con la imagen de *María Regina* una de cuyas primeras representaciones pictóricas es el fresco que adorna las paredes de Santa María la Antigua de Roma. A esta pintura del siglo VI, además de toda la vestimenta propia del dinero y del poder, hay que añadir el cetro con una cruz superpuesta que es símbolo del poder imperial.

Tampoco podemos olvidar que el panteón cristiano carecía de diosas y que existe toda una tradición de diosas mediterráneas que se caracterizaban por interceder, habiendo perdido ellas su fuerza inicial de grandes patronas, ante los dioses principales. María, como veremos en otro apartado, no sólo hereda muchos de los santuarios donde estas diosas eran veneradas, sino que hereda también sus cualidades.

El resumen de estas ideas nos lleva a afirmar que a partir del siglo IV, cuando la Iglesia se introduce en las estructuras de poder, los santos abandonaron su papel de testigos de una esperanza que ya se había realizado en ellos, testimonio en el que María había caminado la primera, para pasar a realizar un trabajo de intercesores dentro de una comunidad que estaba estructurada según las reglas del poder y de la necesidad, según las reglas del patronazgo.

María sigue siendo en España la patrona de numerosas ciudades y pueblos, un patronazgo que consiguió en la mayoría de los casos tras su intercesión para paliar alguna calamidad: peste, guerra, sequía... Lo más curioso es que en algunos lugares hay dos vírgenes patronas como en Santo Domingo donde se venera a la Virgen

²⁶ SAN AMBROSIO, *Esposit. In Luc II. 15-18*.

de la Altagracia (su mismo nombre nos indica su función) y a la Virgen de la Merced. Esta última ostenta el título de generala, pues el patronazgo no sólo es geográfico, sino que afecta a numerosos estamentos.

Hoy, con los cambios de nuestra sociedad democrática este modelo relacional es visto con recelo pues todas las personas se consideran con el mismo derecho y las mismas obligaciones para acceder a los bienes, ya sean terrenales o espirituales. Por eso, aprovechando que en Malta los caciques se conocen por el nombre de santos, Boissevin ha jugado con el título del famoso espiritual negro "When the saints go marching in" (Cuando los santos van entrando) para afirmar que "En Malta y en casi todos los lugares de Europa los santos are marching out" (se van yendo).²⁷

Este peligro también amenaza a María, pues su función mediadora ha sido vista negativamente por el protestantismo que consideraba, por un lado, que el culto a María podía sustituir al de su Hijo y, por otro, que para acceder a Dios, no hacen falta intermediarios. Ésta es una de las razones por las que el Concilio Vaticano II recomienda estructurar la imagen de María siguiendo su camino de fe, el camino por el que discurre en la Biblia que está lleno de sufrimiento y de dudas como el de todos los seres humanos. Esta María, que va comprendiendo y se va llenando de Dios, nos permite vislumbrar la imagen de un Padre menos apoyado en la fuerza y en el poder y más preocupado por el bienestar de los hombres especialmente de los más necesitados con los que sufre; de un Espíritu Santo liberando, promocionando y gestando acciones que aceleren la llegada de la nueva creación. Es un camino que no tiene el riesgo de ser mal comprendido y que puede frenar muchos abandonos en la piedad mariana que se han producido en los últimos tiempos.

²⁷ ELIZABETH A. JOHNSON, o.c. p. 92. En general todo un pequeño apartado: "Patrons - Petitioners" me ha servido para mi reflexión sobre los santos y María pp. 86-92.

Matrimonio y familia nuclear

Es impensable una comprensión de la familia nuclear aislada del clan al que pertenece. La propia búsqueda de cónyuge era un trabajo de todos encaminado a realizar alianzas que aumentarían el poder del grupo tanto en lo económico como posibilitando ampliar la red relacional. No eran infrecuentes los matrimonios entre parientes, pues era una forma de reforzar los lazos familiares y de mantener los bienes dentro de la gran familia. En esta línea de pensamiento, con frecuencia, se ha afirmado que María era pariente de José. Para los nuevos matrimonios había un doble deber: atender por igual los intereses de su casa y los del clan.²⁸

La mujer quedaba siempre bajo la *potestas* del *pater familias* ya fuera en su calidad de hija o de esposa. Durante un tiempo fue común una forma matrimonial pactada, *cum manu*, por la que la mujer casada continuaba dependiendo de su casa paterna; era una fórmula benéfica, pues siempre hay más lazos de afecto entre padres e hijos que en las uniones sin amor. Había modos de obviar la sujeción por completo colocándose bajo la protección de un tutor que con frecuencia era escogido por la mujer. Siendo la libertad un bien siempre soñado, bajo el reinado de Augusto y para impulsar la maternidad, se ofrecía independencia legal, *sui juris*, a la mujer libre que hubiera tenido 3 hijos y a la esclava que pariera 4 veces. Con todo, todos estos modos eran excepciones que confirmaban la regla general: la mujer sujeta al varón que estuviera al frente de la casa.

- La adjudicación del espacio

Los datos históricos siempre hacen referencia a las clases altas y se tiene tendencia a generalizar sus descubrimientos a toda la pobla-

²⁸ Ver TAL ILAN, *Jewish woman in Greco - Roman Palestine*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1995, pp. 75-79.

ción. En lo que respecta a María fue la descripción de la élite la que configuró su figura. Fue descrita como un jardín vallado, una mujer cuya vida transcurría dentro de los muros de su casa que era el espacio adjudicado a las mujeres ricas; mientras que las plazas públicas y los foros eran el feudo masculino. Para Neumann, esta alocaión del espacio viene de que lo femenino simboliza el abrigo y la protección y el útero, donde se concentra el símbolo, se identifica con la casa y el hogar.²⁹ No es necesario resaltar que la mujer del pueblo, la que necesitaba trabajar para dar de comer a los suyos o comer ella misma, no tenía reparos en salir a plazas y mercados.

San Juan Crisóstomo describe el ideal. "Una mujer proporciona completa seguridad para su marido librándole de todas las preocupaciones domésticas, temas de dinero, tejido de lana, preparación de la comida y vestimenta adecuada. Se ocupa de todos estos menesteres que no son apropiados para la preocupación de un varón y para lo que no está capacitado, aunque se pusiera a ello con valentía".³⁰

De hecho, la laboriosidad que se esperaba, de ricas y pobres, era semejante y como vemos tenía que ver con el alimento y el vestido de los habitantes de la casa. En los hogares con pocos medios económicos era lo normal que las mujeres colaboraran en la industria a la que se dedicaran los varones. Por ello, parece que sería probable que las mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea ayudaran a vender el pescado obtenido o a remendar las redes, aparte de los quehaceres vistos como propiamente femeninos.

En el relato de la anunciación que describe Lucas no se especifica el sitio de la aparición del ángel lo que permite jugar con los posibles lugares. En el *Protoevangelio de Santiago*, uno de los evangelios apócrifos más antiguos, se describe el momento, junto a un pozo al que

²⁹ ERICH NEUMANN, *The Great Mother*, Princeton University Press, Princeton 1991, p. 137.

³⁰ Cita en KAREN JO TORJESEN, o.c p. 64.

acudió María en busca de agua.³¹ El autor posiblemente tuviera en mente todos los relatos de encuentros junto al pozo que refleja el AT. Pero aunque el lugar no fuera inapropiado para una mujer, pronto la leyenda encierra a María en casa, donde la visita el ángel. El momento la sorprende donde debía estar –en el hogar– y haciendo lo que debía hacer: leyendo o hilando. En el mismo evangelio mencionado se dice: "Cogió la púrpura y se sentó en una silla para empezar a hilar." Se habla de púrpura, pues, aunque hilara, lo debía hacer con el mejor hilo, el destinado a la confección de ornamentos litúrgicos o vestiduras reales. Un oficio en el que el *Protoevangelio de Santiago* la coloca desde niña y en el templo, hilando con púrpura el velo del Sancta Sanctorum.

Pero para ser totalmente inofensiva la visita del ángel, tenía que respetar las habitaciones de las mujeres honorables de la casa a las que no tenían acceso más que otras mujeres y el padre o esposo. Distinta suerte corrían las esclavas que estaban obligadas a ofrecer placeres sexuales no sólo a sus dueños, sino a quienes éstos estimaran oportuno. Los propios cristianos se vanagloriaban en público de sus proezas sexuales con ellas.

La famosa discusión sobre el sexo de los ángeles admitía la posibilidad de que Gabriel fuera un varón, con lo que, para evitar interpretaciones maliciosas, se coloca en la iconografía una pared entre María y el ángel; una pared dividiendo la zona reservada a las mujeres de aquella en la que aparece el mensajero. Incluso se describe a María asustándose de la aparición. "Desmayada y despavorida no tuvo fuerzas para responderle. Jamás, en efecto, había sido visitada por un hombre".³²

Pero es que incluso el temor de que la sombra del Espíritu Santo sobre María pudiera verse en conexión con las leyendas de Zeus,

³¹ En el pueblo de Nazaret se veneran dos lugares como posible punto geográfico de la anunciación: el pozo y la casa de María.

³² SAN JERÓNIMO; *Carta 22, a Eustoquia*; PL 22,422.

disfrazándose para conseguir favores de las mujeres, hizo que prácticamente no hubiera representación gráfica del Espíritu en la anunciación hasta que la leyenda perdió su popularidad y se desvanecieron los peligros de malentendidos.

Por último, y para seguir obviando interpretaciones erróneas, se expresa el momento de la concepción como si la semilla la introdujera la palabra del ángel por la oreja de la doncella. "Así como el diablo, insinuándose por seducción en el oído, había herido y abatido a Eva, Cristo también, a través del oído, ha hecho su ingreso en el cuerpo de María".³³ Con ello, además, se afirma la pasividad total de la joven y su ausencia de goce a la par que se permite leer como profecía mariana el salmo 45,10. "Escucha, hija, mira y pon atento oído, olvida tu pueblo y la casa de tu padre y el rey se preñará de tu belleza".

Si San Atanasio nos hablaba de una María que no hablaba o lo hacía en voz baja, en ese mismo libro la describe conforme a los usos del espacio y a la laboriosidad esperada de una buena esposa. "María no quería ser vista por varones... Estaba constantemente en casa, viviendo una vida retirada e imitando a la abeja... Distribuía generosamente a los pobres lo que sobraba del trabajo de sus manos"³⁴ Imagino que el trabajo que tiene en mente el escritor era la hilatura, ya que el típico trabajo femenino era *el lanificium*, colocándose la rueca en la tumba de muchas mujeres como ejemplo de laboriosidad y buen hacer.

El misterio primordial de hilar y tejer también se ha visto en relación con el tejido de los órganos del feto que hace la madre en el útero. No es por accidente que hablamos de los tejidos del cuerpo humano. Las mujeres somos tejedoras de distintas clases de tejidos, pues incluso el tiempo se piensa como un hilo que las parcas, de

³³ ZENÓN DE VERONA, *Tratados*, 1,3; PL,11,352.

³⁴ SAN ATANASIO, *Carta a las vírgenes*, cita en SALLY CUNNEEN, *In Search of Mary. The woman and the symbol*, Ballantine Books, N.York 1996, p. 99.

nuevo mujeres, tienen en su mano. María entra en estas categorías: hila la lana, teje los tejidos del cuerpo de su Hijo y en el fresco de Sorpe, una anunciación catalana del XII, hila el destino que supone su colaboración en la salvación del mundo.

Al no estar bien visto que una mujer saliera de casa, cuando la necesidad la obligaba a ello, debía hacerlo acompañada de una sirvienta y en las horas de mediodía, ya que la noche y la oscuridad son más proclives a encuentros y situaciones embarazosas. En el evangelio nos dice Lucas que María, poco después de la anunciación, salió sola y presurosa para visitar a su prima María que, como ella, estaba embarazada. Hay muy pocos textos antiguos que relaten viajes de mujeres solas o de grupos femeninos que no contaran con la compañía masculina. Jenofonte en sus novelas utiliza los viajes como método narrativo y de hecho sus heroínas, Anthia y Callirhoe, viajan con frecuencia, pero siempre acompañadas de varones. Lo mismo podemos decir de Tácito, Suetonio y Plutarco. Es esta incongruencia con lo esperado la que impide que tengamos representaciones gráficas de María, sólo, atravesando las montañas de Galilea para visitar a su prima. Tampoco la literatura hace del viaje leyenda ni lo adorna con descripciones varias.³⁵ En cambio, hay numerosas obras que describen la huida a Egipto de la Sagrada Familia describiendo la forma en que las ramas de los frutales se inclinaban para facilitarles el fruto o darles sombra. Incluso, todos la imaginamos utilizando el burro como método de transporte.³⁶

• Cuerpo y virginidad

Matrimonio, espacio, laboriosidad... no son ajenos a la especial importancia que se daba a la virginidad femenina. El varón guardaba celosamente el himen de la joven, pues era una cualidad tan

³⁵ En la basílica de Ein Karin se representa a María montada en un borriquillo y acompañada por ángeles protectores en el camino.

³⁶ EMILY CHENEY, *She can read*, Trinity Press International, Valley Forge 1996, pp. 51-52.

considerada que pasaba por delante de belleza o dinero a la hora de elegir esposa. El miedo a problemas impulsaba los matrimonios en cuanto la niña alcanzaba la pubertad, pues la doncella que la había perdido tenía difícil el camino del matrimonio. También era de suma importancia la castidad de la esposa, porque aseguraba el honor familiar y garantizaba que la descendencia era legítima.

Para el mundo judío una de las peores consecuencias del dominio romano fue que los invasores se arrogaron el derecho a desflorar a las jóvenes judías antes de contraer matrimonio, algo parecido al medieval *ius prima noctis*. ¡Una vez más el honor de los varones se colocaba violando a las mujeres de los sometidos! Tan grave era la situación que los rabinos decretaron que el futuro esposo podía tener relaciones conyugales con su prometida cuando ésta estaba aún en la casa paterna y no se habían celebrado las bodas.³⁷

El propio José, en el *Protoevangelio de Santiago*, se culpa de no haber sabido guardar, como era su deber, la virginidad de su joven esposa. “¿Con qué cara me voy a presentar yo ahora ante mi Señor? ¿Y qué oración haré yo por esta doncella? Porque la recibí virgen del templo y no he sabido guardarla.”³⁸

Hasta hace muy poco han perdurado las ideas de que el varón, en el acto sexual, colocaba su semilla en el útero materno de la misma forma que el labrador depositaba la simiente en el surco; la madre tenía un papel semejante a la tierra, un papel secundario que simplemente aportaba el habitat necesario y el sustento para el desarrollo. Según esta doctrina monogénética el hijo tiene su origen en una sola fuente que es el varón

Con respecto a María su virginidad implica que tanto la divinidad como la humanidad de Jesús dependan exclusivamente de Dios y que ni ella, ni San José aporten nada al genoma de su hijo. Por ello,

³⁷ TAL ILAN, o.c p. 100.

³⁸ *Oda de Salomón* cita en A.SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, BAC Madrid 1956, 168.

no nos debe extrañar la existencia de una iconografía que dibuja a un Niño Jesús perfectamente formado en el seno de su madre en el momento de la anunciación. Años más tarde, la necesidad de colocar el énfasis en la humanidad de Cristo obligó a refutar esta costumbre llegando a que Antonio, arzobispo de Florencia, condenara su práctica en el siglo XV.³⁹ San Efrén pone en boca de María un soliloquio en el que reconoce la semilla divina de Jesús: “Si me atreviera a designarte hijo de José, yo quedaría llena de espanto, porque tú no procedes de su semilla”.⁴⁰

Los cuerpos femeninos se identifican con la tierra, pues son fértiles o yermos. Todavía hoy la obra teatral de Garcia Lorca, *Yerma*, daba este título a la protagonista incapaz de quedarse embarazada. Por ello, son numerosas las citas que comparan a María con la tierra. “Es evidente que María es la tierra que recibe la fuente de la luz”.⁴¹

Nuestros cuerpos no permanecen estables, pues tienen fronteras que se agrandan, oscilan, disminuyen... no hay más que pensar en el pecho, vientre, lactancia... Cambios que se ven con recelo, especialmente la menstruación, que se deja de ver como símbolo de vida para pasar a poder polucionante. Un obispo de Alejandría⁴² consideraba que las mujeres con el periodo no debían acercarse a la eucaristía, y no creo que fuera una excepción si consideramos el tabú de la sangre menstrual que refleja Plinio el Viejo en este texto:

“Difícilmente se encontraría algo tan nocivo como la sangre de la menstruación. Una mujer en su periodo si se acerca al vino lo agría; si toca las plantas de cereales las vuelve estériles; si toca los injertos los mata; quema las plantas de los jardines; su mirada opaca los espejos, ataca el acero y el brillo del marfil; las abejas se mueren en

³⁹ Es muy sugestivo el artículo de JEROME H. NEYREY, “Maid and mother in art and literature”, *BTB* 20 (1990) pp. 65-75 del que he cogido muchas ideas.

⁴⁰ SAN EFRÉN, *Himnos sobre la Navidad*, 6: CSCO 186, 50-51.

⁴¹ SAN EFRÉN, *Himnos sobre la Iglesia*, 37; CSCO 199,90.

⁴² DIONISIO DE ALEJANDRÍA, *Carta Canónica 2*, p. 10: 128ª.

sus colmenas; la herrumbe se apodera inmediatamente del bronce y del hierro y un olor fétido es exhalado; si los perros prueban esa sangre se vuelven rabiosos y su mordedura inculca un veneno que nada puede curar".⁴³

Me parece que estoy oyendo las voces de mi juventud que me advertían de la infinidad de cosas que no podía ni debía hacer en esos días del mes, voces ante las que me revelaba y que todavía hoy resuenan como un eco lejano en algunos ambientes. Voces de mujer que han interiorizado el mensaje, aunque la realidad de sus vidas lo desmienta; un mensaje negativo para su cuerpo femenino tan cargado de esperanzas de vida.

Toda una serie de métodos sirven para guardar a las mujeres, para vallar y cerrar los campos; para garantizar que los frutos sean del dueño que realizó la siembra. Pues la importancia no está en la fertilidad de su tierra, sino en la persona que ostenta su propiedad. Esas vallas, en las mujeres, son los velos, los harenes, los eunucos, la infibulación, la cliterectomía... Son el cubrir su cabeza para distraer la atención de los genitales, son cubrir su posible vergüenza. Muchas descripciones de María la representan cubriendo su cabellera con un velo y ataviada de blanco. Para Tertuliano la falta de velo en una mujer virgen significaba su falta de preocupación por la vergüenza, algo que la conduciría a un embarazo no deseado y a un posible aborto inducido para ocultar su maternidad.⁴⁴ Es a las propias mujeres a quienes les compete, como deber principal, el cuidar de sus fronteras, vigilar todo lo que entra y sale de ellas.

En cambio, los cuerpos masculinos son potentes o impotentes con lo que se identifican con la acción y sus genitales no sólo no se cubren, sino que son fuente de admiración y respeto, pues contienen la semilla; una semilla que participa del poder creativo de Dios.

⁴³ PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, VII. Cap. 15.

⁴⁴ TERTULIANO, *Sobre el velo de las vírgenes*, cap. V.

Su importancia es tan grande que sirven como sede de juramentos. "Pon tu mano debajo de mi muslo que voy a juramentarme por Yahvé" Gén, 24,2-3. Esos genitales dejan una impronta indeleble en el cuerpo de la mujer, de tal manera que ésta debe tener un único dueño. "Jamás hubiera podido caer José, el varón justo, en semejante locura de querer profanar con sus obras a la Madre del Señor"⁴⁵

San Jerónimo partiendo de esta idea sobre el uso exclusivo del varón sobre una mujer y haciendo una combinación con el Cantar de los Cantares ("Huerto eres cerrado, hermana mía, novia, huerto cerrado, fuente sellada", Can 4,12) y la tumba de Cristo llega a la conclusión de que María, tras el nacimiento de Jesús, no tuvo más hijos. "Nadie antes o después de nuestro Salvador yació en esta nueva tumba, labrada en sólida roca".⁴⁶ Con ello, entramos en el siguiente apartado.

La virginidad permanente

El mundo judío veía la sexualidad con ojos positivos, pues esperaba el nacimiento del Mesías salvador de su pueblo y también el Imperio Romano deseaba que creciera el número de ciudadanos por puros criterios económicos. Pero frente a este parecer había una corriente de pensamiento dualista que intentaba compaginar los diversos impulsos que recibía el ser humano del cuerpo y del alma. Si bien, descuidar el cuerpo era una espectáculo indigno, desperdiciar el tiempo en "mucho ejercicio, en mucho comer y beber, mucho evacuar el vientre y mucho copular" era una falta de refinamiento.⁴⁷ Los jóvenes tenían licencia para un comporta-

⁴⁵ SAN AMBROSIO; *De la formación de la virgen*, 44-45, PL,16,317.

⁴⁶ SAN JERÓNIMO, *Contra Joviniano*, I.3.1.

⁴⁷ EPICETETO *Enchiridion*, 41.

miento libertino en sus años mozos y hasta que alcanzaran un momento de madurez. Se ponía como ejemplo de conducta a Marco Aurelio que “había cedido a las pasiones amoratorias durante un corto tiempo”.⁴⁸ Pasado ese período la razón se veía capaz de dominar a los instintos.

Los defensores de estas ideas en el pensamiento eran los gnósticos, con su desprecio al mundo material, y los estoicos que consideraban que el ideal consistía en llegar a la apatía o ausencia de pasiones. También la medicina se incorporó al coro negativo al considerar que los varones perdían vitalidad al utilizar su semilla. El famoso médico Galeno aconsejaba a los atletas que se castraran, pues después se encontrarían más fuertes. Artemidoro escribió sobre un deportista lo siguiente: “Mientras se mantuvo virgen su carrera atlética fue brillante y distinguida. Pero en cuanto comenzó a tener relaciones sexuales, su carrera concluyó sin gloria”.⁴⁹

Parece evidente que los movimientos ascéticos nacieron como una necesidad de combatir los excesos de una sociedad disoluta y que estos movimientos incluso alcanzaron al mundo judío, donde las comunidades de Qumrán y de los Terapeutas en el desierto, practicaban algún tipo de ascetismo.

Con el cristianismo la tendencia a renegar del sexo se acentúa. Esa visión tan negativa que propugna nuestro credo ha hecho preguntarse a los historiadores por sus motivos y no se llega a una opinión unánime. Parece que son muchas las causas que coincidieron, entre ellas, el hecho de que Jesucristo no se casara y que llevó a la imitación del Maestro. Poco a poco, se formó la idea de que el celibato acercaba más al Reino de los Cielos que el matrimonio, ofreciendo como base la frase de Jesús sobre los que se hicieron eunucos por el Reino Mt 19,12 a los que considera próximos a los ángeles Lc 20,36. La diferencia entre casados y no casados era tal, que las mujeres

⁴⁸ Cita de CICERÓN, *Pro Caelio* 42.

⁴⁹ PETER BROWN, *El cuerpo y la sociedad Muchnik*, Barcelona 1993, p. 40.

que habían contraído matrimonio tenían que vivir “con la pesadumbre de no poder practicar la virginidad”.⁵⁰

Ya en los primeros siglos hubo voces que protestaron. Entre ellas la de Julián de Eclano y la de Joviniano, monje célibe él mismo, que consideró falsa esta visión negativa y desigual “Vírgenes, viudas y casadas que han sido bautizadas, si son semejantes en otros campos, tienen el mismo mérito”.⁵¹ Pero San Jerónimo, San Ambrosio y su contemporáneo San Agustín cayeron sobre él consiguiendo que el Papa Siricio le excomulgara por su *scriptura horripila*.

Uno de los fundamentos esgrimidos para la negatividad sexual fue que nuestros primeros padres se habían mantenido vírgenes hasta la ingestión del fruto de lo que se derivaba la idea de que el matrimonio no entraba en los planes primigenios de Dios. De ahí, a considerar que era el semen el transmisor del pecado original sólo hubo un paso. La conclusión era clara: se hacía necesario recuperar lo perdido en el Paraíso renunciando a su consecuencia que era el sexo.

La renuncia sexual se convierte en algo muy admirado y que está al alcance de la mano de todos pues no se precisan altos grados de cultura o de inteligencia. Las mujeres podían seguir el mismo camino que los varones, incluso con ventajas añadidas, pues al no casarse dependían de sí mismas, gozando de mayor libertad que sus compañeras casadas. No debemos olvidar que en muchas religiones antiguas la virginidad sagrada representaba autonomía frente a la dependencia de lo masculino. Incluso la mujer virgen estaba considerada como más proclive para recibir los mensajes de la divinidad; de aquí, el fuerte número de pitonisas y sacerdotisas vírgenes en numerosos cultos. En el orden cristiano la consecuencia era que se respetaba con más interés su profecía.

⁵⁰ SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Homilía LXVII sobre la Santa Madre de Dios y siempre virgen*: PO 8,366.

⁵¹ JOVINIANO en SAN JERÓNIMO, *Adversus Jovinianum* I, 5.

El desprecio a la sexualidad tenía el añadido del desprecio a todo lo que arrastraba la maternidad. San Jerónimo no aconseja que las jóvenes acudan a los baños públicos para evitarles “El asqueroso espectáculo de las mujeres embarazadas”.⁵² No nos puede extrañar que, desde esta óptica, hubiera quienes propugnaban que la esperada vuelta de Cristo estaba ligada a que las mujeres dejaran de tener hijos. “Cuando Salomé preguntó al Señor: ¿Cuánto tiempo durará el imperio de la muerte? El respondió: Hasta que las mujeres dejéis de tener hijos”.⁵³

Esa heroica vida célibe en las mujeres acabó por hacerlas despreciar sus cuerpos y la posibilidad de ser madres; su anhelo era convertirse en un grado superior de ser humano que no estaba sujeto a estos avatares: ansiaban hacerse varones, un tipo de humanidad superior. El *Evangelio gnóstico de Tomás* considera que el proceso de convertir a la mujer en varón comienza con el bautismo, un sacramento que consigue restaurar la unidad perdida del género humano. Incluso lo pone en boca de Jesús: “Todas las mujeres que se conviertan en varones entrarán en el Reino de los Cielos”.⁵⁴

- La virginidad de María

Toda esta evolución del pensamiento tenía que afectar al pensamiento mariano con lo que la virginidad de los evangelios que quiere afirmar que Jesús es un producto divino, hijo de la semilla del Padre, da un giro copernicano y pasa a hablarnos de la integridad del cuerpo de su madre. El primer problema se presenta en la intención, pues los jóvenes esposos de Nazaret tenían el proyecto de convertirse en matrimonio; no entraba en sus cálculos esa vida de celibato sublime que se propugnaba. La solución que se encon-

⁵² Cita en SALLY CUNNEEN, *In search of Mary. The woman and the symbol*, Ballantine Books, N.York 1996, p. 116.

⁵³ CLEMENTE, *Strom* 3.6.45

⁵⁴ Cita en JAMES ROBINSON (ed), *The Nag Hammadi Library* Harper and Row, Rev. Ed San Francisco 1988 p. 138.

tró pasaba por afirmar que María había hecho voto de virginidad. Un apócrifo tardío narra que cuando María llegó a la pubertad y fue aconsejada para abandonar el templo, donde la habían depositado sus padres para contraer matrimonio, se negó. “Dio como razón el que estaba consagrada al servicio de Dios espontáneamente y por voluntad de sus padres y que además había hecho al Señor voto de virginidad”.⁵⁵ Incluso su preocupación ante el anuncio del ángel deriva de que “se preocupa de su virginidad juzgando que es más estimable la integridad que el mensaje angélico”.⁵⁶ San Agustín da un paso más al afirmar que Dios había aceptado ese voto de virginidad formulado por María.⁵⁷

Incluso tenían que quedar fuera de toda sospecha los padres de María. El *Protoevangelio de Santiago* les da el nombre por el que los hemos conocido desde entonces: Joaquín y Ana. Un matrimonio estéril que concibió a su hija de manera milagrosa, pues para muchos el tierno beso que el marido había dado a su mujer bajo la puerta dorada del templo de Jerusalén era una prueba infalible de la concepción inmaculada de la Virgen. El tema se prolongó durante muchos años, todavía en el siglo XVI, el litigio de Jetzer llevó a los tribunales eclesiásticos a los que creían que María había sido concebida de modo natural contra los que opinaban lo contrario.⁵⁸

El descubrimiento en un texto pagano de Virgilio, *La cuarta Egloga*, que habla de la vuelta de una edad dorada sirve de vaticinio de ese nacimiento virginal. *Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna* (Vuelve la Virgen, vuelve el reino de Saturno)⁵⁹. Aunque el poeta alude a la constelación Virgo para los cristianos era fácil hacer la transposi-

⁵⁵ *De nativitate Mariae*, cita en DOMICIANO FERNÁNDEZ GARCÍA, *EphMar* 43 (1993) p. 283.

⁵⁶ GREGORIO DE NISA, *In Nativitate Domini* PG 46, 1140-1141.

⁵⁷ SAN AGUSTÍN, *Sermón* 291, 5; PL 38.

⁵⁸ Para ver este tema KLAUS SCHREINER, *María, Virgen, Madre, Reina*, Herder, Barcelona 1996, pp. 24-32.

⁵⁹ Ver para el desarrollo cristiano de esta idea a STEPHEN BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the pagan and christian roots of mariology*, E.J. Brill, Leiden, 1993, pp. 113-114.

ción a María: incluso el cielo se sumaba al anuncio de que una virgen traería el esperado Reino de Dios.

María se va convirtiendo en el modelo por excelencia de los célibes cristianos lo que obliga a ir suprimiendo toda una serie de rasgos de su concepción y maternidad. El pasar el énfasis de que la virginidad tenía que ver con la paternidad de Jesús a que era una cualidad de la madre obligaba a prolongar esa virginidad a lo largo de toda su vida matrimonial. En primer lugar, era necesario salir al paso de toda una tradición que hablaba de un embarazo ilegítimo.⁶⁰ Para ello, el *Protoevangelio de Santiago* en su cap. XVI hace pasar a María y a José por la prueba de las aguas amargas de la que ambos salen sin secuelas." Y todo el pueblo se maravilló porque no se manifestó pecado en ellos".

En los primeros tiempos, las descripciones del parto en Belén hablaban de los dolores de la madre y describían al niño envuelto en las secreciones de sangre, heces y orina, *inter orinam et faeces nascimur*, que suelen acompañar a los nacimientos normales. El niño Jesús es bañado y atendido por comadronas o sirvientas, mientras que María, recostada, se repone del mal trago. Para nuestros ojos y oídos son aclaraciones innecesarias y de mal gusto, pero se hacían para combatir a los docetas que negaban la humanidad de Cristo. Tertuliano sale al paso de las afirmaciones de Marción. "Según Marción... Jesús nunca nació sobre la tierra en medio de dolores de parto, a través del sucio camino que se abre en ese momento partiendo el cuerpo, creando la luz de la vida con lágrimas y produciendo esa herida que separa al hijo de la madre. El Jesús de Marción no fue lavado, no le administraron miel y sal, no le cubrieron con pañales, no se manchó con su incontinencia en el regazo de su madre, mamando de su pecho".⁶¹

⁶⁰ Aunque defiende unas tesis muy ligeras y con poco fundamento el libro que he leído con más referencias a la tradición de la ilegitimidad del nacimiento de Jesús es el de JANE SCHABERG, *The illegitimacy of Jesus*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

⁶¹ TERTULIANO, *Adversus Marcionis*, IV, 20.

A pesar de estas descripciones y aunque a nuestras mentes les pueda parecer incongruente la tradición antigua seguía defendiendo la virginidad de María en el parto. Para ello, se relata la presencia de dos comadronas, dos mujeres, pues un testimonio único era insuficiente para el pueblo judío. La primera sale de la cueva donde ha dado a luz María y le cuenta a la segunda el gran milagro al que ha asistido. Esta última que se llama Salomé pide como Tomás: "Por la vida de Dios, mi Señor, si no introduzco mi dedo no creeré que una virgen ha dado a luz".⁶² Realiza lo que pide y la mano se le queda paralizada como castigo a su incredulidad. Al final un nuevo milagro añade a la historia un final feliz. La verdad es que poner de acuerdo los planteamientos teológicos con los asuntos de la ginecología es un intento pobre y que desmerece del mensaje.

Poco a poco, estas descripciones dieron paso a otro tipo de nacimiento mucho más glorioso y menos humano ¡Ya no había que luchar contra el docetismo! Y encajaba mejor con una María progresivamente espiritualizada. Posiblemente la visión que tiene Brígida de Suecia en el siglo XIV es un buen ejemplo del vuelco que ha dado el relato. "Se arrodilló la Virgen con gran veneración en actitud de oración, su espalda al establo y su cabeza mirando al cielo... Estaba perdida en el éxtasis de la contemplación, en un raptó de dulzura divina... De súbito, se movió el feto que llevaba en el vientre y dio a luz un niño del que radiaba tal luz y esplendor que la del sol palidecía... fue tan rápido e instantáneo que nunca pude comprobar cómo o de que manera dio a luz... El cuerpo del niño yacía en el suelo desnudo y brillando. Su cuerpo no estaba polucionado por tierra o impureza alguna."⁶³

Una de las pocas actividades femeninas de la maternidad que se le permitieron a María fue la de amamantar a su niño. La alternativa

⁶² PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO 19: 1-20: 4.

⁶³ Cita en JEROME H. NEYREY, "Maid and mother in art and literature", *BTB* 20 (1990) p. 73.

era que fuera otra nodriza la encargada de alimentar a Jesús o que se realizara un milagro que le evitara la muerte por hambre. Los pechos que dan leche se podían convertir fácilmente en manantiales de salvación para todo el género humano y así fue. Supondría salimos de la longitud y del tema de este capítulo dar cuenta de todos los beneficios que los devotos han visto en la leche de María, en la veneración de *María Lactans*. Hay una oración grabada en la catedral de Graz en la que María dice: "Oh Dios y único hijo, ten misericordia con el pecador. Mira el pecho que te amamantó. Perdona al pecador por mí".⁶⁴

Quedaba por defender la virginidad post parto de María y dar una explicación de los hermanos de Jesús que cita el evangelio. Al principio los relatos hablaban de la ancianidad de José pues con ello se alejaba toda duda del embarazo originado por el Espíritu Santo. Los hijos los había tenido el padre adoptivo de Jesús de una unión previa de la que había enviudado. Pero cuando la sociedad se volvió crítica y burlona de los matrimonios entre mujer joven y varón viejo, los autores de las vidas de María se esforzaron en igualar las edades, un enfoque que también se hizo palpable en las obras de arte de la Edad Media. La explicación sobre los hermanos derivó a que en realidad eran primos, una posibilidad que se apoyaba en la terminología que emplean los evangelios.

Para hacerse comprender sobre la virginidad perpetua de María muchos teólogos emplearon el símil de la carta sellada. "Ella no es una carta que se sella tras haber sido escrita, sino una que la Trinidad sella primero para escribirla después. Fue sellada, escrita y luego también leída sin abrirse... Sin dañar el sello vino la palabra y habitó en ella; en este prodigio se encuentran unidas la virginidad del cuerpo con la fertilidad."⁶⁵

⁶⁴ Cita en KLAUS SCHREINER, p. 188.

⁶⁵ JACOBO DE SERUG, cita en KLAUS SCHREINER, o.c. p. 33.

Consecuencia lógica de todo este intento por hacer del cuerpo de María algo muy excepcional es el interés último de que permaneciera incorrupto. La devoción popular veía en María una diosa imperecedera y la Biblia no decía nada de las circunstancias de su muerte, una muerte que tampoco podía ser igual a la de todo el mundo. Incluso una no-muerte. Lo que no dicen los evangelios lo rellenan una vez más los apócrifos relatando el tránsito de María, rodeada de los apóstoles y con la ternura de un hijo que promete no abandonarla y volver en su búsqueda pero eso nos lleva a la especial relación que los pueblos del mediterráneo ven entre las madres y sus hijos varones.

Las relaciones Madre-Hijo

"Cualquier cosa que digamos a favor de la Madre toca al Hijo y cuando honramos al Hijo no detraemos nada de la gloria materna"

Efrén el Sirio⁶⁶

Cualquier mediterráneo sabe lo que un hijo supone para su madre y viceversa; especialmente el hijo varón primogénito de la casa. La única relación que nos puede servir de comparación en nuestro siglo es la de un matrimonio bien avenido. Ambas partes están necesitadas de lo que el otro les puede dar. No se dice que una mujer ha tenido hijos, sino que se especifica su sexo no integrándose la madre, definitivamente, en el hogar y la familia de su marido hasta que alumbró un hijo varón que permite la continuación del nombre y de la casa de su esposo. Hasta ese momento es una extraña presionada a dar a luz de inmediato, pues aparecer infértil era una causa más que sobrada para que su cónyuge pidiera el divorcio.

⁶⁶ EFRÉN EL SIRIO, cita en SALLY CUNNEEN, o.c. p. 125.

Para entender lo que la madre supone para el hijo hay que comprender la figura del padre en una sociedad en la que está mal visto que los varones pasen excesivo tiempo en sus hogares. Este no es el caso de las clases altas o medias que ejercen su papel de *paterfamilias* vigilando la hacienda, la esclavitud, los hijos y la mujer. Pero es lo común en el mundo rural y el proletariado urbano. Razones de trabajo en lugares lejanos acompañadas por usos ancestrales recortan el número de horas que un padre pasa en su casa. No está bien visto –sigue sin estarlo– que los padres se ocupen de sus hijos y, por supuesto, tampoco de las labores del hogar. A nosotros, los españoles, no nos puede sorprender, pues todavía hoy, en muchos lugares del suelo patrio es costumbre que los varones retrasen la vuelta a casa después del trabajo parándose a tomar copas con los amigos en el bar y, aunque cada día más frecuente, tampoco es costumbre que los hombres saquen a pasear a sus hijos o vayan a la compra.

Esta costumbre representa lo que Michael P. Carroll considera como la razón última del machismo y que llama: “Una familia sin padre efectivo”. En estos hogares los hijos de ambos sexos crecen sin la presencia masculina a su lado y es sólo la madre la que engendra la autoridad, se ocupa de su cuidado y de lo que es más importante, aún, de su afecto. Los hijos varones, en la medida que crecen, se van identificando con la madre para luego descubrir que la sociedad demanda de ellos que se comporten como varones, lo que les produce mucha inseguridad, pues desconocen el modelo. Para ocultar sus miedos se fuerzan a desarrollar un comportamiento exageradamente varonil. Me recuerda a los hijos de emigrantes en el país vasco que para hacerse perdonar sus apellidos Gómez o López actúan con más violencia que nadie en las algaradas callejeras.

Aquí sería el lugar para introducir todas las ideas sobre el complejo de Edipo, sobre el primer atractivo sexual hacia la madre, la con-

templación del padre como rival, la represión del deseo sexual hacia la madre, la angustia castrante... temas conocidos y desarrollados por Freud y que se salen de las posibilidades de este capítulo pero que es bueno conocer que existen.⁶⁷

En lo que respecta al culto a María es importante hacer notar el cambio sociológico que se dio en el cristianismo del siglo IV que coincide con un resurgir del culto mariano. Su éxito hizo que se engrosaran sus filas con una gran masa de proletariado, gentes que con gran probabilidad habían crecido en familias sin padre; entre ellos, un gran grupo de varones caracterizados por un fuerte deseo reprimido hacia la madre. Se hizo numeroso lo que siempre había existido pero en cantidades menores.⁶⁸

Las características del machismo que engendra este tipo de sociedad son bien conocidas de todos nosotros, pues siguen vivas en el sur de Europa y en los países americanos de ascendencia latina. Todos los varones honran a su madre física como si fuera la pureza en persona, una madre inmaculada a la que nadie puede mentar. Sus novias tienen que acceder al matrimonio virginales e invioladas, pues esto les da derecho para considerar a todo el resto de las mujeres como débiles, seductoras e incapaces de fiarse de ellas.

El desapego se muestra con un comportamiento agresivo con todas las mujeres en general a las que contemplan bajo un prisma negativo. El resumen es que se conforma una sociedad que perdona y no ve con malos ojos la promiscuidad masculina, el engaño y los malos tratos.

Pero una sociedad en la que las madres mandan en el corazón de sus hijos y, unos hijos varones que han sido educados con más mimo y mayor coste económico que sus hermanas, unos hijos

⁶⁷ Al lector interesado en profundizar sobre estos temas en relación con la devoción a María le recomiendo la lectura de MICHAEL P. CARROLL, *The cult of the Virgin Mary. Psychological origins*, Princeton University Press, 1992.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 81.

varones que han contado en sus años básicos de formación con el único cariño de su madre, deja una huella profunda. Ya contaba Plutarco que en una ocasión Alejandro Magno recibió una carta de Antípatro denunciando a su madre: "Tras leer una larga carta en la que Antípatro la denunciaba, comentó que Antípatro no parecía saber que la lágrima de una madre borraba el contenido de diez mil cartas".⁶⁹

Con todo, en la adolescencia, momento de paso hacia la vida adulta, también tienen que demostrar públicamente el desapego hacia su madre y hacer comprender al mundo entero que los años de la niñez se han terminado. Hay algún evangelio gnóstico que presenta a Jesús con las salidas impetuosas típicas de la adolescencia.⁷⁰ Y ya dentro de la literatura canónica muchos comentaristas ven en la respuesta de Jesús a sus padres, tras los días de su pérdida en el templo, la reacción brusca del adolescente que debe marcar las distancias con su madre.

En cuanto a José, no sabemos si fue un padre ausente, pues los evangelios prácticamente no lo mencionan, pero dado que no se vuelve a hablar de él era perfectamente comprensible que Jesús encomendara a Juan el cuidado de su madre ante su próxima muerte. Se convierte incluso en una razón que aboga porque Jesús no tuvo más hermanos. "Efectivamente si hubiera tenido algún otro hijo, el Salvador lo hubiera tenido en cuenta, sin necesidad de encomendar a su madre a otro."⁷¹ Una mujer sola necesita de un varón adulto que se ocupe de ella y el hijo, que ve su hora cercana, la encomienda al mejor amigo.

Los fieles ven esta posición privilegiada de María en el corazón de su único hijo como un camino lleno de posibilidades de intercesión.

⁶⁹ PLUTARCO; *Lives: Alexander* XXXIX 7,688, Harvard University Press, Harvard 1919, p.344

⁷⁰ *Relato de la infancia de Tomás.*

⁷¹ SAN ATANASIO, *Tratado de la virginidad* 2, CSCO 151.58.

¡Ya lo demostró en el relato de Caná! Cientos de milagros hacen referencia a esta actitud mediadora de María con Jesús de los que sale siempre escuchada. El Papa Leon XIII lo dejó bien claro: "Como ningún ser humano puede ir al Padre más que por el Hijo, ninguno va a Cristo salvo por su Madre". María se convierte en la mediadora del mediador⁷², siendo esta mediación de la Madre el fundamento de gran parte del culto cristiano.

El ejemplo terrestre más patente de influencia materna lo constituía la madre del emperador a la que siempre presionaba una camarilla para obtener favores del monarca. El caso más significativo era el de Livia, mujer de Augusto y madre de Tiberio, que en numerosas ocasiones había ayudado al pueblo después de los incendios que regularmente azotaban la ciudad; había financiado dotes que permitían que jóvenes sin medios pudieran efectuar matrimonios honorables; había apoyado a comunidades de extranjeros entre ellas a la comunidad judía mandando incluso regalos de gran valor a su templo en Jerusalén... pero sobre todo, había conseguido de su marido que se suspendieran sentencias de muerte. Según Séneca cuando fue arrestado Lucio Cinna, Livia aconsejó a su marido: "¿No tomarás un consejo de mujer? Sigue el ejemplo de los médicos que cuando un remedio no funciona, intentan con el opuesto. Hasta el momento no has conseguido nada con la severidad. Prueba ahora si funciona la misericordia. Perdona a Lucio Cinna; ha sido arrestado con lo que no puede hacerte mal y sin embargo puede ayudar a tu reputación". Séneca continúa: "Feliz de haber encontrado a un superior, agradeció a su mujer y dio la órdenes oportunas".⁷³ Un ejemplo que a los cristianos les debió parecer perfecto para su comprensión de la madre de Jesús.

⁷² STEPHEN BENKO, o.c p. 223.

⁷³ SÉNECA, *Sobre la misericordia*, 1.9.6.

Las otras mujeres

- Eva y sus hermanas

“La comparación entre Eva y María es uno de los temas básicos de la mariología tradicional. Esto ha tenido un doble impacto. Ha señalado a María como la Mujer Nueva, aquella en la que el varón podía ver la perfección de la feminidad encarnada. Un precio hubo que pagar por esta singularidad: identificar a todas las mujeres restantes con la primera Eva considerándolas ligeras, incapaces de fidelidad, seres moralmente inferiores en su condición natural... Esto permitió que el varón cristiano proyectara todo su respeto, honor, amor, en un ideal, en una mujer María con lo que liberaba a su conciencia de la sujeción y baja condición en la que obligaba a vivir a las mujeres en su mundo patriarcal dominado por varones. Se puede ver algo profundo y negativo en este elemento de la devoción mariana. El excelso lugar acordado a María se consigue en cierta medida a expensas de las mujeres. Decir que el cristianismo exaltó a María es verdad pero sólo supone contar la mitad de la historia.”⁷⁴

Y es que para el varón mediterráneo: “todas las mujeres tienen una moral laxa; las virtuosas son las que lo han sabido ocultar”.⁷⁵ Un pensamiento no muy halagador para nuestro sexo, pero que, como hemos ido viendo a lo largo de este capítulo, comparte la cultura de la zona. Incluso para otro Padre de la Iglesia, María por el simple hecho de ser mujer, también puede tender a la desobediencia lo que prueba el que se deja llevar por sus impulsos en el relato de Caná. Así Ireneo considera que esta actuación impulsiva no servía la misión del Hijo y que por este motivo fue rechazada: “El Señor rechazó su premura fuera de tiempo”.⁷⁶

Por otro lado, aunque afirmamos que las comparaciones son odiosas el ser humano vive comparando y otra frase, también peyorati-

⁷⁴ DONALD FLANAGAN, *The theology of Mary*, Clergy Book Service, Londres 1976, p. 97

⁷⁵ SEGUNDO EL FILÓSOFO en DAVID E. AUNE, *Greco-Roman literature and the New Testament*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1988, p. 114.

⁷⁶ Cita en SALLY CUNNEEN o.c.p. 66.

va, afirma que cuando se alaba se hace contra alguien. En nuestro caso, las alabanzas a María servían para resaltar su diferencia, en primer lugar, respecto a Eva y, en segundo, con relación al resto de las mujeres, pues el varón ve en María lo que desea y en la mujer con la que convive, lo que tiene. El cardenal Suenens, uno de los paladines liberales del concilio Vaticano II, afirmaba que las mujeres teníamos que escoger entre ser Evas o Marías pues: “o ennoblece y sube al hombre a su lado... o lo arrastra con ella en su falta”.⁷⁷

No todo el mundo tenía una visión negativa de Eva. En el montanismo se la alababa en cuanto que al comer del fruto de la sabiduría había permitido que ésta se transmitiera al ser humano. Su comparación con María colocaba el énfasis en la importancia que ambas mujeres habían alcanzado en el mundo religioso; una larga lista de mujeres que incluía a Myriam, la hermana de Moisés, a las cuatro hijas profetas de Felipe y a todas las que habían ocupado puestos de relevancia. Los gnósticos también reverenciaban a Eva, pues veían al Espíritu encarnado en su persona, *Eva Sophia*, con lo que las mujeres de sus comunidades eran muy respetadas y se les otorgaba relevante participación en las celebraciones litúrgicas.

Hay incluso un texto medieval conservado en la Universidad de Cambridge que coloca a ambas en una relación de hechos que intenta demostrar la superioridad de la mujer sobre el varón. “La mujer es mejor que el varón, por el material: Adán fue hecho de barro y Eva de su costado; por el lugar: Adán fuera del Paraíso y Eva dentro; por la concepción: una mujer concibió a Dios y no lo hizo un varón...” siguiendo una todavía larga lista.⁷⁸

Pero el resto de las comparaciones entre las dos mujeres fue en detrimento de Eva. Se jugó con muchos elementos comunes de los dos relatos: el jardín del Paraíso y el del Gólgota, el árbol de la cruz y el del conocimiento del bien y del mal, la obediencia en un lugar

⁷⁷ *Ibidem*, p. 292.

⁷⁸ EILEEN POWER, *Medieval women*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 14.

y la desobediencia en otro, la virginidad perdida y la conservada, la condena al dolor en el parto y la gracia de superarlo, el juego de las letras Eva y Ave con el mensaje que conllevan...

Fue Justino mártir el primero en plantear la comparación entre ambas. Es en el *Diálogo con Trifón*, un libro que sale al paso de una serie de cargos contra el cristianismo. Pone en este texto las bases de todo lo que supondrá el desarrollo posterior. “Eva, virgen y pura, concibió la palabra de la serpiente dando a luz desobediencia y muerte. La Virgen María, en cambio, habiendo recibido fe y alegría cuando el anuncio del ángel Gabriel... respondió: Hágase en mí según tu palabra”.⁷⁹

Vemos que empleando una metáfora física apunta a que Eva da a luz muerte tras escuchar las palabras de la serpiente, lo que veladamente mezcla desobediencia con sexualidad. Jesús fue concebido por las palabras que entraron por la oreja de María mientras que otras palabras por las que se dejó arrastrar Eva concibieron la muerte y la maldad que asolan el mundo. Que el tentador aparezca bajo la forma de una serpiente ayuda a esta identificación pues según Newmann la serpiente, por su forma, evoca un signo fálico que conlleva todas las características del arquetipo masculino.⁸⁰ Eva se convierte, por su debilidad innata, en la gran tentadora del varón. Como le dijo San Agustín a un joven que se quejaba de las interferencias de su madre en su vida: “Sea la esposa o la madre, es siempre Eva la tentadora la que hay que temer”.⁸¹

La vestimenta es un claro reflejo de lo que es la persona con lo que en las imágenes se nos describe Eva, voluptuosa y medio desnuda, lo mismo que sucede con María Magdalena frente a una María siempre ataviada con una larga túnica y con aspecto más celestial que terrenal. Y es que tras el pecado, se considera que nuestros pri-

meros padres perdieron los trajes de gloria con los que habían sido revestidos originalmente teniendo que recurrir a las hojas de viña para cubrir su desnudez, unas hojas que les impedían asistir al matrimonio escatológico con la vestimenta adecuada. (Mt 22,11).

En el libro de la *Revelación de Moisés* Eva se lamenta de esa pérdida. “En esa hora mis ojos se abrieron y me di cuenta de que había perdido la rectitud de la que había sido revestida y lloré diciendo ¿Qué me ha pasado al haber perdido la gloria con la que estaba vestida?” En el Apocalipsis 12 la mujer vestida de sol representa a María mientras que la gran prostituta del cap. 17 vestida de púrpura y grana y adornada con joyas representa a Eva y a la tentación femenina que encarna. Es curioso que incluso en la iconografía Satanás aparece vestido de mujer y en la capilla Sixtina la Eva de Miguel Angel toma el fruto de una serpiente seductora.

Con el pecado no sólo se perdió la vestimenta de la gloria sino algo peor: la virginidad. Los cristianos ascéticos de los primeros siglos proyectaron su celibato idealizado al Paraíso y convirtieron la historia de nuestros primeros padres en el relato de dos vírgenes cuyo pecado, y el despertar de la sexualidad que conllevó, acabó en su expulsión del Edén. El matrimonio era ajeno a la intención original del creador. Mientras que fue gracias a la concepción virginal de María que se rompió la maldición en la que había caído la humanidad. Nos dice San Jerónimo: “Ahora que una virgen ha concebido en su seno y dado a luz un hijo... se ha roto la cadena de la maldición. La muerte entró por Eva, pero la vida volvió por María. De esta manera el regalo de la virginidad ha supuesto más para las mujeres teniendo en cuenta que en sus comienzos está una mujer”.⁸²

Ni que decir tiene que si el castigo –¿fue castigo?– de Eva consistió en dar a luz en medio de fuertes dolores, María, que no había transgredido, debía estar exenta de este mal trago. Incluso se encuentra

⁷⁹ SALLY CUNNEEN, o.c.p. 64.

⁸⁰ ERICH NEUMANN, o.c.p. 143.

⁸¹ SAN AGUSTÍN, Ep 243,10.

⁸² SAN JERÓNIMO, Carta 22.

un texto de Isaías que profetiza este nacimiento indoloro para la madre. "Antes de que llegaran los dolores de parto emprendió la fuga y dio a luz un varón". Is 6,7.

Por último, una traducción equivocada del texto latino de la Vulgata transformó el neutro *ipsum* que hacía referencia a la semilla de la humanidad, a los hijos de Eva, aplastando la cabeza de la serpiente por el femenino *ipsa* que hacía referencia a María. Era la fuerza y el valor de María quién destruiría el poder de la serpiente que había desatado Eva. Un pasaje del que tenemos numerosas referencias en la iconografía mariana.

En la Edad Media el foso entre ambas mujeres se ensancha, pues, por un lado, resurge la idea del amor espiritual que sienten los caballeros por sus damas, siendo María su ejemplo y, por otro, se multiplican los relatos antifeministas, gozando en Francia de enorme popularidad los *fabliaux*, relatos rimados de una misoginia sólo comparable a la de los Padres de la Iglesia. La masa campesina estaba acostumbrada a trabajar, codo con codo, con las mujeres de sus pueblos y en la misa dominical escuchaban que sus compañeras eran la puerta del infierno mientras que María les abría la del cielo. En las ferias escuchaban lo mismo, pero esta vez de boca de los juglares itinerantes. Hubo intentos de protesta entre el mundo cultivado como en las obras de Christine de Pisan y no faltaron las quejas del pueblo que compuso un pareado crítico de estas imágenes tejidas por la burguesía y el clero:

Cuando Adán cavaba y Eva hilaba
¿Quiénes eran caballeros?⁸³

Al final del desarrollo nos encontramos con el parangón entre dos mujeres que se escaparon de la realidad de sus vidas para convertirse en personajes legendarios. En el caso de María, para encarnar todos los mitos de la parte positiva del eterno femenino, y en el de

Eva, para asumir los negativos. En lo referente al Paraíso, María se convierte en el personaje principal de la nueva creación, de esa edad de oro que todo ser humano proyecta retrospectivamente o hacia el futuro mientras que Eva es la tentadora que destruye los principios paradisiacos.

• El panteón femenino

La exclusión de divinidades femeninas dentro del concepto de Dios cristiano fue especialmente grave para los pueblos dedicados a la agricultura, cuya experiencia con las fuerzas que producen el crecimiento y la vida habían estado conectadas con los principios femeninos desde siglos.⁸⁴

Pues aunque no parece probado que existiera una civilización primitiva caracterizada por ser matriarcal y matrilineal y en la que se adoraba prioritariamente a diosas, si parece evidente que hay algún tipo de relación entre las culturas agrícolas y una visión de la divinidad en términos femeninos; unas diosas responsables de mejorar la fertilidad de tierras y ganados y que encarnan una forma de Madre Tierra. No olvidemos que en el principio de nuestra vida, en nuestra infancia, Dios es mujer pues se relaciona con el alimento y los primeros cuidados del niño a cargo de la madre. Por estos motivos el mundo mediterráneo adoraba a numerosas diosas: Isis, Atenea, Cibeles, Juno, Astarté, Caelestis son algunos de sus nombres, nombres relacionados con los misterios siempre presentes del sexo, de la maternidad y de la vida; nombres que, de alguna manera, reconocían la importancia del aspecto femenino en Dios.⁸⁵

Era imposible que no se produjera un sincretismo entre el nuevo credo cristiano, tan ausente de imágenes femeninas, y los cultos

⁸⁴ PAMELA BERGER, *The Goddess Obscured: transformation of the Grain Protectress from Goddess to saint*, Beacon Press, Boston 1986, p. 49.

⁸⁵ Creo que el libro de STEPHEN BENKO, o.c. es la mejor fuente para estudiar las relaciones de María con las diosas mediterráneas.

⁸³ When Adam delved, and Eve span, who was then a gentleman? Cita en EILEEN POWER, *Medieval women*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 12.

practicados en las tierras que se iban evangelizando, especialmente en Asia Menor donde tenía gran importancia la Magna Mater. Si comparamos muchas de las actuales devociones marianas, descubriremos paralelismos con las costumbres paganas de estos momentos iniciales, unas influencias que convirtieron a María en una diosa, en la única diosa, que rivalizaba con su propio Hijo y cuya proyección a las alturas la alejaba del mundo terreno y de su propia condición femenina.

El fenómeno del sincretismo se repite en la conquista de América, donde las diosas locales dejan paso a la figura de María. El ejemplo más claro es el de la Virgen de Guadalupe cuya aparición ocurrió en el lugar de un antiguo templo dedicado a Tonantzin, la india, virgen madre de los dioses. Traje, lengua, flores, colores y los símbolos celestes que la rodeaban necesariamente tenían que recordar a la antigua diosa del pueblo derrotado. Nuestra Señora de Guadalupe permitió combinar la masculina expresión de Dios, incomprensible para los indios, con la religión del país que los cristianos habían tratado de eliminar.

Ya en el Nuevo Testamento se utilizan imágenes de las diosas paganas. La mujer vestida de sol del Apocalipsis se identifica con María haciéndola participar de las características del gobernador supremo del mundo que encarna la imagen del astro rey, mientras que con la luna a sus pies conjunta las funciones propias de la mujer, simbolizadas en el astro nocturno, con las masculinas del sol. Es decir, en María se produce la auténtica unión de cielos y tierra intentada por el *hierogamos*, el matrimonio divino que han pretendido realizar muchas religiones y que se ve como el responsable de la fertilidad, un matrimonio que tuvo como fruto al segundo Adán. Antes que María eran Isis, Astarté, Venus y Cibeles las que respondían a estas señas.

Si nos mantenemos en el ámbito de las imágenes nos encontramos con una gran proliferación de vírgenes negras a cuyo origen se ha intentado dar explicación: escondidas en las guerras, aparecidas en

rocas, oscurecidas por el paso del tiempo... Un texto del Cantar de los Cantares, no muy halagador para la raza negra, justifica su uso: *Nigra sum sed formosa*, negra soy aunque hermosa. La realidad parece que proviene de una asimilación psicológica entre las rocas negras y la fertilidad de la tierra. A Cibeles se la asocia con la tierra en forma de roca y en Pérgamo se adoraba un meteorito negro; mientras que Demeter y Isis eran negras pues simbolizaban el color negro de la tierra fértil.

La iconografía también se inspira en las madres diosas con hijos, especialmente en aquellas sentadas en tronos reales como es el caso de Isis con Horus. En ocasiones, se conservó la estatua adjudicando la antigua a María. De tal manera que en algunos santuarios se presentó la duda de si la estatua venerada representaba a María. En Enna, y no creo que sea el único lugar, Pio IX pidió que se retirara del culto una imagen cuando se le advirtió que representaba a Demeter con Kore.

Pero más importante que las representaciones gráficas es el hecho de que María hereda la cualidades de estas diosas. Tenía muchos puntos comunes con ellas pues la creencia en gestaciones de vírgenes impregnadas por dioses y que dan a luz a héroes forma parte de muchos de los mitos y leyendas en el mundo pre-cristiano grecorromano. El caso más famoso es el de los gemelos Rómulo y Remo cuya madre fue impregnada por el dios Marte. Característica de las diosas cananeas era también que mantenían la virginidad post parto, aunque eran muy promiscuas sexualmente, algo que nuestra mentalidad occidental no entiende. Frente a estas semejanzas, María es única en cuanto que su personalidad está totalmente disociada de cualquier acto que implique relación sexual.

Los devotos de Cibeles bajaban a un pozo cubierto de sangre del que subían renacidos para la eternidad. En la doctrina cristiana la criatura corrupta por el pecado es restaurada a la vida de la gracia gracias a la encarnación cuyo primer acto fue la respuesta de María.

No nos puede extrañar que, en los pueblos de Anatolia, la secta de los filomarianitas empezara a hablar de María como antes lo habían hecho de Cibele.

Pero es sobretodo el poder de las diosas lo que hereda María, un poder para proteger y salvar, para liberar y curar; un poder que los fieles contemplan como ilimitado, pues no es restringido ni por las leyes de la Iglesia, ni por el poder de Satanás; ni siquiera doblegado ante el Padre celestial y su propio Hijo. *María Regina* se convierte en la auténtica soberana de cielos y tierra. "La Iglesia... ofrece con regocijo sus mejores obsequios a la Reina de todo el género humano, a la que Dios, rey y señor del universo, con triunfal magnificencia, constituye Reina de los cielos".⁸⁶

Su poderío era especialmente notorio sobre las aguas. Si Venus protegía a los marineros, pues se pensaba que había nacido en el mar, María para San Jerónimo tenía como etimología de su nombre el ser una gota de agua de ese mismo elemento, *stilla maris*. Curiosamente la gota de agua en las etimologías de San Isidoro de Sevilla pierde la *i* para convertirse en *e*; de *stilla* pasa a *stella*, es decir a estrella del mar, guía como Venus para navegantes y marineros.

Como resumen hay que decir que todos los títulos que antes se daban a las diosas los hereda María especialmente a partir del edicto de Teodosio prohibiendo todos los cultos a dioses y diosas paganas. Se convirtió "en el único puente entre Dios y el hombre"⁸⁷ para una masa de campesinos que había tenido que emigrar a las ciudades por miedo a la invasión de los bárbaros. Santa, misericordiosa, sabia, madre universal, dadora de fertilidad y bendiciones, protectora de navegantes, vírgenes, embarazadas... Si el enfrentamiento con Eva la había alejado de la mujer corriente ahora su identificación con las diosas del mediterráneo la alejaba aún más.

⁸⁶ SAN ANDRÉS DE Creta, *Sermón II sobre la Dormición*: p. 97, 1079.

⁸⁷ PROCLUSO en 428 en la discusión contra Nestorio pronunció estas palabras.

Punto y seguido

No quiero hacer un resumen, ni sacar conclusiones, pues hay tiempo para ello al final del libro. Por eso, pido a los lectores que sigan la lectura, eso sí, pensando que tipo de desarrollo mariano ha quedado para ellos obsoleto. Tengo la seguridad de que no reaccionarán igual el varón que la mujer, el célibe que el casado, la burguesa que la campesina, la persona de raza blanca o la negra, la europea que la americana.

El culto de María en la liturgia de la Iglesia y en la religiosidad popular

Esperanza Bautista Parejo

Esperanza Bautista Parejo es licenciada en Derecho, licenciada en Teología y Master en Bioética. Es fundadora de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE), miembro del Foro de Estudios sobre la Mujer (FEM), de la European Society of Women in Theological Research, del Foro Ecuménico de Mujeres Cristianas Europeas y de la Asociación Europea de Teología Católica (ET), sección española. Es abogada en ejercicio y profesora de teología en UPC. y el curso 1997-1998 dirigió el seminario sobre "Ética y Teología Feminista" en el Instituto Fe y Secularidad.

Ha publicado: "Modelos de mujer en la carta apostólica "Mulieris Dignitatem", *La Mujer en la Iglesia, Popular* (1991); *La mujer en la Iglesia Primitiva*, Verbo Divino (1993); "DIOS", *10 Mujeres escriben Teología*, Dir. Mercedes Navarro, Verbo Divino (1993); "El cuerpo y la jerarquización de la Comunidad", "Recordamos juntas el Futuro", Dir. María José Arana. Publicaciones Claretianas (1995); "Mujer y democracia en España: Evolución jurídica y realidad social", Documentación Social, Revista de estudios sociales y de sociología aplicada, nº 105 (1996); "Cuerpo y comunidad", *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino (1996); "Femmes en Espagne: Réalité Sociale et Réalité Theologique", *Yearbook of the European Society of Women in Theological Research*, 5 (1997); "Género y Eclesiología", *Cambio de paradigma, género y ecclesiología*, ed. Verbo Divino (1998).

EL CULTO DE MARÍA EN LA LITURGIA DE LA IGLESIA Y EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Esperanza Bautista Parejo

Introducción

CON LA PERCEPCIÓN QUE TENEMOS DE MARÍA sucede con frecuencia lo mismo que con la que tenemos de culturas ajenas a la nuestra: no suele fundarse en una realidad objetiva sino en la imagen mental que tenemos de ellas. Cuanto más nítida y definida sea la imagen que nos hemos formado más convencidos estaremos de conocerla y comprenderla, de tal manera que cualquier intento de profundizar en esa imagen no hará sino confirmar el presunto saber que ya poseíamos. Con la Virgen María ocurre también que, en vez de nadar contra corriente para descubrir algo nuevo, solemos dejarnos arrastrar por la rutina de lo que ha sido definitivamente acuñado y sabido: unas imágenes que, a fuerza de repetirlas, se han llegado a transformar en clichés previos a nuestra visión de los hechos y las cosas, las han suplantado y han terminado por ofuscarnos con la fuerza cegadora del mito.

Por otra parte, hablar del culto a María presenta una primera dificultad ya que, en sentido estricto y como dice san Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles* (L III, c. 119), el culto es el acto o aquellos actos en los que se vive y expresa el reconocimiento de dependencia absoluta de Dios. Esto significa que el culto (*latría*) sólo se debe a Dios, y no parece que se pueda utilizar fácilmente para expresar la relación humana con cualquier otra realidad que no sea Dios. Sin embargo, la praxis cristiana fue por delante de estas precisiones terminológicas y, muy pronto, la Iglesia comenzó a celebrar actos en honor de la Virgen María y de los santos. El segundo Concilio de Nicea estableció la distinción entre el culto reservado a Dios y la legitimidad del culto honorífico a las imágenes de la Virgen y los santos; este Concilio distingue también entre la veneración a los santos y sus imágenes y reliquias (*dulía*) y la que se reserva para la veneración de María (*hiperdulía*)¹. También es importante recordar la diferencia que existe entre la Mariolatría y la Mariología. Con razón recuerda Hans Küng que en el concilio Vaticano II se denunciase los excesos teóricos y prácticos de cierto marianismo y que el papa Juan XXIII rechazase la definición de nuevos dogmas². En la Mariolatría se han llegado a dar muchos excesos, incluso aberraciones, mientras que la Mariología, que es una parte importante del cristianismo, puede ayudar a una mejor comprensión del rostro femenino de Dios y del papel de la mujer en la historia de la salvación.

La segunda dificultad estriba en recuperar la "dogmática" del dato mariano, purificándolo de aquellos aspectos míticos y sincretistas que pudieran aparecer o expresarse en el culto y la religiosidad mariana. Esta dificultad tiene mucho que ver, además, con el retorno al culto a la diosa que sostienen determinados sectores del pensamiento teológico feminista. De ahí la importancia de ésta decan-

¹ ORTIZ DE URBINA, "El culto mariano y su problema lingüístico", *Estudios Marianos*, 43 (1978) 21.

² H. KÜNG, "María en las Iglesias", *Concilium*, 188 (1983) 169.

tación pues ello permitiría resaltar los aspectos más objetivos y liberadores que para el ser humano existen en María y en su culto. Por eso es interesante descubrir, siquiera sea brevemente y como un paso previo al estudio del culto y la devoción marianas, no solo lo que hay de mítico sino también lo que hay de antifeminismo en aquellas imágenes que han suplantado la verdad objetiva de María.

El mito

- La cuestión del género y las tradiciones patriarcales cristianas sobre la Virgen María y María Magdalena

Como cristianas sabemos que la realidad objetiva de María nos la da el Evangelio, al igual que nos da otras realidades también objetivas aunque siempre iluminadas por la fe, pero el mito, aún siendo una visión idealizada del eterno femenino, termina siempre por deformar y hasta degradar a la mujer.

El pensamiento feminista cristiano tiene hoy un gran interés en desvelar esa realidad objetiva de María y alejarse de las imágenes que sobre ella nos han transmitido las tradiciones cristianas que, como nuevas "penélopes", han tejido y entretejido a lo largo de los siglos sublimaciones y glorificaciones que han terminado por mitificarla y convertirla en alguien alejado de la verdad evangélica y de nuestra realidad cotidiana. Por otra parte, el desarrollo histórico de las imágenes, del culto y de las devociones de María, presentan unos rasgos, dualistas a veces y patriarcales casi siempre, que muestran la influencia de unos factores culturales que han hecho del culto mariano un instrumento de explotación antifeminista. El pensamiento feminista ha investigado la influencia cultural que existe en la manera de concebir a la mujer, denunciando el proceso que eleva a categorías de género las diferencias biológicas reales que existen entre el hombre y la mujer. Este proceso está también

presente en la teología cristiana y en el desarrollo histórico del culto mariano. Un ejemplo de ello se encuentra en ese sector del pensamiento teológico cristiano que considera que la masculinidad de Jesucristo representa solamente a la humanidad masculina, al igual que la feminidad de la Virgen María no representa nada más que a la humanidad femenina. Ciertamente se admite que los dos conciernen a hombres y mujeres en cuanto humanidad, pero lo hacen a título diferente. También es cierto que a todos los cristianos, hombres y mujeres, se les pide que imiten las virtudes de Jesús y de María, pero el hecho de calificar enseguida algunas de esas virtudes sólo como femeninas influye o condiciona, cuando no tergiversa, el seguimiento.

En María se dan históricamente dos propiedades, la maternidad y la virginidad. Parece evidente que esto la destinaba a simbolizar el ideal tradicional y convencional masculino de la mujer. A lo largo de la tradición, el desarrollo del culto mariano fue exaltando una serie de virtudes consideradas como propiamente femeninas: la silenciosa entrega y la generosidad junto con el pudor, la modestia y la pureza sexual; la humildad, la obediencia y el sometimiento unidos a la aceptación resignada de su situación como voluntad de Dios. Pero con ello, María pasó de ser modelo a ser una representación de esas virtudes femeninas y, como dice Fr. Heiler, "al final del largo y complicado desarrollo del culto mariano está la imagen puramente humana del "eterno femenino"³. Es decir, se convirtió en una representación de las funciones y de las categorías de género femeninas, ya que la exaltación de las virtudes "características" de la mujer en María no hace sino reproducir la visión dualista que Aristóteles tenía de la sociedad, su viejo paradigma para explicar - y justificar - las desigualdades sociales y, en concreto, la inferioridad de la mujer respecto del varón a causa de su "naturaleza" (biolo-

³ Referencia de JUAN MARTÍN VELASCO, "Para vivir la devoción mariana", *La ciencia tomista*, 112 (1985), 117.

gía), su "carnalidad" y su mínima y pasiva colaboración en la generación humana. La lista de pensadores cristianos anclados en este viejo paradigma es, además de numerosa, importante y entre ellos destacan por su autoridad san Agustín y santo Tomás de Aquino. Para ellos, al igual que para Aristóteles, la diferencia sexual se traduce en inferioridad de la mujer, y la consecuencia inmediata es que, a su vez, esa inferioridad determina *naturalmente* su sometimiento al varón, su enclaustramiento en la esfera privada del hogar y, más aún, su inferioridad moral. En este viejo paradigma, las virtudes propias de la mujer son las domésticas, virtudes menores que corresponden a la esfera privada y que son más acordes a su inferioridad y a su estatus de subordinación.

Las ideas sobre la persona de la Virgen María, surgidas en los ambientes monásticos y eclesiásticos medievales, reforzaron el modelo aristotélico, y María pasó a convertirse en una construcción masculina de la mujer perfecta, muy femenina pero asexuada, una "Dama" comparable a las damas nobles de la época, y en un instrumento de ascetismo y subjetividad femeninas. Pero las mujeres reales, de carne y hueso, seguían siendo vistas como lo femenino dotado de sexo, equiparadas con Eva y consideradas contrarias al ideal de la virginidad. Este planteamiento, unido a una predicación que olvida el misterio del Dios encarnado, pone el acento en una salvación absolutamente difícil de alcanzar para el común de los mortales, porque la bondad humana está fatalmente alejada de la bondad de Dios, y enlaza con una predicación sobre la perfección de María que dejaba un vacío en el papel que la Virgen podía desempeñar. La virtud inmaculada de María, madre y virgen, sin experiencia de pecado, acentuaba los sentimientos de culpabilidad y dificultaba que el pecador pudiera identificarse plenamente con ella, porque, al mismo tiempo, negaba la bondad del mundo creado y del cuerpo humano reforzando así el dualismo que suponen María y Eva, los dos símbolos femeninos. El vacío que dejaba fue "ocupado" por María Magdalena, la prosti-

tuta reformada, nueva Eva redimida, su verdadera descendiente y su igual más desarrollado. Pero ella también pasó a ser otra creación artificial masculina⁴, pues, reforzada por el culto que se le rindió y que alcanzó un gran auge sobre todo en la penitencial Edad Media, pasó a convertirse en la representación de las cualidades, en este caso negativas, de la mujer, en símbolo del pecado y de la sexualidad y en la alegoría didáctica, moral y religiosa de los engaños encarnados en la mujer, pero superado todo ello por el arrepentimiento y la expiación y, precisamente por esto, pasó también a convertirse en modelo de la libertad que se alcanza en el seguimiento de Cristo y en modelo de esperanza del pecador que encuentra en María Magdalena la posibilidad de salvación.

El paganismo

- Los nacimientos virginales y los relatos evangélicos de la infancia de Jesús

En todo caso, la feminidad de María es de la mayor importancia en cualquier lectura teológica que intente buscar la verdad objetiva del dato cristiano. Pero explicar el auge de una devoción femenina en una religión eminentemente masculina y patriarcal como la judeo-cristiana, ha llevado a diversos especialistas a señalar los elementos paganos que se detectan en el culto y la devoción marianas⁵ y a enmarcarlos en los antiguos cultos de las diosas vírgenes y madres. Es cierto que el pensamiento cristiano primitivo no se

⁴ Existe además cierta confusión sobre la verdadera identidad de María Magdalena. La información que nos dan los evangelios sobre ella es breve y no muy abundante. Su nombre fue asociado a la mujer "pecadora" de Lucas, a María de Betania e incluso a veces a la mujer adúltera y a la samaritana. En el siglo IV, Gregorio Magno declaró que María Magdalena, María de Betania y la "pecadora" de Lucas eran la misma persona.

⁵ Especialistas en Historia de las religiones como Gressmann, Dibelius o Loisy han llegado a considerar como una verdad adquirida el origen pagano del culto a María.

desarrolló en una especie de vacío o asepsia cultural y que tuvo conocimiento de las numerosas diosas paganas y sus cultos⁶. Y es también cierto que, en la época en que apareció el cristianismo en Oriente Medio y en el mundo helenista de toda la cuenca mediterránea, el culto de las diosas vírgenes y madres estaba muy extendido, y así, para algunos autores, la fe cristiana en María como Madre de Dios tiene su fundamento natural en la creencia en las diosas-madres, o sostienen que María tomó su figura y atributos de las diosas-madres de la cuenca mediterránea⁷. Como recuerda Stephen Benko⁸, ya en el siglo XVI, la Reforma Protestante reprochaba a la Iglesia Católica el haber tomado ideas y prácticas marianas del mundo greco-romano. La numerosísima literatura que ésta crítica de la Mariología ha producido desde entonces hasta hoy revela que la acusación de "paganismo" se sigue escuchando y que, por tanto, no debería sorprendernos demasiado.

Desde el punto de vista histórico, el problema que se plantea es doble: averiguar si en los relatos de la infancia de Jesús de Nazaret existen elementos de mitos paganos y averiguar, en segundo lugar, si en el desarrollo del culto mariano existen influencias paganas. A primera vista, es cierto que existen analogías en las circunstancias exteriores que concurren en los nacimientos maravillosos y en los cultos femeninos. Los críticos modernos sostienen que los relatos evangélicos de la infancia, sobre todo los relatos de Lucas y Mateo,

⁶ J. DANIÉLOU hace referencia a un artículo del P. Noyon en el *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, III, que dice: "Cuando los paganos se incorporaron en masa a la Iglesia aportaron su mentalidad pagana. Pero esta mentalidad pagana seguía apegada a las divinidades femeninas, impregnada profundamente de cultos turbadores. María se convirtió en el sucedáneo de las diosas madres y, sin atreverse a confesarlo, en una diosa". Ver J. Daniélou, "Le culte mariale et le paganisme", en *María*, vol I, (1949). H. du Manoir, 168.

⁷ FR. HEILER; S. REINACH o VAN DER LEEUW entre otros. Heiler dice en su artículo "Marieverehrung in der Kath", *Kirche IV* (1960) 7, 64 que: "Si ya en Oriente la figura de María había tomado elementos del culto de las diosas madres del próximo Oriente, en Occidente tomó rasgos de las diosas celtas y germánicas". Citados por J. Martín Velasco en o.c. 114.

⁸ S. Benko, "The Virgin Goddess", *Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (1993)

guardan un parecido esencial con los mitos paganos y recuerdan que la mitología griega tiene numerosos ejemplos de la visita de Zeus a una mujer y las concepciones de otros dioses. En general, el ser nacido de mujer por la fuerza de un espíritu santo era algo muy extendido en el mundo helenístico para glosar el nacimiento virginal de héroes o de sabios⁹. Marina Warner¹⁰ recuerda cómo en la Roma precristiana el nacimiento virginal se usaba como símbolo de la divinidad de un hombre y que, de hecho, algunos escritores cristianos primitivos utilizaron con fines apologéticos paralelismos paganos para explicar el nacimiento virginal de Jesús. Justino (*Apol.*, 21), por ejemplo, en su deseo de explicar a los paganos que el cristianismo no enseñaba nada que fuese más extraordinario que lo que ellos mismos decían, ponía como ejemplo el nacimiento de Perseo, nacido de Danae y de Zeus, que la visitó con una lluvia de oro; Orígenes (*Contr. Cels.*, I, 37) cita la leyenda de Apolo, que se le apareció a Aristón, padre de Platón, para decirle que no consumara su matrimonio hasta que naciese lo que su madre Perictione había ya concebido; Plutarco cuenta algo parecido sobre Alejandro Magno y, Virgilio, en la IV Egloga, habla de una edad de oro que será inaugurada por el nacimiento de un niño que desciende del cielo¹¹. Todo ello ha llevado a algunos especialistas a descubrir semejanzas entre el nacimiento de Alejandro Magno y el de Jesús, mientras que otros estudiosos de este tema señalan la influencia de las metamorfosis paganas de los pájaros, antiguo símbolo del espíritu, en las ideas sobre el nacimiento de Jesucristo por obra del Espíritu Santo, o cuando éste desciende en forma de paloma sobre Jesús en su bautismo.

⁹ Entre otros, CH. GUIGNEBERT, *Jesus*; P. Saintyves, *Les Vierges Mères et les naissances miraculeuses*, etc.

¹⁰ MARINA WARNER, *Tú sola entre las mujeres*, ed. Taurus Humanidades (1976), 61-67.

¹¹ Estos datos sobre nacimientos maravillosos de personajes históricos se encuentran también en J. DANIELLOU, en "*Le culte mariale et le paganisme*", "*María*" vol. I (1949), 162-167. H. du Manoir. Daniélou estudia también la hipótesis de E. Norden a partir del poeta Virgilio y el comienzo de una edad de oro.

Las tesis de Leisegang (*Pneuma hagion* 1922) y M. Dibelius (*Die formgeschichte des Evangeliums*, 1933) presentan unos elementos que no dejan de ser problemáticos. Martin Dibelius sostiene que los relatos evangélicos pertenecen al género literario de las "leyendas" y que, en todas ellas, existen unos rasgos comunes que se pueden encontrar en la leyenda de Buda, o en la de Pitágoras o en la de Jesús. La tesis de Leisegang es aún más problemática. Leisegang sostiene que existen grandes semejanzas entre el evangelio de Lucas y la mística judeo-helenista de Filón de Alejandría, en la que se dan elementos del profetismo judío junto con elementos de la mística dionisiaca. La experiencia espiritual de Filón es muy semejante a lo que expresa el misterio central del culto a Dioniso: en el éxtasis, el Espíritu divino se apodera del hombre y le fecunda con su espíritu, haciéndole concebir el Verbo profético. Para Filón, esto no es más que el reflejo en el hombre del misterio superior de la generación del Logos por el Padre en su unión con la Sabiduría, sobre cuya virginidad insiste Filón.

• Primeras respuestas: estructuras diferentes

La cuestión de fondo que late en estos planteamientos es negar la historicidad de los relatos evangélicos de la infancia de Jesús de Nazaret. Jean Daniélou¹² afirma que las comparaciones entre los relatos paganos y el nacimiento de Jesús no sólo tienen una estructura diferente, sino que terminan además en contradicciones evidentes. En primer lugar, porque no se trata de nacimientos virginales —no se dice, por ejemplo, que Danae fuera virgen—, sino de representaciones antropomórficas de la divinidad y de una mera sublimación de la sexualidad. A María, en cambio, no se le aparece ningún dios ni existe una relación sexual, sino que la concepción virginal de María se sitúa en el marco de las obras santas realizadas por el Espíritu Santo. El tema que plantea Virgilio ha sido estudia-

¹² J. DANIELLOU, op. c. 162-167

do por Eduard Norden, que sostiene que se trata de un antiguo teólogo egipcio que explica el origen divino de los reyes, pero que, como el mismo Norden admite, no es fácil de aplicar al nacimiento de Jesús. Por otro lado, el conflicto entre el politeísmo pagano y el cristianismo fue demasiado fuerte como para que se produjese la influencia pagana; las hipótesis que plantean la posibilidad de que los mitos paganos hubieran sido asimilados previamente por el judaísmo y recibidos de él por el cristianismo no son más que hipótesis difíciles de verificar.

La crítica de Daniélou a las tesis de Dibelius y Leisegang es también importante, aunque no termina de dar por cerrado el tema. Desde la crítica de las formas, sería en principio correcta la cuestión del género literario a que pertenecen los relatos evangélicos, pero ni su manera de plantearlo ni su definición de lo que es una leyenda¹³ como el relato de las acciones de un hombre, que a causa de su santidad recibe un destino excepcional de Dios, permiten la posibilidad de que los relatos de la infancia hayan sido contados bajo la forma de relatos populares, sino que más bien llevan a cuestionar la historicidad misma de los relatos evangélicos a favor de un contenido mítico. La tesis de Leisegang descansa en la interpretación que se haga de la obra de Filón. Si ésta se sitúa en el misticismo helenista, se podría hablar de una influencia pagana en el evangelio de Lucas a través de Filón. Pero esto lleva al tema del espíritu, entendido como el *pneuma* griego o como el *pneuma* bíblico¹⁴. Si el *pneuma* a que se refiere Leisegang es el helenista, se refiere en realidad a un principio de la inspiración dionisiaca, mientras que el *pneuma* bíblico es el poder divino mediante el cual Dios opera sus obras incorruptibles. Aunque no se puede negar el helenismo de Filón, tampoco se puede negar su judaísmo, por ello, la conclusión

¹³ El Diccionario de la Lengua Española define el término leyenda como "historia o relación de la vida de uno o más santos" o como "la relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos".

¹⁴ Curiosamente, Daniélou no parece distinguir entre el masculino *pneuma* griego y el femenino hebreo *ruah*. ¿Es quizás porque el poder de Dios sólo puede ser masculino?

a que se puede llegar es que, en definitiva, no se trata de los orígenes paganos de los relatos de infancia, sino de sus relaciones con el pensamiento judío, en cuyo caso, Filón estaría refiriéndose al *pneuma* bíblico y éste es, precisamente, el *pneuma* que actúa en el relato lucano. Por otro lado, y siguiendo la línea de pensamiento de J. Daniélou, no es probable la influencia de Filón en Lucas, porque, además, Filón está hablando de la inspiración profética y no de la generación de un niño.

El culto a la feminidad

- Las diosas paganas y la Gran Madre

Culto femenino, culto a la feminidad y culto mariano son cosas que parecen estar en relación. Pienso que casi todas las mujeres que hemos estudiado en "colegio de monjas" hace algún tiempo tenemos recuerdos muy parecidos. Cuando llega el mes de mayo los recuerdos de mi infancia retornan envueltos en luces y flores. Mayo era el mes de María, mi Madre, nuestra Madre, y el mes en que le dedicábamos nuestras "flores". Recuerdo mi excitación al ir los sábados con mi madre a comprar el ramo para llevar a la Virgen –flores siempre blancas y a poder ser azucenas– y las cortas poesías –las "flores a María"– que recitábamos en la capilla del colegio. Y la "gloria" de ser aceptada como hija de María. Al revisar las cosas de mi madre me encontré con la cinta azul y la medalla cuidadosamente conservadas por ella. El paso siguiente era la cinta azul y blanca, distintivo de las hijas de María casadas. Pero eso era algo lejano e improbable pues, en el fondo de nuestro corazón, esperábamos ser *elegidas* para no abandonar nunca a la Madre y mantener de por vida nuestra "purezavirginidad", algo que no acabábamos de entender aún muy bien, pero que asociábamos íntimamente. Algo que valía la pena, aunque no fuese más que para librarnos de la enorme responsabilidad de cargar con los pecados de lujuria (cosa que tampoco sabíamos muy bien qué era) que pudieran come-

ter los “otros” por nuestra culpa y que, todos los años, echaban encima de nuestros hombros las pláticas de despedida del curso.

La virginidad y la maternidad de María ponen de relieve la importancia de su feminidad, pero esto también introduce el tema de la diferencia sexual y el problema de las relaciones entre el hombre y la mujer, lo que implica a su vez varias cuestiones importantes, entre ellas y no precisamente la de menor importancia, el tema de la “masculinidad” divina. Como tiene denunciada la teología feminista cristiana, la imagen exclusivamente masculina de Dios no deja de ser una limitación de Dios mismo, pero éste no era un problema para el paganismo, ya que las numerosas diosas expresaban los aspectos femeninos de la imagen divina¹⁵. Por otro lado, los

¹⁵ El tema de las imágenes masculinas de Dios está siendo muy trabajado por la teología feminista y, gracias a ello, se han logrado notables avances respecto del rostro femenino de Dios. Sin embargo, y a pesar de que no es éste el lugar para desarrollar este tema, sí me parece importante sugerir que todo este problema puede perder relevancia si cambiamos de perspectiva y nos centramos en el tema de la *Alianza* y en la Encarnación como modelos para la relación entre los hombres y las mujeres.

En primer lugar, la promesa de Dios en la Alianza nos habla de una comunidad con otra persona, con el otro sexo y con el Totalmente Otro que es Dios. En segundo lugar, si la base de la libertad del ser humano, hombre y mujer, se encuentra en el descubrimiento de la diferencia entre el bien y el mal (Gen 3) y, consiguientemente, la necesidad y la posibilidad de actuar responsablemente, ello significa que sólo ese ser humano puede celebrar la Alianza con Dios y convertirse en miembro de ella. Por otro lado, en la Alianza existen unos factores éticos que de ninguna de las maneras excluyen a la mujer pues el conocimiento del bien y el mal no hace a ninguno de ellos buenos por naturaleza, sino capaces, y obligados, a discernir y ser responsables de su actuación. Es verdad que la responsabilidad no elimina el mal del mundo ni del ser humano. Por eso, cuando Dios se hace hombre en la historia tiene que hacerse hombre y mujer, porque la encarnación no es sino un acto de amor por el cual Dios nos da a Jesús de Nazaret, su Hijo y modelo de perfección humana, y promete al ser humano la perfección de todo aquello que es imperfecto. A la luz de esta promesa, la comunidad humana, el hombre y la mujer que pertenecen a la Alianza, se liberan del horizonte dualista y mítico del bien luchando contra el mal, del hombre y la mujer como pares opuestos luchando también el uno contra el otro. Desde el misterio de la Encarnación y desde la Alianza, la discusión sobre las imágenes masculinas y/o femeninas de Dios parece menos fundamental y, desde luego, tiene muy poco que ver con los mitos paganos que, en el fondo, mantienen las diferencias entre el hombre y la mujer mientras que, desde la libertad cristiana, ya no necesitan ninguno de ellos conjurar a los dioses ni a nada parecido para decidir responsablemente.

conceptos de “virgen” y “madre” tampoco son una novedad cristiana, pues ya existían en las mitologías y en los misterios paganos, y la historia muestra la importancia que tenían la adoración y el culto que se rendía a las diosas en las religiones antiguas. Son muchos los autores que, de una u otra manera, explican –o afirman– el origen del culto mariano en el culto a la antigua Madre de los dioses, que revive en la “diosa” María, o que la fe cristiana en María como Madre de Dios tiene su fundamento natural en la creencia en las diosas madres¹⁶.

De ahí que, para poder comprender mejor la herencia que aportaron los paganos conversos al cristianismo, parece necesario traer a la memoria y a título de ejemplo algunas de esas diosas, sus títulos y sus cultos pues, las expresiones piadosas dirigidas a ellas pueden mostrar hasta qué punto las costumbres locales paganas emergieron en las nuevas prácticas cristianas y, al mismo tiempo, ayudarán a iluminar los principios básicos de la Mariología.

- Reina de los cielos - Dea Caelestis y Tanit

Stephen Benko recuerda cómo uno de los títulos que se daban a las diosas era el de “Reina de los Cielos”¹⁷. Sin entrar en la etimología de la palabra “cielo” y el significado que tuviera para griegos o romanos, los datos que aportan los restos arqueológicos y las citas literarias sobre los santuarios dedicados a las diosas que llevaban este título nos hablan de la importancia del culto que se les rendía. El poeta Virgilio habla, por ejemplo, de la magnificencia del templo dedicado a la diosa Juno en Cartago y de la importancia y el poder que tuvo este santuario en el Imperio Romano. Tertuliano, Cipriano y san Ambrosio nos dan información sobre

¹⁶ Entre otros, E. MEYER, F. HEILER, G. VAN DER LEEW, etc. Ver también nota 7.

¹⁷ En el recorrido por los distintos cultos a las diosas he seguido sobre todo a STEPHEN BENKO, “*The Virgin Goddess*”, *Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (1993). También a MARINA WARNER, op.c. 332-346 y a J. DANIELOU op. c. 168-170.

ésta *Dea Caelestis* y sus cultos. Incluso san Agustín asistió a un servicio en su templo que consistió en un banquete religioso, pero, como dice el mismo Agustín, la multitud que asistía no buscaba a Dios. Se celebraban actos penitenciales en los que los fieles de la diosa se vestían de saco y se cubrían de cenizas¹⁸ y, en tiempo de sequía, se dedicaba un día de oración para pedir la lluvia. Pero antes de esto, en Cartago ya se rendía culto a otra diosa llamada *Tanit*.

Las referencias a *Tanit* son, primero como “la manifestación o el reflejo de Baal”. Luego pasa a ser una diosa lunar que asocia el principio femenino con las fases de la luna, las mareas y el ciclo menstrual, pero también de la noche y del rocío que empapa la tierra y ayuda a mantener la vida vegetal en aquellas zonas escasas de lluvia. Se puede suponer que *Tanit* era adorada como diosa de la fertilidad y que sus seguidores veneraban en ella el poder reproductivo de la mujer, asociaban el principio femenino con estas realidades de la vida, las elevaban a nivel cósmico y se divinizaban. Por eso, no es fácil distinguir a *Tanit* de *Astarté* o de *Juno*, porque, además, el título de “celestial” se añadía a estas diosas para indicar el papel cósmico y universal que jugaban. Cuando Cartago fue destruida, los romanos conectaron el culto a *Tanit* con el de *Juno*, una diosa asociada también con la luna y, de esta fusión, *Juno* pasó a ser *Juno Celeste*, para luego ser llamada solamente “celeste”. La asociación y el sincretismo con otras diosas de la fertilidad lo resume S. Benko en una oración de Lucio (*Metamorfosis*) en la que se dirige a la “Reina de los Cielos” y en la que se dirige a ella “sea cual sea el nombre que se la dé... o las ceremonias con las que se la invoque”, porque “todas ellas se refieren a la misma diosa” y, en ella, se identificaban todas las divinidades que representaban las funciones femeninas.

¹⁸ En ciertos momentos de la Edad Media se celebraban ritos penitenciales que recuerdan estos actos penitenciales de los fieles de las diosas.

- Isis

En la antigua mitología egipcia, Isis es también una divinidad celestial que con los griegos pasó a llamarse *Demeter*. Isis, esposa de *Osiris* y madre de *Horus*, estaba también conectada con el origen de la vida y era la diosa más popular de Egipto. Isis resucita a su esposo, asesinado por *Set*, salva a su hijo, e incluso protege al asesino. En Roma también fue una diosa muy popular y su culto, muy extendido en la cuenca mediterránea, se celebraba en los santuarios. Había dos grandes fiestas que se celebraban bajo la forma de grandes representaciones sobre la historia de *Osiris* y su muerte y sobre cómo Isis busca su cuerpo, lo encuentra y lo resucita. Estos misterios de muerte y resurrección evocaban en quienes participaban en ellos el sentido de la vida eterna. Se adoraba la imagen de Isis, se rezaba ante ella y se le ofrecían sacrificios. Las mujeres veían en la diosa la protectora divina de todas las experiencias por las que ellas pasaban en su ciclo vital, participaban en la celebración de los misterios e incluso dirigían el culto, pues podían ser sacerdotisas. Se ha comparado la iconografía cristiana de la Virgen María con el Niño, con la de Isis pues a veces se la representaba amantando a su hijo.

- La gran madre - Rea, Cibeles, Dea Syria

El culto a la Diosa Madre o la Diosa Tierra ocupa un lugar central y aparece en los textos más antiguos como la divinidad primordial. En el mundo egeo, la divinidad principal es la Gran Madre, la diosa *Rea* de los griegos, salvadora de *Zeus*, el único hijo que sobrevive a su devorador padre *Cronos*, y *Cíbele* o *Cibeles*, la gran madre de los dioses de Anatolia. Los santuarios de estas diosas se erigían en los montes y en sus estatuas se diviniza la maternidad; ellas son la *Madonna* que lleva al niño en su regazo o vela por él, en ellas se veneraba el misterioso poder de la maternidad y en ellas se divinizaba el poder de la vida y la fecundidad de la tierra, pero en unas

y otras diosas a quien se adora es a la mujer como símbolo de la vida. A su lado, se rendía culto también a Britomartis, la diosa virgen, la *dulce virgen*, que prefirió morir antes de ceder a las demandas de Minos.

Los primeros datos sobre este culto se encuentran en Asia Menor y se remontan hacia el 6.000 a C. *Kubaba*, la diosa hitita, parece ser su antepasada más directa y conecta con el culto a la *Dea Syria*, la Astarté-Istar cananea, violentamente combatida por los profetas del Antiguo Testamento y cuyo culto reencontramos en Frigia bajo el nombre de Cibele. Los romanos trajeron de Troya su estatua y Escipión acudió al puerto de Ostia a recibirla rodeado de mujeres casadas; ellas fueron las encargadas de llevarla hasta Roma, hasta el Palatino, en donde se construyó un templo en su honor. Cibele era una diosa casta y su religión salvadora, tenía poder sobre la naturaleza y la vida salvaje y controlaba las fuerzas creadoras de la tierra, pero todos los mitos surgidos alrededor de su culto expresaban el gran misterio de la maternidad, por eso, sus adoradores encontraban en ella la respuesta a las grandes preguntas sobre la vida y la muerte centradas en el tema de la tierra porque, para ellos, como para todos los antiguos, todo lo que vive viene de la tierra y a ella regresa. Las respuestas de Cibele, la Gran Madre, eran más emocionales que racionales, la música y sobre todo la danza, llevaba a sus adoradores a perder su identidad y entrar en la presencia divina¹⁹; en éste estado de éxtasis, hombres y mujeres adquirirían el poder de la profecía.

Su culto tenía las mismas características de los cultos de fertilidad que se rendían a Afrodita, Isis o Caelestis y consistía en grandes solemnidades a las que asistían las mujeres romanas. Uno de los ritos consistía en un "bautismo de sangre", mediante el cual el

¹⁹ Curiosamente, la forma en que S. BENKO describe estas danzas, girando sobre sí mismos hasta entrar en éxtasis y contactar con la divinidad, trae a la memoria la mística sufi.

devoto renacía para la eternidad. En una de las ceremonias se comía y bebía en un ritual que tenía efectos sacramentales. El mantenimiento de su culto requería muchos servidores y entre los seguidores masculinos se daba también la castración (los Galli o *Dendrophoroi*), pero con un sentido religioso de cambio de condición sexual, de no ser ya "ni macho ni hembra" sino una persona andrógina que había retornado al estado primordial de la indiferenciación sexual. Estos varones castrados se vestían de mujer y se comportaban como mujeres para parecerse lo más posible a la diosa. Su nueva condición sexual se aproximaba a la virginidad y ésta es la razón por la que, en las antiguas religiones, la virginidad era frecuentemente un requisito previo para poder visitar los santuarios, o servir a las divinidades y ejercer una función mediadora entre Dios y la humanidad.

En este punto, viene a cuento y es sugerente la relación que apunta Marina Warner entre la idea de la virginidad de algunas diosas, sin que ello presuponga la virtud de la castidad, y la idea de independencia y autonomía²⁰. Esas diosas podían usar el título de virgen, aunque tuvieran amantes, precisamente porque su preeminencia e independencia les permitía desdeñar a los hombres. En sentido estricto, no se puede establecer un paralelismo entre esta idea pagana de una virginidad no casta con la idea cristiana de la virginidad, ni tampoco entre la idea feminista defensora de la independencia y de la autonomía de la mujer con el desprecio de los varones, pero no se debe olvidar que la virginidad ha sido durante mucho tiempo, casi hasta nuestros días, un medio de liberación, por no decir el único, que tenía la mujer cristiana a su alcance²¹. O

²⁰ MARINA WARNER, op.c. 79-80.

²¹ Es destacable el alto nivel de santidad, cultura y poder que algunas mujeres adquirieron durante la Edad Media al ingresar en los monasterios, algo que les estaba vedado a aquellas que permanecían atadas a la familia y al matrimonio. Ver ELEANOR MCLAUGHLIN, "Women, Power and the Pursuit of Holiness in Medieval Christianity", en Ann Loades, *Feminist Theology, A Reader*, SPCK (1990), 90-123. Ver también E. BAUTISTA, "La mujer en la Iglesia Primitiva", Verbo Divino (1993). 170-171.

en opinión de algunos autores, la virginidad, en cuanto renuncia a la sexualidad, fue un caro tributo que la mujer tuvo que pagar para conseguir cierto grado de independencia y autonomía.

El culto a Dioniso estaba en estrecha relación con el culto a Cibeles. Sus ritos terminaban en orgías y promiscuidad y sus conductas irracionales eran criticadas por los mismos griegos. El consumo de vino por los hombres y mujeres que participaban en los misterios dionisiacos era un acto sacramental; el exceso les llevaba a un estado de alucinación que también tenía un sentido religioso, pues se sentían poseídos por el dios y, en pleno éxtasis, profetizaban. Los excesos sexuales eran más frecuentes en el culto dionisiaco que en los otros cultos de fertilidad, apuntaban hacia el gran misterio de la unión de la tierra con el cielo, que era la causa de la fertilidad de la tierra, pero también la experiencia religiosa más honda a la que hombres y mujeres podían acceder pues expresaba la unión con Dios.

En Grecia, una de las formas más importantes del culto de las diosas madres fue el culto a *Demeter*, en Eleusis. El nombre significa Diosa Tierra, pero se refiere más a la tierra cultivada, pues la diosa Gea es quien personifica la tierra en sentido cosmogónico; Demeter es también llamada "legisladora", porque dio leyes a los hombres para que se acostumbraran a practicar la justicia. Su culto era uno de los más extendidos y sus fiestas se correspondían siempre con los trabajos agrícolas. Los misterios de Eleusis representan una de las formas más elevadas de la religiosidad griega durante la época cristiana; en ellos se celebraba el renacimiento de la vida y su perpetuidad a través de los ritmos de las estaciones, de los nacimientos y las muertes.

A modo de resumen, se puede decir que en el origen de todos estos cultos paganos se encuentra siempre la misma religión original de la Tierra Madre. El símbolo de la Diosa era el agua, fuente de la vida, y la bruma que la rodea, por eso, el agua era su manifestación, al igual que la luna, cuyos ritmos eran reproducidos en los ciclos femeninos. Las diosas paganas de la fertilidad personificaban las

fuerzas de la naturaleza que representan la reproducción y la vida. *Caelestis* era sobre todo la promesa de la lluvia y la energía del cielo que rige y controla las estrellas y la luna, el céfiro de la noche y los fenómenos celestiales. Ella y las otras diosas de la fertilidad remediaban la sequía y la aridez y cualquier otra circunstancia que pudiera impedir la generación de la vida. Ellas son la madre universal, la Gran Madre, madre de todos los dioses y del ser humano; representaban todo lo que la feminidad pueda significar, incluidos los aspectos de la sexualidad, porque el origen de la vida está en la unión sexual y porque la vida comienza cuando el "macho" y la "hembra" surgen de la energía andrógina como fuerzas diferenciadas. Por eso, la Diosa, la Gran Madre, es esa parte de la divinidad que preside y representa las funciones femeninas, al igual que un dios representa las funciones masculinas.

- ¿Existe alguna relación entre el culto a María y el culto a las diosas paganas?

La cuestión que se plantea ahora es si el culto a María, que en su origen es puramente cristiano, tuvo influencias o tiene alguna dependencia de los cultos paganos a las diosas que se acaban de ver. Las opiniones siguen siendo dispares. La tesis de Stephen Benko es que existen más dependencias entre ambos cultos de lo que se quiere admitir, pero otros especialistas piensan lo contrario. J. Daniélou²² admite que en los primeros tiempos cristianos se puede detectar la presencia de cultos populares agrarios de la diosa así como de las religiones místicas, más espiritualizadas y que adaptan los cultos a las necesidades de las élites, dándoles la esperanza de la inmortalidad mediante los misterios de muerte y resurrección. Sin embargo, la independencia entre el culto mariano y los cultos paganos de fertilidad es bastante clara, sobre todo porque los impedimentos teológicos que existen son tan fundamentales que no permiten la

²² J. DANIELLOU, op. c. 170-171.

posibilidad de establecer una relación de dependencia entre ellos. Sin embargo y a pesar de todo, la pregunta sobre la relación entre ambos cultos continúa planteándose y sigue siendo estudiada por historiadores de la religión y especialistas, que piensan que hay una línea directa entre el culto pagano de las diosas y el culto mariano, o consideran que el cristianismo ha conservado y preservado, a través de la Mariología, lo mejor del paganismo sobre el rostro femenino de Dios y el papel de la mujer en la historia de salvación. También la teología feminista se pregunta sobre la posibilidad de ésta relación e incluso en algunos ámbitos se plantea la necesidad de que resurja el culto a la Diosa.

Es cierto que en el Antiguo Testamento se mantienen los rasgos femeninos y maternos de Dios y que en él se sitúan los relatos de las heroínas bíblicas, que no hacen sino ensalzar el papel de la mujer en la historia de salvación, y también es cierto que el cristianismo nunca abandonó totalmente lo femenino en su noción de Dios, pero esto no implica, a mi juicio, que exista una relación directa y estrecha entre el paganismo y el judeo-cristianismo. En cambio, las imágenes bíblicas de las nupcias, por ejemplo, no difieren tanto del concepto pagano de la unión del cielo y la tierra y, en realidad, la base de algunos sistemas filosóficos, tanto paganos como cristianos, ha sido la idea de que todo viene de una unidad original y que todo concluirá con la reunificación del cielo y la tierra, será entonces cuando la distancia entre ambos, y la distancia entre Dios y los seres humanos, desaparecerá. En las corrientes gnósticas cristianas, cuando se traducen determinadas realidades cristianas en mitologías, se muestra con mayor claridad la existencia de trasposiciones paganas al cristianismo y, entre ellas, la historia de María no es precisamente ajena a esta tendencia²³.

²³ J. DANIELÉLOU cita varios ejemplos, entre ellos, el tema de la Anunciación que, en algunos de los escritos gnósticos como en la *Epistola Apostolorum*, el arcángel Gabriel no es sino la forma que adopta Dios para aparecerse a María, o los montanistas, que adoraban a María como a una diosa que "tuvo comercio con un Arconte de lo que nació el Hijo de Dios" (I.E. Rahmani; *Studia Syriaca*, IV, 79) Ver J. Daniélou, o.c. 172.

Stephen Benko parte, precisamente, de los escritos gnósticos para probar la presencia de la Diosa en el Nuevo Testamento²⁴ y, en ésta línea, dedica especial atención al libro del Apocalipsis y a corrientes gnósticas como el Montanismo o las Coliridianas. Benko recuerda que la mujer que aparece en el Apocalipsis es identificada en los primeros siglos con la Iglesia y que hasta el siglo VI no se la identifica con María y, buscando la relación entre los cultos paganos de la diosa y el culto mariano, sostiene que la manera de "pintar" la figura de la mujer en el libro del Apocalipsis está influida por conceptos paganos como el cielo, que es en donde se desarrolla la trama, el vestido de la mujer, los motivos astrales y la batalla con el dragón o la serpiente. Los dioses y las diosas eran representados en el mundo pagano con vestiduras cubiertas de símbolos celestiales y de estrellas, y expresaban, como haría cualquier simple vestido, la personalidad de quien lo llevaba y su manera de comunicarse con el mundo. Para expresar la unión con Dios de la mujer del Apocalipsis se utiliza una imagen familiar a la gente de aquella época: se la presenta vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza (Ap 12, 1)²⁵; es como una *hieros gamos* cósmica, reina de los cielos, que influye también sobre la tierra. En resumen, la figura de la mujer podría estar modelada en la mitología pagana y son numerosos los autores que la han estudiado desde esta perspectiva y dentro del contexto del mundo mediterráneo²⁶.

La conclusión de Benko es que la mujer vestida de sol era la primera expresión del culto y la devoción popular a María, que ve en ella a una nueva y más perfecta Cibele; el paso siguiente sería María, la Madre de Dios y, de esta manera, los paganos convertidos al cristia-

²⁴ S. BENKO estudia muy detenidamente estas influencias. Ver op.c. 83-195.

²⁵ Ver también Ap 1, 12-17.

²⁶ En esta línea se encuentran estudiosos como E. VISCHER, VON HARNACK, GUNKEL que sugieren que el libro del Apocalipsis debe ser entendido no sólo a la luz de sus antecedentes judíos, sino también de la mitología griega e incluso de la egipcia, como sostuvo Wilhelm Bousset.

nismo encontraron un sitio para su devoción a la diosa madre. Concluye también que, en términos generales, todas las doctrinas sobre los dogmas marianos encuentran su raíz en la devoción y en la piedad populares de la adoración y el culto a Cibele, lo que no significa que existiera una regresión al paganismo, sino que confirma que el cristianismo estaba firmemente anclado en el proceso histórico. Benko admite que en esto de las interpretaciones se puede disentir, ya que en un mismo dato existen siempre múltiples facetas, pero parece afirmar que la mujer de Ap 12 se basa en presuposiciones paganas mitológicas y que la mujer aparece como una figura celestial, cuyo ropaje cósmico demuestra su autoridad divina, y que está profundamente involucrada en el proceso del final de los tiempos. También sostiene en sus conclusiones que en Ap 12 se menciona, por primera vez en la literatura cristiana, una figura parecida a la diosa que se asemeja mucho a las diosas de la fertilidad paganas de cualquier tiempo. Este “resurgir” en el cristianismo de la “Reina de los Cielos”, la *Dea Syria* de los cartaginenses y, en definitiva, del rostro femenino de ese gran misterio a que llamamos Dios, se explica por el contexto en que surge el libro del Apocalipsis: el Mediterráneo oriental, todavía centro del culto a Cibele, la Gran Madre. Otra de las conclusiones de Benko es que la presentación de la mujer embarazada es el fundamento de las investigaciones mariológicas posteriores, de ahí que muy pronto, María, la Reina de los Cielos cristiana, pasara a llamarse Madre de Dios.

El *Protoevangelio de Santiago*²⁷, escrito en honor de la Madre de Dios, presenta a María como virgen antes de concebir a Jesús, en y después de su nacimiento. Stephen Benko se pregunta cómo pudo llegar a tener tanta importancia el himen de María cuando lo central del cristianismo es la muerte y resurrección de Jesús. La interpretación que S. Benko hace es que, para el autor del *Protoevangelio*, María la madre del Hijo de Dios, no podía ser menos que la Gran

²⁷ Ver *New Testament Apocrypha*, Filadelfia: Westminster Press, (1965).

Madre de los dioses, cuyo culto era muy popular; así que el autor elevó a María a la categoría de diosa, y nos cuenta que, hasta que fue llevada al templo, sus pies no pisaron la tierra, cómo su dormitorio se convirtió en santuario y las hijas de los hebreos la servían y que, tras su matrimonio con José, nos dice también que María tejió, en compañía de otras vírgenes puras, un velo para el templo, algo que las doncellas de Atenas hacían también para la estatua de Atenea, que también era virgen. La manera en que el Concilio Lateranense del año 469 define el dogma de la virginidad de María, la Madre de Dios, —antes del parto, en el parto y después del parto— recuerda lo que se dice en el *Protoevangelio*, y el Concilio de Trento confirma este dogma casi con las mismas palabras.

El *montanismo* se extendió por el Mediterráneo occidental y Norte de Africa y en él reaparecen con mayor claridad que en otras corrientes gnósticas cristianas muchos aspectos del culto pagano de Cibele, la Gran Madre. El montanismo, al igual que otras corrientes gnósticas, exalta el ascetismo sexual. Sus dos profetisas más importantes, puede que incluso más que el propio Montano, tenían visiones de una unión mística de ellas con Cristo, su esposo, que se les aparece bajo la forma de una mujer vestida con una ropa brillante. En opinión de Benko, y en la línea de una interpretación que trata de encontrar relaciones entre los cultos paganos y el culto mariano, esto podría ser un recuerdo del pasado pagano de Priscila y Quintila y la reproducción de la diosa Cibele, que era adorada en el lugar donde ellas tuvieron esa visión. La trasposición del culto a Cibele aparece más clara en la práctica del ascetismo sexual, en los ritos en que se buscaba la unión mística con Dios mediante danzas y cánticos y en la manera en que se resalta la función de la mujer en la salvación, permitiendo que las mujeres desempeñaran funciones y tuvieran roles importantes en la iglesia montanista. Pero lo más probable es que el montanismo sólo se inspirase en el culto a Cibele para poder apreciar mejor y con más hondura la dimensión femenina de lo divino. Esta espe-

cial sensibilidad pasó a otras corrientes cristianas facilitando así la transferencia de la devoción de las diosas a María.

Las *coliridianas* es una corriente interesante por ser única en la historia ya que ofrecían sacrificios a María. La primera referencia a las coliridianas²⁸ se encuentra en el *Panarion* de Epifanio, que podría ser, quizás, el primero que denuncia la existencia de una Mariolatría, pues, como recuerda, tan malo es despreciar el culto a María como rendirle culto más allá de lo debido. Epifanio, antifeminista de pro, echa la culpa de los excesos de este culto a las mujeres, que aparecen como ridículas y merecedoras de burla a los ojos del hombre prudente, y porque las mujeres son por naturaleza inestables y con bajo nivel de inteligencia. Dice cosas aún peores, pero no viene al caso recordarlas aquí. Pero sí parece cierto que en Arabia²⁹ existía una secta cristiana que adoraba a la Virgen María como una diosa y le ofrecía regularmente sacrificios. El culto de las coliridianas, llamadas también "filomarianitas", era esencialmente femenino, se celebraba un día determinado del año y consistía en presentar el pan en una mesa cubierta con un lienzo blanco, ofrecerlo como sacrificio en nombre de María y compartirlo después entre ellas.

Pero las ofrendas del pan no son algo exclusivo de las coliridianas. Se encuentran también en los misterios de Eleusis y en todos los

²⁸ S. BENKO refiere en su libro que G. Ashe en *The Virgin*, Londres, Routledge and Kegan Paul, (1976), sugiere que el origen de las Coliridianas podría encontrarse en un movimiento que se formó, después de la muerte y resurrección de Jesús, en torno al liderazgo de María; éste grupo dejó Jerusalén y se internó en el desierto tomando la forma de una comunidad religiosa. María fue en peregrinación a ésta comunidad y nunca más fue vista por sus seguidores. Lucas y Juan debieron visitar esta comunidad mariana y allí recibieron tradiciones que incorporaron a sus relatos evangélicos. Pero lo cierto es que no existe ningún dato histórico acerca de la coexistencia de ésta "religión mariana" y el cristianismo ortodoxo.

²⁹ El Corán, libro sagrado del Islam, habla muy devotamente de Jesús de Nazaret y de la Virgen María, su madre, inmaculada y preservada de todo pecado e impureza, si bien en la práctica real, no parece existir actualmente nada que recuerde a alguna forma de devoción mariana.

cultos de Demeter; por lo general estaban reservados a las mujeres y en ellos se ofrecían panecillos y pasteles en los cultos sacrificiales. En Roma, en las diversas festividades, se ofrecían estos sacrificios a la romana Ceres (Demeter) y a otras divinidades. Compartir el pan era lo que daba carácter sacramental a ciertos actos, como sucedía en el matrimonio romano, en donde, como recuerda Benko, simbolizaba la unión de los esposos entre sí y con la diosa. Benko sugiere que en la Eucaristía cristiana se podría dar también una línea de continuidad con las ofrendas paganas de pan, que eran una tradición en el mundo greco-romano y que aparecen también en la tradición judía.

- Segundas respuestas: principios teológicos diferentes

Son muchas las preguntas y respuestas que se pueden plantear sobre la relación entre el culto mariano y el culto pagano a las diosas. Tiene razón J. Daniélou³⁰ al rechazar la posibilidad de un sincretismo de los primeros cristianos respecto de los mitos paganos pues, lo que muestran los escritos de los Padres apologetas, está mucho más cerca de la incomprensión de los misterios paganos y de los cultos populares, incomprensión que a menudo es incluso excesiva, que de la complacencia en ellos. Diversos estudiosos católicos (P. Prümm, Jos. Delger, entre otros) han demostrado la independencia del culto mariano respecto del culto a las diosas madres paganas, pero sí aceptan en cambio que en la liturgia se toman símbolos paganos que se cristianizan y se utilizan en el culto.

En todo caso, se pueden señalar dos diferencias fundamentales entre el culto mariano y los cultos paganos, la primera es que la trascendencia del Dios judeo-cristiano impide cualquier idea o noción de un culto "divino" ofrecido a una creatura como es María. Ya he mencionado en la Introducción que hablar del "culto" a María pre-

³⁰ J. DANIELOU, op. c. 171-172.

sentaba una primera dificultad de lenguaje pues ofrecer a la Virgen María un culto sería, en principio, hablar de un culto "divino" y por tanto, idolátrico. Teológicamente, y desde la noción de la trascendencia de Dios, se establece una diferencia muy sólida respecto de los cultos paganos a las diosas pues, en ellos, se estaría sustituyendo el culto del creador por el de sus creaturas y, la misma revelación bíblica que se encuentra en la doctrina de la creación, establece la separación o distinción radical del Dios creador del mundo creado y de sus criaturas; así mismo, el monoteísmo judeo-cristiano nos ofrece la noción bíblica de un Dios que es uno y único y celoso porque, en su unicidad, no permite compartir el ser adorado junto con otros dioses o diosas.

La segunda diferencia entre el culto mariano y el culto de las diosas paganas consiste en que éste último pertenece a los cultos de fertilidad y lo que hace es divinizar la fuerza creadora de la vida y el poder de la vida expresado en la sexualidad. Lo que la mitología exalta es la vida biológica, la maternidad y los misterios de muerte y renovación, pero el culto a María, la Madre del Señor, lo que afirma es otro orden de cosas que está más allá del orden natural de la vida. No se exaltan las pasiones de la vida sensible ni mucho menos la sexualidad, sino la virginidad en cuanto presencia de una vida espiritual que nos libera de los lazos de los sentidos. Sin embargo, y a pesar de que la estructura del culto mariano es diferente de la del culto pagano a las diosas, también hay que reconocer que, en determinados casos, el culto de María ha sucedido a cultos locales femeninos y que en el cristianismo se utilizan símbolos tomados de la mitología helenista, porque, al igual que la revelación cristiana de Dios se encarna en la historia, en el mundo sensible y en el tiempo y sus ciclos para poder integrarse en el ritmo de la vida humana, los símbolos de la vida natural significan la realidad de la unión del ser humano con el Dios trascendente, y los lugares sagrados son el símbolo de la presencia de Cristo en la Iglesia. Pero dicho esto, el actual redescubrimiento del culto a la Diosa bien merece un apartado.

La teología feminista y el culto a la diosa

Paulo Coelho, en su novela *Na margem do rio Piedra eu sentei e chorei*, esboza una bella oración a la Diosa que viene a decir:

"Nosotras conocemos el rostro femenino de Dios. Nosotras, las mujeres, comprendemos y amamos a la Diosa Madre y comprendemos sus misterios. Mientras los hombres iban a cazar, nosotras permanecíamos en las cavernas, en el vientre de la Madre, ocupándonos de nuestros hijos. Es entonces cuando la Gran Madre nos enseñó todo. El hombre estaba siempre en movimiento, mientras que nosotras habitábamos el vientre de la Madre. Esto nos permitió comprender que las semillas se convertían en plantas, y nosotras se lo dijimos a los hombres. Nosotras hicimos el primer pan y les alimentamos. Nosotras formamos el primer vaso para que ellos pudieran beber. Y nosotras comprendimos el ciclo de la creación, porque nuestro cuerpo reproducía el ritmo de la luna".

El discurso teológico feminista se viene ocupando desde hace tiempo de "redescubrir" la dimensión femenina de Dios. Las posturas van desde las que permanecen en la ortodoxia más estricta, limitándose a investigar las fuentes bíblicas, hasta los sectores más radicales que celebran el re-descubrimiento del culto o del símbolo de la Diosa. Son varias las estudiosas de este tema, Mary Daly y Carol P. Christ³¹ son conocidas por centrarse en el tema de la Diosa y, por lo general, se da una serie de razones que intentan justificar la necesidad de que resurja el símbolo de la Diosa para el feminismo.

³¹ CAROL P. CHRIST, "The Great Goddess Re-Emerging" en *Heresis*. Ponencia presentada en la Universidad de California (1978), referencia tomada de *Del Cielo a la Tierra, Una Antología de Teología Feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile (1994). La literatura sobre este tema es extensa. Se puede consultar, entre otros, Carol P. Christ, *Woman Spirit Rising, A Feminist Reader on Religion*, San Francisco: Harper Collins; de la misma autora, "Symbols of Goddess and God in Feminist Theology" en Carl Olson, *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion*; Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston Beacon Press; Rosemary Ruether, *New Woman New Earth*, Nueva York, Seabury Press y *Sexism and God-talk: Towards a Feminist Theology*, Boston Beacon Press.

El punto de partida de su reflexión es la imagen exclusivamente masculina de Dios y las consecuencias negativas que tiene para la mujer. Las religiones siguen siendo una fuerza poderosa que influye en la psique de las personas y, cuando en ellas se adora a un Dios masculino, se producen actitudes y motivaciones que mantienen a las mujeres en situación de dependencia psicológica de los hombres y de su autoridad, legitimándola socialmente. Si se reza a un Dios masculino, el poder femenino resulta ser algo extraño y ajeno a las mujeres, y esto las lleva a confiar solamente en el poder salvífico masculino, por lo cual y en definitiva, sólo negando su identidad sexual puede la mujer sentirse hecha a imagen y semejanza de Dios. De esta manera, la autoridad del varón sobre la mujer se legitima desde Dios, y la mujer reprime sus impulsos de rebelión a causa de Dios, del temor de Dios. Se trata pues de una cuestión que, además de psicológica, está en estrecha relación con el tema del poder y cuya solución se encuentra en el resurgir del símbolo de la Diosa, porque afirma el poder femenino y hace que las mujeres confíen en su propio poder y al mismo tiempo, lo legitima como un poder benéfico e independiente. Se trata de una nueva espiritualidad femenina que, a la luz de las experiencias de la mujer moderna, retoma los antiguos cultos de la Diosa que se encuentran en las tradiciones mediterráneas y europeas pre-cristianas, en las indígenas de toda América, en África, la India, etc.

La recuperación del símbolo de la Diosa implica también la afirmación del cuerpo femenino y de su biología que, en la tradición, son la causa y el origen de su supuesta inferioridad respecto del varón. Frente a esto, el símbolo de la Diosa ayuda a reivindicar el cuerpo femenino y sus ciclos, su poder de crear y generar vida y celebrarlo en ritos que se centran en la Diosa, a la vez que ayuda a revalorizar la naturaleza y a apoyar los movimientos ecológicos. Por último, el símbolo de la Diosa valora positivamente la voluntad de las mujeres porque, si Eva impuso su voluntad contra la voluntad de Dios y María acepta la iniciativa de Dios pasivamente,

un culto o un sistema centrado en la Diosa no permite que la voluntad de la mujer se subordine a Dios como rey y señor, ni tampoco al hombre como representante suyo. Con la Diosa, no es cuestión de sentarse a esperar y aceptar la voluntad de otros, ni tampoco se trata de una voluntad que sólo gira en torno a sus propios intereses, sino que se ejerce y se expresa teniendo en cuenta los intereses y la voluntad de los demás, cooperando y armonizándose con las otras voluntades.

Aunque con algunas diferencias de matiz, éstas son, en síntesis, las razones que proponen y comparten en general los sectores que hoy reivindican el culto a la Diosa. De momento, y hasta donde llegan mis conocimientos sobre este tema, no parece se haya establecido expresamente una conexión con el culto a María, en la línea, por ejemplo de las antiguas coliridianas, sino que más bien se trata muy en concreto del culto a la Diosa. Pero en cualquier caso, ésta postura es criticada desde otros ámbitos de la teología feminista³².

A mi modesto juicio, da la impresión de que, en el fondo, se están asociando los mitos con la realidad socio-histórica, o los símbolos religiosos con las formas culturales. Y esto nos lleva a precisar qué se entiende por mitología. Si se entiende como una religión cósmica que diviniza los misterios naturales de la vida se estaría ante una pura idolatría. Pero si se trata de ver en las realidades naturales símbolos del misterio, sería una religión natural que el cristianismo podría asumir, purificando desviaciones y tomando elementos que sirven para elaborar sacramentalmente la revelación cristiana³³. Pero no parece que la recuperación del símbolo de la Diosa se pueda situar en éste contexto, sino que se trata más bien de lo primero. Se parte, además, del supuesto de la existencia histórica de una cultura matriarcal caracterizada por mitos, ritos y

³² Se puede citar, entre otras, a SUSANNE HEINE, *Matriarchs, Goddesses, and Images of God*, Augsburg, Minneapolis, USA (1989).

³³ J. DANIELOU, op.c. 175-181.

prácticas sociales que otorgaban a la mujer un estatus significativo y dominante que se expresaba en el culto a la Diosa; de ahí que quienes reivindicaban su culto sostengan que volver a las raíces de esta cultura es la oportunidad que tiene la mujer moderna para liberarse de la cultura patriarcal y, por ello, es necesario estudiar los mitos de las diosas y revivirlos, con sus símbolos y con nuevas prácticas rituales.

Pero sin entrar en el debate de la existencia histórica de una cultura matriarcal primitiva importante, sí parece cierto que ni aún así se podría afirmar con rotundidad que en las sociedades prehistóricas existiese no ya la preeminencia de la mujer, sino la simple igualdad de sexos. Tampoco los cultos paganos de las diosas permiten afirmar que, históricamente, la situación social y cultural de la mujer fuese más igualitaria y digna que la actual sino precisamente lo contrario pues, al divinizar la sexualidad y la capacidad reproductora de la mujer no sólo se cae en una idolatría que el cristianismo no podría aceptar, sino que ésta divinización, además de resaltar aún más esa diferencia sexual que ciertamente existe, es un vehículo esencial para reforzar los dualismos que, partiendo de la *diferente naturaleza* del hombre y la mujer, han llevado a las desigualdades sociales que de ella se derivan y sus consiguientes y diferentes funciones. Por eso, en los mitos hay un dios que preside y representa las funciones masculinas y una diosa que preside y representa las funciones femeninas. Es verdad que las funciones femeninas se valoraban hasta el punto de divinizarlas en el culto a la Diosa, sin embargo, su influencia a la hora de establecer los roles sociales no se traducía en igualdad, sino que reforzaba la dualidad de esferas de actuación, la pública, reservada a los hombres, y la privada o doméstica reservada a las mujeres. Pero además, con el retorno a la Diosa se está olvidando su asociación con el antiguo concepto griego del tiempo circular, el eterno retorno y la fatalidad que impedían cualquier esperanza de cambio en la situación de la mujer. Rainer María Rilke lo expresa con una gran belleza fatal:

“...bajo los arcos de los puentes en el otoño tardío; todo es una obstinada permanencia, todo subsiste y todo se agarra; celoso de existir... Los hombres querrían poder olvidar mucho; su sueño lima suavemente esos surcos del cerebro. Pero los sueños lo rechazan y vuelven a trazar el dibujo”.

No hay esperanza de cambio porque por mucho que soñemos nada cambia, todo permanece. No se olvide que, en la Antigüedad, los dioses –y las diosas–, junto con la familia y la ciudad, eran las fuerzas que representaban la tradición y estaban encargadas de que no se produjeran muchos cambios y, aún menos, de que estos se adueñaran de la vida social. Y ésta tradición no era precisamente matriarcal ni propugnaba la autonomía del ser humano, que se sentía impotente ante el curso necesario de las cosas; el concepto circular del tiempo impedía cualquier intento de cambio, porque todo regresaba y volvía a empezar. Para eso estaban los mitos. Por ello, este “retorno” al culto de la Diosa más parece una regresión que un logro, pues, una vez que el cristianismo quebró la idea circular del tiempo y abrió las posibilidades de cambio al concebir la vida humana como un camino hacia una meta, el hombre y la mujer quedaron liberados de la opresión del eterno retorno, en el que todo se repite sin posibilidad de cambio ni de otras alternativas distintas de la tradición antigua. Y abrió también las esperanzas de las mujeres; y de esas esperanzas y de los logros conseguidos vivimos hoy, pero han sido y son esperanzas que tienen su origen en Jesús de Nazaret y no en los cultos de la Diosa. Más que el culto a la Diosa habría que reivindicar, quizás, a Antígona, que muere por defender su autonomía y por su independencia de los dioses, de la familia y de la ciudad.

La liturgia de la Iglesia y el culto y la piedad popular a María

El culto a María comienza a desarrollarse hacia finales del siglo V y, a pesar de las vicisitudes y glorificaciones deshumanizadoras por las que atraviesa, se afianza de manera especial y se sitúa geográfica-

mente y sobre todo en Italia y en España y en la tradición ortodoxa. Los primeros dogmas marianos, la maternidad divina y la virginidad, fueron definidos por la primera Iglesia. Más tarde se definieron los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción en cuerpo y alma. Pero no es el análisis teológico de los dogmas marianos el objeto de este estudio sino el culto a María. En la línea de éste breve estudio, la cuestión versa ahora sobre el culto mariano en la liturgia de la Iglesia, más ligado a la religiosidad oficial y al conjunto del culto cristiano y que utiliza fórmulas sancionadas por la autoridad de la Iglesia, y el culto y la piedad del pueblo a María, ese que brota más del corazón que de argumentos racionales y que ciertamente está en el origen de los dogmas marianos, pero que no siempre está exento de elementos míticos, sincretistas e incluso mágicos. Por eso, la piedad y la devoción populares tienden a veces a separar el culto a la Virgen de su referencia necesaria a Cristo, mientras que la liturgia tiene un valor cultural más importante y es el ejemplo para otras formas de culto³⁴, pues sus fórmulas contienen una mayor pureza doctrinal y están más enraizada en la tradición y en la Escritura. Pero también es cierto que la promulgación de los dogmas marianos guarda relación no sólo con el sentir del pueblo, sino también con la falta de presencia de la mujer en las creencias cristianas³⁵, y que es el pueblo cristiano el que, para expresar la vivencia del Misterio, necesita acudir a formas más espontáneas y cercanas a la vida diaria, y el que recupera en el culto y la devoción mariana la presencia de la feminidad y trata de equilibrar la excesiva masculinidad del cristianismo.

- María y la mujer en la exhortación apostólica *Marialis Cultus*

Tanto la Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II como la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus* de Pablo VI se ocupan y

³⁴ *Marialis Cultus*, 23.

³⁵ MIGUEL RUBIO, "Un rostro nuevo de mujer". *La figura cristiana de María en la hora de los feminismos*, Madrid (1989) 97-111.

reorientan el culto y la devoción marianas. En el n° 67 de la *Lumen Gentium* se recuerda que el único culto cristiano es el que se rinde al Padre por Jesucristo, y exhorta y advierte a los teólogos y predicadores de falsas exageraciones o estrecheces "al considerar la dignidad singular de la Madre de Dios"; exhorta a los fieles que recuerden que "la verdadera devoción no consiste en un afecto estéril y pasajero, ni en una vana credulidad..." y, en el n° 63, se presenta a la Virgen María como tipo de la Iglesia y modelo de los creyentes. Todo ello indica la intención del Concilio de integrar el "culto mariano" y la "mariología" en la doctrina y el culto cristiano³⁶. El Magisterio de Pablo VI sobre el culto mariano es muy claro. Rechaza las exageraciones, los sentimentalismos y abusos que se dan a veces en el culto mariano y, reconociendo un culto especial a la Virgen, insiste en señalar que la piedad mariana moderna debe seguir el camino de la tradición más antigua y autorizada de la Iglesia, esto es, celebrar en María los misterios del Señor, venerar sus grandezas y privilegios, admirar su bondad y estudiar sus virtudes³⁷, de manera que "aparezca con toda claridad que María, Sierva humilde del Señor, está completamente relacionada con Dios y con Cristo, único Mediador y Redentor nuestro"³⁸.

En éste documento, Pablo VI insiste en señalar que, el único culto que existe en la Iglesia es el que tiene su origen y eficacia en Cristo, que conduce al Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo. El culto a María se encuentra dentro de éste culto singular y relacionado con él. Pero interesa resaltar aquí las consideraciones que contiene este documento acerca de la relación entre el culto y la devoción a María y la antropología moderna, sobre todo en aquellos aspectos socio-culturales que se refieren muy especialmente a la mujer. En la *Marialis Cultus* se afirma que la Virgen María es mode-

³⁶ R. LAURENTÍN, "Bulletin sur la Vierge Marie", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 50 (1966).

³⁷ Alocución al Seminario Romano, 8 de febrero de 1964.

³⁸ *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964).

lo para el hombre cristiano de hoy, y en concreto, para la mujer moderna. En el nº 34 se pone en contraste determinada literatura devocional y las condiciones actuales de la mujer cuando se dice:

“...es difícil encuadrar la imagen de la Virgen, tal como es presentada por cierta literatura devocional, en las condiciones de vida de la sociedad contemporánea y, en particular, de las condiciones de la mujer, bien sea en el ambiente doméstico, donde las leyes y la evolución de las costumbres tienden justamente a reconocerle la igualdad y la corresponsabilidad con el hombre en la dirección de la vida familiar; bien sea en el campo político, donde ella ha conquistado en muchos países un poder de intervención en la sociedad igual al hombre; bien sea en el campo social, donde desarrolla su actividad en los más distintos sectores operativos, dejando cada día más el estrecho ambiente del hogar; lo mismo que en el campo cultural, donde se le ofrecen nuevas posibilidades de investigación científica y de éxito intelectual”.

En el nº 35 se contrasta la vida real e histórica de María desde las fuentes de la revelación con la consideración de los logros de las ciencias humanas; la perspectiva es, pues, distinta, ya que el problema se plantea entre “el tipo de vida que Ella llevó... el ambiente socio-cultural en que Ella se desarrolló...” y las condiciones antropológicas modernas, lo cual puede representar, como se dice en el nº 34 “...una cierta dificultad en tomar a María como modelo, porque los horizontes de su vida resultan estrechos en comparación con las amplias zonas de actividad en que el hombre contemporáneo está llamado a actuar”³⁹.

Pablo VI está reconociendo y aceptando en su documento un hecho real: que la mujer va dejando atrás esa inferioridad que nunca ha sido justificada racionalmente ni por la teología ni por la filosofía. La mujer ha ido entrando en terrenos que, hasta ahora, le estaban

³⁹ La bibliografía de consulta sobre éste tema es amplísima. Para el análisis de la *Mariialis Cultus* ver, entre otros, J. Martín Velasco, “Para vivir la devoción mariana”, *“Ciencia Tomista”* 112 (1985) y “Estudios Marianos” 63, (1978) dedicado a éste documento pontificio.

prohibidos. Ha logrado penetrar en el campo cultural, profesional y laboral, demostrando que su inteligencia y su capacidad para desarrollar cualquier actividad en la esfera pública son iguales que las del varón, pero también ha tenido que demostrar que es igual en dignidad al varón, algo que ha estado siempre presente en la revelación de Dios, pero que la manera de vivir éste dato, las interpretaciones humanas y culturales del momento, venían negando reiteradamente al confundir el contenido del dato revelado con la “cáscara” cultural que lo envolvía.

Salvo en lo que se refiere a la gracia y al pecado, María es igual en todo a las demás mujeres, pero su vida terrena se desarrolló en un momento de la historia en que la sociedad la circunscribía a la esfera privada del hogar. Este marco socio-cultural ha ido cambiando a lo largo de la historia y las diversas corrientes del pensamiento, con sus diferentes concepciones sobre la mujer, han dejado su huella en el pensamiento cristiano perjudicando la verdad objetiva de María, de tal manera que, actualmente, ésta imagen de María contrasta y condiciona negativamente a la mujer (y al hombre) de hoy. A partir del cristianismo, el ser humano deja de ser algo fijado en la creación para ser alguien que evoluciona y que, a pesar de que cada época también le condicione, crea sus momentos históricos y es capaz de ir formando un futuro distinto del que ha recibido. Es capaz de cambio porque ya no está encerrado en el eterno retorno ni en el curso necesario de las cosas. La Creación, la Alianza y la Encarnación le han liberado de la “fatalidad” de los dioses y sus mitos y le hacen responsable de su destino y de sus acciones para conseguir la meta de su caminar, el encuentro final con Dios.

- El culto y la piedad popular a María

En el nº 24, la *Mariialis Cultus* reconoce también que “la veneración de los fieles hacia la Madre de Dios ha tomado formas diversas según las circunstancias de lugar y tiempo, la distinta sensibilidad de los pueblos y su diferente tradición cultural”. Pero es sabido que

el ser humano tiende a instrumentalizar lo divino mediante sus obras u ofrendas, y termina por llegar a establecer un pacto contractual con Dios en el que el fiel hace algo para que Dios o la divinidad haga algo a cambio. De este modo, la relación con Dios se convierte al final en una relación de carácter mágico, algo que con frecuencia se encuentra en determinadas religiosidades. En ésta relación mágica se intenta disponer de lo divino mediante prácticas rituales, se busca una seguridad que termina por ser una búsqueda de los intereses propios, las prácticas devocionales pasan a ser una rutinización de actos y el compromiso pasa a ser un puro sentimentalismo que lleva a caer en actitudes fanáticas o supersticiosas. Todos estos son los peligros que acechan a la piedad y devoción cristianas y, de manera especial, a la piedad popular mariana.

La Edad Media es un momento histórico que, de nuevo, merece una breve referencia, porque es cuando se forma lo que se llama religiosidad o catolicismo popular pero que, posteriormente, va a quedar como fijada, e incluso estancada, provocando una separación de lo popular y lo oficial y el consiguiente empobrecimiento de los dos. Luis Maldonado sostiene que la religiosidad popular medieval es una rica combinación de religiosidad cósmica y de cristianismo y que es una época en la que lo popular y lo oficial en la Iglesia estaban unidos en estrecha armonía⁴⁰. En ésta época surgen diversas prácticas y devociones que caracterizan la religiosidad y el culto popular, pero también supersticiones y formas de culto paganas asociadas o paralelas a las cristianas. Junto a las capillas en las que se oraba a la Virgen María solía encontrarse alguna fuente, piedra o árbol que, con anterioridad, había sido objeto de algún culto pagano y que los misioneros bautizaban como mediaciones culturales y epifánicas. En cualquier caso, la Iglesia prohibía las ofrendas de sacrificios junto a árboles, fuentes, piedras, o las cruces

⁴⁰ Es muy interesante el estudio de L. Maldonado sobre éste tema en *Génesis del Catolicismo Popular* (1979). Del mismo autor, ver también *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo mágico*, ambos en ed. Cristiandad.

de los caminos, porque, de hecho, determinados lugares considerados anteriormente como sagrados continuaban atrayendo a las gentes que construían cabañas alrededor de ellos, depositaban ofrendas y encendían antorchas y fuegos⁴¹. Otras formas consistían en reunirse de noche para gritar y ayudar a la Luna, antiguo símbolo asociado a las diosas, o a los astros. Los dioses antiguos se volvieron a venerar bajo otros nombres, Júpiter renace bajo los rasgos del germánico Odín, y las mujeres invocan a Minerva cuando hilan o a Venus, la diosa del amor.

El paganismo que resurge en ésta época de diversas formas consistía sobre todo en una religiosidad cósmica y natural que celebra el "gozo de vivir"⁴², pero en camino de cristianizarse o ya bautizada y cristianizada. Sin embargo, el "gozo de vivir" de la religiosidad cósmica contradecía las corrientes proféticas de Israel presentes en el cristianismo y, en la síntesis que se realizó entre ambas, quedó

⁴¹ En España, no es difícil encontrar devociones y prácticas religiosas que recuerdan ésta asociación con los cultos paganos. Son muy numerosas las bendiciones de roscas, panes y bollos hechos especialmente para las fiestas patronales. En las fiestas de la Virgen patrona del lugar son frecuentes las danzas específicas delante de la imagen y/o durante la procesión. "Las Mañas", por ejemplo, es una fiesta de gran raigambre que se celebra el día 7 de diciembre en algunos pueblos de la Rioja Alavesa; las mañas son manojos de espliego que, a modo de antorchas, se queman esa noche y tras recorrer el pueblo para purificarlo, se arrojan en una gran hoguera alrededor de la cual se reúne el pueblo para comer algo típico de ese día. En Moreda, el Domingo de Pascua se realiza "La quema de los judas" para destruir el mal que ha existido durante el año en el pueblo.

⁴² Dice Mircea Eliade que las religiosidades cósmicas alimentan el "gozo de vivir". La antigua Grecia es un ejemplo de ello y su sabiduría consiste en vivir el presente totalmente y noblemente. Los griegos adquieren la conciencia de que el ser humano es limitado y finito y que los dioses le fuerzan a no trasgredir sus límites. Esto les lleva a descubrir el sentido religioso del "gozo de vivir", el valor sacramental de la experiencia erótica, la belleza del cuerpo humano y la función religiosa de las fiestas colectivas organizadas. Es la felicidad de existir y participar en la vida y en el mundo, de disfrutar del momento vivido, pero no es un gozo de tipo profano ya que comporta una dimensión religiosa: el descubrimiento de que lo sagrado está presente en la finitud humana y en la banalidad de la existencia cotidiana. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, (1978) vol 1, Cristiandad.

excluido. La ira, el celo y el absolutismo de Yahvé que anuncian los profetas tratan, con toda probabilidad, de expresar su alteridad radical, pero esto unido a una predicación en la Edad Media que magnifica excesivamente a Dios terminan por convertirlo en un *deus otiosus*, cada vez más alejado de los fieles, de sus vidas, penas y alegrías. Paralelamente, el acento en la divinidad de Cristo, Rey y Señor, hace que pierda su realidad mediadora y le convierte también en un Cristo *otiosus*. Y María, proclamada Reina de los Cielos para expresar su perfección, también pasa a convertirse en una "madre ociosa" y lejana, representada bajo formas hieráticas que sólo hablan de soberanía y victoria: la *Theotokos*. Pero cuando Dios se queda en la lejanía de la pura trascendencia, los hombres acostumburan a crear unos seres intermedios o intermediadores, algo así como unos dioses menores que están más cercanos a sus necesidades, problemas e inquietudes cotidianos, y así surge la devoción popular medieval a los santos, cada uno con sus poderes especializados, el culto a las reliquias, la construcción de santuarios para depositarlas y venerarlas, las peregrinaciones, las procesiones y otras prácticas devocionales que no siempre están exentas de supersticiones o intenciones mágicas, pero que tenían la virtud de conectar todos los impulsos religiosos populares a través del sentido de lo imaginario y lo simbólico que caracterizan la forma de expresarse del pueblo.

Pero, ya en la Alta Edad Media, se inicia un proceso de humanización de las imágenes de Cristo y de María que conecta más con los sentimientos del pueblo. No se recupera el gozo de vivir, pero Dios pasa a ser representado de una manera más humana y cercana: ya no es el Dios terrible y lejano, e incluso arbitrario en su omnipotencia, sino el Dios encarnado, el Creador que se une con sus criaturas serenamente, pacíficamente, que redime a la humanidad ofreciéndole esperanza y felicidad. El Cristo que se impone recupera su rostro de hombre: es el Cristo de los evangelios sinópticos que muestran a Dios en su naturaleza humana. Y María pasa a ser

representada con la ternura de la maternidad, como mediadora al pie de la Cruz y que, como toda madre terrena, es madre de dolores, angustias y esperanzas, una madre más acorde con la devoción popular y también más cercana. María pasa a ser venerada como la madre de Dios y de todos, una madre que acoge, que es misericordiosa, protectora contra el maligno y que salva a los condenados por la justicia humana y divina: "Nuestra Señora". Es el pueblo el que patrocina los primeros santuarios dedicados a María y, a través de los himnos *akathistoi* que llegaron de Oriente, surgen las oraciones que celebran los gozos de María y que comienzan con los "Gaude", las letanías y el rosario. Cualquier acontecimiento llama la atención y, rápidamente comienza el culto a María, que puede desaparecer con la misma rapidez; en medio, se crean las leyendas que justifican el origen del culto. Pero no se veneran reliquias de la Virgen sino tallas pintadas de colores o de negro.

Conclusiones

La importancia del culto a María implica varias cuestiones importantes que atañen a la recuperación de la verdad objetiva de María y a su integración en la vida del cristiano. La Virgen María no es una isla teológica ni las imágenes que nos formamos de ella son totalmente independientes de las que nos formemos de Dios y Jesucristo y, en todo ello, está también implícita una manera de concebir al ser humano, de ahí que cuando queremos hablar de María, lo que está también en juego es una manera de entender la teología de la encarnación, la necesidad de una teología del cuerpo humano que lo dignifique y haga posible superar la dualidad sexualidad-espiritualidad y una eclesiología que no olvide estos puntos de referencia para encarnarse mejor en la realidad humana. Por eso es necesario regresar a los evangelios haciendo una lectura

que se adapte a los esquemas mentales de hoy, porque la palabra de Dios se encarna en la historia humana; esta lectura, o relectura, puede ayudar a una renovación que libere a María de todo el ropaje sobrehumano con el que se la ha vestido durante tantos siglos, descubriéndonos una imagen de la Virgen María más sencilla y desmitificada, más humana que celestial y menos llena de glorias y pompas imperiales. Ésta es, en definitiva, la propuesta de la exhortación *Marialis Cultus* para poder estudiar el verdadero culto mariano y poder presentar a María como modelo.

Se podría aceptar en principio que, a través de los símbolos cristianizados, el culto a la Virgen María fue capaz de asimilar los antiguos cultos de fertilidad. Pero como ya se ha expuesto en las críticas, existen unas dificultades y unas diferencias entre el culto mariano y los cultos paganos a la Diosa que son teológicamente fundamentales y que impiden una dependencia o una relación directa entre ellos. Tampoco parece correcto pretender reconocer en los cultos de fertilidad una situación de poder y privilegios sociales de la mujer ya que, incluso en las sociedades matrifocales, lo que muestra la realidad histórica es que no existe una equivalencia entre una exaltación de la mujer como objeto de culto y su posición social, entre otras cosas porque lo que se glorifica y se convierte en objeto de veneración es la maternidad, que es considerada como lo central de la vida de la mujer y en donde coinciden negativamente las corrientes dualistas sobre su naturaleza biológica; la mitología no hace sino reforzar este concepto de la maternidad que, unido a la exaltación de las virtudes "femeninas", termina por convertirla en una traba más que en un privilegio. En el culto a la Virgen María se resume con mucha frecuencia ésta situación, por eso son importantes las consideraciones antropológicas que, con respecto a la mujer, se plantean en la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus* y muestran hasta qué punto el Magisterio no siempre está tan alejado de la historia de la mujer y la necesidad de recuperar la verdad objetiva de María.

- Recuperar el "gozo de vivir"

A mi modesto entender, son varias las maneras de descubrir la realidad de María e integrarla en nuestra vida. Una de ellas iría por la recuperación del "gozo de vivir". La alegría de vivir, el "saber vivir", es algo tan pagano como mediterráneo y que también se puede encontrar en otras culturas. Es algo que se expresa en los cultos de fertilidad, pero también en el culto y en la piedad populares cristianas. El reconocimiento del don de la vida, con sus penas y alegrías, es una actitud religiosa perfectamente asimilable por el cristianismo. De hecho, la cercanía que nos muestra Jesús de Nazaret en su amor a la vida, en su estar con la gente en las pequeñas cosas cotidianas, está entrelazada en su actitud de total confianza y agradecimiento al Padre. En la piedad y la devoción a la Virgen María, el pueblo cristiano también trata de expresar el gozo de vivir y mostrar su agradecimiento por el don de la vida, pero también desea recordar en los cultos marianos a la mujer, la otra mitad de la humanidad, sin la cual no sería factible la gracia de la vida... ni la vida tendría mucha "gracia". De ahí que las representaciones de Dios que lo alejan de las pequeñas cosas dejan al pueblo cristiano como desasistido y permiten que afloren las actitudes paganas. Algo muy semejante sucede con las representaciones de Cristo y de la Virgen María, pero ocurre además que en la imagen asexual y casi descorporeizada que se nos trasmite de María existe un rechazo de la sexualidad que la aleja aún más de la realidad humana y que tiene unas implicaciones importantes en relación a la espiritualidad mariana.

- Superar el dualismo sexualidad-espiritualidad

La superación del dualismo sexualidad-espiritualidad y la recuperación del cuerpo podría ser otra de las líneas o maneras de descubrir la realidad de María e integrarla en la vida cristiana y en la vida concreta de las mujeres. Se olvida con frecuencia que María

fue bienaventurada no por su biología maternal –o al menos no sólo por ella–, sino por haber escuchado la palabra de Dios y haberla puesto en práctica. María es una mujer que exulta de gozo en el *Magnificat*, pero no porque Dios la haya liberado de la sexualidad, sino porque ese Dios comienza a construir su reino eliminando la desigualdad entre los seres humanos. Pero la tradición del pensamiento cristiano sobre la sexualidad ha hecho que olvidemos este aspecto importante del *Magnificat* y ha incidido en la imagen asexuada de la Virgen María y en una espiritualidad desencarnada.

Se suele pensar que la sexualidad es lo opuesto a la verdadera espiritualidad porque es algo ajeno a lo humano y a Dios. Esto significa un rechazo de nuestro cuerpo como algo extraño a nosotros mismos y, con ello, se olvida que la castidad sexual no es lo único que define a la persona espiritual y moral y que el cuerpo físico forma parte integral de la identidad espiritual del ser humano. Lo cierto es que el cuerpo es siempre el medio de comunicación del ser humano con Dios, con sus semejantes, con el mundo, y que Dios mismo se ha valido del cuerpo humano para transmitirnos su revelación, para hablar al ser humano. Pero todo esto depende de la tradición bíblica sobre la sexualidad en la que nos situemos⁴³. La tradición del *Cantar de los Cantares* se centra en la idea de creación y en la capacidad creadora del ser humano, en ella, los dos protagonistas aceptan su sexualidad sin sentirse culpables de nada y la polaridad sexualidad-espiritualidad no se produce con la radicalidad que se da en otra tradición, la que se centra en la idea de pecado-redención que aparece en Gn 2.3. Esta es la tradición característica de la espiritualidad cristiana occidental, muy ligada al dua-

⁴³ En éste tema retomo algunas de las ideas que expuse en mi ponencia sobre "Sexualidad y espiritualidad", en una mesa redonda que tuvo lugar con motivo de las "Segundas Jornadas de Diálogo Filosófico" publicada en I. Murillo, *Filosofía Contemporánea y Cristianismo: Dios, Hombre, Praxis* (1998), 143-156. Para un tratamiento más amplio se puede consultar, entre otros, Margaret A. Farley, "Sexual Ethics", *Encyclopedia of Bioethics* (Nueva York: Free Press of Glencoe, 1978) y también Mathew Fox, *Western Spirituality: Historical Roots, Ecumenical Roots*, (Notre Dame, IN: Fides/Claretian, 1979).

lismo sexual y a los dualismos helenistas y patriarcales que denigran a la mujer y la definen como sexual y, por ello, profana, menos digna y menos plena, y que, además, desconfía profundamente del cuerpo humano. La tradición que parte de la idea de creación deja lugar a la naturaleza y al mundo y aparece más cercana a la trascendencia de Dios en su inmanencia. La segunda tradición identifica más a Dios con lo puramente espiritual, y se corre el riesgo de reducirlo a la pura trascendencia y a la humanidad a la pura inmanencia, de tal manera que el Dios encarnado queda casi olvidado, y el poder creativo que Dios Creador entregó al ser humano al hacerlo a su imagen y semejanza, queda casi exiliado. La espiritualidad que parte de esta tradición lleva con mayor facilidad a una polarización de Dios y el mundo, de los hombres y las mujeres, de lo espiritual y lo sexual, en donde todo queda, además, jerarquizado. Pero se olvidan muchas cosas. Se olvida que la revelación de Jesús de Nazaret afectó hondamente las bases de la sexualidad humana, porque lo que afirma una teología de la encarnación es que ese Dios al que tendemos sin descanso lo encontramos en la carne; no se recuerda que en la Virgen María, el cuerpo humano es bueno y ha encontrado gracia ante el Señor como vehículo de su presencia divina (Jn 1,14), ni tampoco se recuerda que Jesucristo, paradigma de nuestra fe eclesial, es el símbolo de la continua corporeidad de Dios, que se ha tomado muy en serio a todo el ser humano, su espíritu y su cuerpo físico, de tal manera que su dignidad es tan grande que la Segunda Persona de la Trinidad asume el cuerpo humano para siempre⁴⁴.

En ésta tradición se olvida también que la sexualidad es nuestra manera de ser en el mundo como personas, hombres y mujeres, y que es una de sus dimensiones básicas. La espiritualidad se refiere a todo el sistema de relaciones con Dios que incluye, además de disciplinas y prácticas religiosas, lo afectivo y lo cognitivo, los mitos,

⁴⁴ JOSÉ MARÍA CASCIANO, *Teología del cuerpo y sexualidad*, (Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, 1991).

los símbolos y los ritos, así como nuestra manera de comprender y sentir nuestras relaciones con los demás y con todo lo que nos rodea. Pero si se piensa que la sexualidad es a la vez un símbolo y un medio de comunicación y de comunión, no parece muy difícil descubrir la estrecha relación que existe entre sexualidad y espiritualidad. El misterio de la sexualidad es el misterio de esa necesidad humana de abrazar física y espiritualmente a los otros. Por ello, la sexualidad expresa la voluntad de Dios de que la gente encuentre su humanidad más auténtica no en la soledad, sino en la interrelacionalidad entre los seres humanos. La sexualidad es lo que somos como cuerpo que experimenta la necesidad de una comunión íntima, emocional, cognitiva, física y espiritual que es a la vez creatural y divina. Esta manera de integrar sexualidad y espiritualidad se encuentra también en el evangelio, que no se preocupa por los comportamientos sexuales concretos, sino por las estructuras básicas del amor y la libertad en las que se desarrolla la sexualidad. Es Jesús de Nazaret quien denuncia las estructuras de opresión que rodean a veces a la sexualidad. Pero muy a menudo, somos nosotros mismos quienes reducimos la sexualidad a la sólo dimensión biologicista del cuerpo.

- Recordar la libertad de María

Otra manera de descubrir la realidad de María e integrarla en nuestra vida consistiría en hacer una relectura de María en claves de liberación partiendo del empeño liberador de Jesús, que nos ha dejado las bases para una mayoría de edad en la que la libertad sustituye a la ley y el amor tiene siempre la última palabra.

La imagen de María que diseña la *Marialis Cultus* para los tiempos modernos es, precisamente, la de una "mujer" que no olvida el juego que tiene la libertad humana en todos, o casi todos, los actos humanos, por eso es una mujer que, desde su voluntad de elección y su capacidad de autodecisión, dialoga con Dios, que es libre y responsable, que acepta y asume conscientemente y voluntariamente

compromisos universales, porque está comprometida en la Encarnación, la "obra de los siglos". Pablo VI recuerda en el número 37 de éste documento que María es un modelo perfecto del discípulo del Señor porque, el que ella se abandone a la voluntad de Dios no significa una actitud pasiva ni una religiosidad alienante, sino que es la actitud de una mujer fuerte ante el sufrimiento y la pobreza, y que en el *Magnificat* "no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos y que derriba de sus tronos a los poderosos del mundo". María, que cree en éste plan de Dios, pone un acento social de liberación para todos los débiles y oprimidos y anuncia proféticamente en su canto la victoria y la liberación que esperan, victoria y esperanza también para la mujer, que es pobre entre los pobres, y a quienes Jesús de Nazaret aportó la liberación del corazón y de la conciencia.

Esta relectura de María la libera de su respuesta pasiva al plan de Dios, de la ideologización conservadora de su maternidad y su virginidad, que la han convertido en el prototipo del ideal masculino de la mujer y a su culto en una cosa de hombres que todavía no han aprendido a liberarse.

- Incorporar la realidad humana en la Iglesia

Allí donde se sitúa la crítica feminista al culto y devoción de María se plantea también un interrogante sobre la vida eclesial. María, a pesar de la adaptación de sus actos humanos a su época, estuvo movida en todo por el Espíritu Santo, incluso en ser una hija de su tiempo y en adaptarse al momento histórico, y en esto estriba su tipicidad respecto a la Iglesia.

La Constitución *Gaudium et spes* nos recuerda que el divorcio entre la fe y la vida diaria siempre ha sido un error grave (43) y esto lo denuncia también Jesucristo (Mt 23,3-33; Mc 7,10-13); también recuerda que el rostro de la Iglesia "es el que sirve a los hombres para juzgar la verdadera eficacia del mensaje cristiano" y habla de

“participar en el diálogo que hay que entablar con el mundo y con los hombres de cualquier opinión”. Los valores recibidos de Cristo son eternos y deben ser conservados por la Iglesia pero, como continúa diciendo éste documento del Concilio Vaticano II (44), también tiene la misión de adaptarlos a la mentalidad de los seres humanos; por eso no es bueno ver en la Virgen María sólo aquellos valores eternos, sino que parece conveniente ver también su espíritu de adaptación a todas las circunstancias de su vida. La Iglesia, al concretar los valores de Cristo en el ser humano concreto y temporal, ha expresado el mensaje cristiano, siempre y desde el comienzo de su historia, adaptando el Evangelio “al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible”, y ésta adaptación, dice la *Gaudium et spes*, “debe mantenerse como ley de toda evangelización”. Los descubrimientos científicos, la rapidez de los cambios sociales y de las maneras de pensar, exigen a la Iglesia un mayor esfuerzo de adaptación para comprender mejor la razón íntima de las cosas y de apertura hacia la realidad humana.

El Evangelio nos presenta a María como una hija de su tiempo y, por voluntad del Espíritu Santo, recibe el influjo de su época con todos sus condicionamientos, por eso, María histórica, “tipo y ejemplar acabadísimo de la Iglesia” (*Lumen gentium*, 53) y modelo concreto de la mujer y del hombre, debería ser contemplada y estudiada desde los valores eternos de Cristo y desde los valores temporales y, siendo tipo de la Iglesia, modelo también de una disposición de adaptación y apertura a la realidad histórica humana guiada por el Espíritu Santo. La Iglesia, pues, debería ofrecer los valores evangélicos bajo diversas formas, pero adaptadas y conformes al ambiente y mentalidad de cada tiempo y lugar, porque estas formas, a pesar de su temporalidad, también provienen del Espíritu, que siempre permanece como permaneció en el espíritu de adaptación de María, porque es trascendente.

Pero esta vía, junto con las anteriormente mencionadas, significa decantar el dato mariano de las circunstancias culturales e ideoló-

gicas que han formado la “cáscara” que lo oculta y situar su estudio más contextualizado en la Cristología y con mayor conexión con la Eclesiología, porque María, que estaba reunida en oración con los apóstoles y algunas mujeres en el acontecimiento de Pentecostés (Hech 1,14.2, 1-4), sin dejar de ser mujer, es también imagen y tipo de la Iglesia, y porque si estamos en la hora de la mujer, también estamos en la hora de María, la madre del Señor Jesús.

El símbolo de María en la perspectiva de la psicología de la religión

Mercedes Navarro Puerto

Mercedes Navarro Puerto (Jerez -Cádiz- 1951), es doctora en Psicología y en Teología y licenciada en Ciencias Bíblicas. Enseña en la Universidad Pontificia de Salamanca (Psicología de la Religión y Antiguo Testamento), U.P. Comillas (Master de Ciencias Religiosas), ISC Morales de Madrid (Ética y género) y CE Claretianos (Antiguo Testamento). Ejerce la psicoterapia. Es miembro fundador de la ATE y su actual presidenta. Ha publicado numerosos artículos sobre psicología, teología feminista, exégesis bíblica, espiritualidad, pastoral, teología de la Vida religiosa... y entre sus libros dedicados al estudio de María destacamos *María, la mujer. Ensayo psicológico bíblico*, Madrid 1987; *Espiritualidad mariana del Antiguo Testamento*, Madrid 1991; *Espiritualidad mariana del Nuevo Testamento*, Madrid 1992; "Rasgos de inculturación de la figura de María en el Nuevo Testamento" en AA.VV. *L'immagine teologica di Maria, oggi. Fede e Cultura*, Roma 1996, 42-92; "La Mujer en las bodas de Caná (Jn 2,1-12)" en A. APARICIO (ed.), *María del evangelio*, Madrid 1994, 295-326. Sobre la figura de María desde el punto de vista psicológico, exegetico y feminista ha escrito numerosos artículos en los últimos años y ha participado en Congresos y Simposios internacionales.

EL SÍMBOLO DE MARÍA EN LA PERSPECTIVA DE LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Mercedes Navarro Puerto

Introducción

- Algunas curiosidades

EN DIFERENTES CONTEXTOS CULTURALES HE PODIDO OBSERVAR algo inquietante para las que militamos desde hace décadas en las filas del feminismo, como psicóloga y teóloga (mi caso), o como profesional de otro tipo. Voy a ilustrarlo con algunos ejemplos. Hice una vez un viaje de 5 horas en el autobús de una empresa que suele llevar dos conductores; en esa ocasión se trataba de conductor y conductora. El varón condujo la primera mitad del viaje y cuando le tocó el turno a la mujer hubo un revuelo de inquietud en buena parte de los viajeros, un malestar que sólo un niño se atrevió a expresar abiertamente con su llanto, y diciendo a su madre que tenía miedo porque iba conduciendo una mujer, que le dijera que le devolviera el volante al *conductor*. En otra ocasión pude ver a unas chicas jóvenes, universitarias en un colegio mayor *progre* de una ciudad italiana, que se confesaban católicas, pero cuyas ideas, sentimientos y

conductas estaban bastante lejos de tal confesión, entrar en una iglesia, buscar la pila del agua bendita, cubrirse con los brazos la generosidad de su escote e irse derechas a la imagen de la Virgen para encenderle una vela como signo de fe y devoción.

Varias son las cosas que suscitan mi curiosidad:

1. Qué teoría implícita tenía ese niño acerca de las mujeres, y qué teorías manejaban, sin darse cuenta, esos viajeros y viajeras, acerca de las relaciones entre un género determinado y una profesión; qué teoría implícita acerca de María tenían aquellas muchachas como para que realizaran tales actos
2. Qué relación guardan tales teorías mentales con los sentimientos y las conductas que suscitan
3. Qué cambios ha producido y producen las teorías feministas de los últimos decenios tanto en un caso como en el otro.

De estas *curiosidades* se ocupa la psicología. Me interesa destacar algunas cosas:

- estamos acostumbrados/as a pensar en términos de causa-efecto acerca de las cuestiones de la vida, pero ésta no siempre responde a tal lógica. A menudo nuestras prácticas presuponen teorías implícitas que ni siquiera sabemos que tenemos. Sigamos poniendo ejemplos: si sacudo una manta en el patio se supone que tengo alguna idea acerca del movimiento del aire, aunque no sea consciente de que lo sé; luego vendrán los científicos, el físico Boyle en este caso, y *descubrirá* la teoría relativa al movimiento del aire;
- estas prácticas piden, sin embargo, explicación. Lo mismo ocurre con la praxis de las narraciones y los símbolos: están antes de que pidamos que nos los interpreten. Y es que las explicaciones y las interpretaciones suelen llegar después de los hechos;
- pero no siempre las teorías implícitas (que no sabemos que tenemos) y las teorías explícitas (que manejan los científicos, teóricos y literatos) coinciden. Por ejemplo, la aparición de una úlcera pide

siempre una explicación, como que, vamos a suponer, quien la padece ha comido muchas naranjas cuyo ácido puede provocar una úlcera; es muy posible que la explicación explícita del médico sobre la *causa* no coincida con la teoría implícita y su explicación primera. El símbolo de la ceniza que se nos impone el miércoles de ceniza, por su parte, ha perdido su sentido como podríamos comprobar si hiciéramos una encuesta pública a este respecto, pero eso no es incompatible con el hecho de que la gente dé unas determinadas interpretaciones a tal símbolo.

Entre las teorías feministas y las prácticas cotidianas de las mujeres suele haber esa distancia que llamamos del dicho al hecho, pero, además, coexisten contradicciones que, como decía al comienzo, resultan inquietantes a las que militamos. Con la cuestión de María sucede igual: los análisis y denuncias realizados por las teólogas feministas; los estudios sobre fenómenos extraordinarios ligados a esta figura, realizados por antropólogos, fenomenólogos y psicólogos de la religión, no dejan de coexistir con teorías implícitas acerca de lo que son o debieran ser las mujeres y acerca de lo que es o debe ser el símbolo de María.

• Extrañezas y perplejidades

Además de curiosidades, hay una serie de hechos que me han resultado extraños cuando, al detener mi atención en ellos, han dejado de tener la familiaridad que produce su cercanía. Voy a citar algunos:

- en un mundo como el nuestro, que pretende ser y presentarse como adulto, no deja de extrañar el infantilismo de muchas devociones marianas en la iglesia católica. Me refiero a las expresiones de muchas de nuestras plegarias, la forma de dirigirnos a María para pedirle favores, las letras de muchos cantos marianos, los contenidos de ciertas predicaciones... Me ha sorprendido que no tengan parangón con las prácticas devocionales a Jesucristo ni a la

mayoría de los santos y santas. Es como si la figura mariana suscitara un lenguaje regresivo, como si suprimiera en los fieles la censura para expresar la parte más infantil de cada cual, como si legitimara en predicadores, teólogos, artistas, incluso, la expresión de rasgos infantiles que parecen no haberse modificado con la edad, la experiencia, los cambios sociales¹...

- es un tanto extraño, también, que persista una imaginería mariana sensiblera e infantilizada, especialmente en un mundo de mujeres (aunque muchos de los dibujos, pinturas, esculturas sean obra de varones) y, más en concreto, entre una mayoría de religiosas, que contrasta vivamente con la realidad dura, adulta, inhumana y miserable con la que tienen que lidiar cada día. Es como si hubiera algo estancado en la evolución de estas mujeres y tuvieran necesidad de mirarse y encontrarse, sin censuras, en esta determinada imagen añorada y adolescente de María. De no ser así, de no resultar espejo de algo propio, su existencia y persistencia sería impensable;
- me resulta extraña, igualmente, la rigidez biologicista que se desprende de algunas explicaciones de ciertos dogmas marianos; hace pensar en la incapacidad de muchos varones para poner en contacto la dimensión cognitiva de sus personas con la dimensión afectiva. Quienes escuchan o leen tales explicaciones, desde fuera, perciben el tono afectivo que impregna la dimensión cognitiva y sospechan que hay una dificultad grave para adecuar las dos dimensiones entre sí;
- dada la enorme importancia de María en la devoción popular resulta extraño que la catequesis católica mariana sea tan deficiente y deficiente; que sea una disciplina marginal en la teología

¹ Ciertamente habría que matizar: las expresiones que podemos calificar psicológicamente como infantilismos responden a fijaciones regresivas de los sujetos o de los grupos; pero no todas se deben a tales mecanismos, como ocurre en el resto de la vida con el empleo del lenguaje afectivo.

y en la pastoral, sabiendo la influencia que tiene en la vida de mucha gente. En el otro extremo, me extraña que no sorprenda a esta misma teología la repulsa de muchos creyentes hacia la imagen de María, mujeres sobre todo, y la ignorancia e indiferencia de una buena parte de los fieles. Es como si la figura de María, su narrativa, su doctrina, no lograra encontrar su lugar, su justo medio, como si todo lo que tuviera que ver con ella resultara excesivo, tanto por presencia, como por ausencia;

- me extraña y sorprende que la figura de María catalice de un modo tan perfecto el estereotipo femenino y la ideología conservadora que se expresa, sobre todo, en las videntes y los mensajes que dicen recibir de ella en sus visiones; extraña la apelación a la venganza (mensaje de La Salette) y la cólera divina; los elementos racistas (contra los judíos, sobre todo, cf La Salette); la fijación en los pecados sexuales; la concepción negativa y pesimista de la humanidad y de la historia; la condicionalidad ética de la salvación; el aire fundamentalista y que más del 75% de los videntes sean mujeres, aunque casi la totalidad de los divulgadores de las visiones sean clérigos varones.

La psicología, psicología de la religión en este caso, se ocupa de entender, explicar científicamente e interpretar desde sus marcos teóricos, otras mentes dentro de un contexto explícitamente religioso, es decir: qué piensan, sienten, hacen los sujetos humanos, en qué contextos, de qué modo, con qué motivaciones y para lograr qué fines. Esto será lo que intentemos en este trabajo: por una parte explicar psicológicamente la experiencia religiosa que supone todo lo que ha quedado consignado, ciertos fenómenos religiosos relacionados con María y vinculados estrechamente a las mujeres. Y, por otra, me limitaré a interpretar desde el marco psicológico algunos textos narrativos, vinculados a la comprensión religiosa de María y que daría lugar a determinadas prácticas alternativas para varones y mujeres.

Cualquier persona, ante estos y otros datos de la realidad cotidiana de los creyentes, puede sospechar varias cosas: a) que la figura histórica y evangélica de María poco tiene que ver con estos datos; b) que la figura de María que se desprende de estas prácticas debe tener alguna relación con símbolos, diría, universales; c) que esos símbolos aparecen ligados a rasgos comunes en las diosas mediterráneas de la antigüedad y d) que estos rasgos tiene que ver con la carga afectiva de la experiencia humana de la mujer, lo femenino, y, especialmente, lo materno. La psicología de la religión puede decir una palabra sobre ello.

• Elementos de método

La psicología de la religión, como cualquier otra disciplina, opera con un método. Considero importante y honesto explicitar brevemente algunas bases y puntos de partida en relación con el método psicológico.

En primer lugar debo dejar constancia de algunos datos de mi propio contexto: mi condición de mujer, feminista, blanca europea mediterránea, porque tal condición ofrece un determinado punto de vista a mis investigaciones y análisis. Y, junto a estos datos, debo constatar el agnosticismo metodológico de la psicología de la religión, que me lleva a poner entre paréntesis la existencia o no de la realidad trascendente, por ser irrelevante para un estudio psicológico como el que pretendo realizar².

² El objeto de estudio de la psicología de la religión es la *dimensión psicológica* del hecho religioso en su fenomenología, en su dinámica y en sus expresiones (cognitivas, afectivas, comportamentales). Con ello no intenta reducir la totalidad del fenómeno a la dimensión psicológica, sino que pretende mostrar cómo el fenómeno religioso es susceptible de análisis psicológico. El agnosticismo metodológico o principio de exclusión de la trascendencia, se lo debemos a Th. Flournoy (1902). La adopción de este principio implica que el/la psicólogo/a no puede pronunciarse en pro de la verdad de la existencia de lo sobrenatural o trascendente, pero tampoco, en razón del mismo principio, está autorizado/a a negar dicha verdad de existencia. Se trata, por tanto, de excluir el recurso al trascendente como principio de explicación de los fenómenos psíquicos.

En segundo lugar, creo conveniente explicitar el modelo antropológico que estará en la base de mis planteamientos³. Se trata del *Modelo dinámico constructivista* que concibe al ser humano como alguien que, partiendo de su potencial genético e instintivo, va construyéndose gracias a la interacción con la realidad o contexto que le rodea (mundo, personas, acontecimientos). Esta interacción no condena al ser humano a ser meramente receptivo ante los estímulos de la realidad del entorno, sino a crear, construir, elaborar una respuesta. Este modelo cree que el ser humano no es alguien predeterminado, aunque se encuentre condicionado; lo considera un ser histórico y libre que va construyendo lentamente su propia biografía.

En tercer lugar, es importante ofrecer algunas pinceladas sobre la relación entre la adquisición de la imagen de Dios en el ser humano y la experiencia materna. En su momento nos servirá como base sobre la que entender algunos de los datos que nos extrañan y sorprenden en la forma en que muchos creyentes viven la fe en la figura de María.

Mi elección concreta, como no puede ser menos, deja de lado otras posibilidades de análisis que también son importantes. Prescindo, así, de un estudio crítico sobre esa determinada imagen de María, las devociones que se derivan de ella y la mariología teológica y pastoral que ha hecho daño a las mujeres concretas incidiendo negativamente sobre su autoimagen, autoestima, sexualidad y relaciones con los varones. Las lectoras y lectores interesados cuentan

³ Cada corriente psicológica se apoya en un determinado modelo antropológico. A. VÁZQUEZ FERNÁNDEZ ("Psicología Religiosa" en AA.VV., *Cuestiones de psicología*, Salamanca 1983) distingue dos: el modelo *energético-evolucionista*, de carácter naturalista y estático, que presupone que en el ser humano todo está dado de antemano y el sujeto no tiene más que posibilitar las condiciones para su crecimiento y desarrollo su corriente más representativa es la psicología analítica junguiana), y el modelo *dinámico constructivista* que explicito arriba.

con obras y autoras a las que consultar⁴. Mi trabajo se centrará en tres dimensiones del fenómeno mariano: 1) un breve análisis de psicología cultural, sobre los símbolos marianos en su relación con la dimensión histórica de María y su influencia en la conciencia humana; para llevarlo a cabo me serviré de categorías de la psicología analítica de Jung; 2) un análisis de algunas apariciones marianas a mujeres; me serviré para ello de ciertas categorías del psicoanálisis y de algunas otras de la psicología analítica junguiana; 3) una recuperación alternativa de símbolos narrativos marianos inscritos en algunos textos del Nuevo Testamento y de elementos valiosos de algunos dogmas marianos; para ello me valdrán algunas categorías de la psicología cognitiva narrativa.

Los símbolos marianos, la psicología cultural y la conciencia humana

- Datos para pensar: la riqueza simbólica de la figura de María

María aparece en el imaginario colectivo vinculada a casi todo y en todos los niveles, como parece indicar la rica variedad de sus invocaciones. Sus nombres se abren como en abanico a realidades del cosmos (la Estrella, la Luz, la Aurora...), del mundo natural (el Espino, el Val, el Camino...) y de la cultura, según las diferentes épocas; ella esta asociada a la realidad de los ciclos humanos (la Natividad, el Parto, la Esperanza, la Buena Muerte...) y de los valores (la Paz, el Buen Consejo, la Merced...), de la lengua (de la O), las cosas (Arco, Cinta, Cristal...), las conquistas (la Victoria, la

⁴ Puede verse M. WARNER, *Tú sola entre las mujeres*, Madrid 1991; M. NAVARRO, *María, la mujer*, Madrid 1987; E. MAECKELBERGHE, *Desperately Seeking Mary*, Kampen Netherlands 1994, y mi recensión crítica "Buscando a María desesperadamente", *Eph Mar* 45 (1995) 457-482, en donde se revisa toda la mariología feminista.

Invention), los oficios y roles (Divina Pastora, Reina...), los anhelos, los problemas y un largo etcétera que no parece tener fin, porque cada año la lista parece aumentar un poco más. ¿Qué hay en esta figura para que concentre y expanda de este modo toda la realidad? Estamos de acuerdo en que este fenómeno no tiene que ver directamente con la realidad histórica de María y poco, ciertamente, con su relevancia narrativa evangélica. Se trata de algo que remite a los símbolos. Pero ¿por qué, precisamente, es María un símbolo y no Dios ni Jesús?

La representación icónica y simbólica sobre el Dios del Antiguo y Nuevo Testamento ni es tan rica y variada como la de María ni ha dado tanto juego cultural a la riqueza simbólica. Lo mismo podríamos decir de las asociaciones del imaginario colectivo vinculadas a Jesús, más sobrias, pero también más pobres. ¿Cómo se entiende esto? ¿qué significa? ¿qué hay en este colectivo humano religioso que produce este fenómeno sin cesar? ¿quedaría mutilada de alguna manera la humanidad creyente en María si se le arrebatara el símbolo? ¿hay alguna otra realidad, no estrictamente religiosa, con la que podamos comparar este fenómeno? Ciertamente: lo femenino que, aunque también es cultural, no apela solamente al símbolo, sino que abarca muchos contenidos y pide una categoría más amplia. Por el momento no encuentro ninguna más adecuada, a pesar de sus límites y dificultades, que la del arquetipo.

⁵ A la luz de estos interrogantes deberíamos intentar entender lo ocurrido en la comunidad católica durante y después del Concilio Vaticano II. Los teólogos, en un intento por frenar los excesos de la mariología, intentaron volver a la sobriedad de los relatos evangélicos y a los datos históricos sobre María. Hubo un primer momento de respuesta minimalista, de duración muy breve, que dio paso a excesos no sé si mayores, pero ciertamente imparables, como sugieren los movimientos nacidos inspirados en María, los fenómenos extraordinarios, la recuperación de tradiciones de la religiosidad popular, la erección de templos y ermitas y un sinfín de devociones nada ortodoxas desde el punto de vista cristiano. Todo ello a espaldas de los movimientos de emancipación femenina.

- El arquetipo de lo femenino

Lo femenino no es solamente un símbolo. En lo femenino se dan cita multitud de contenidos, imágenes, símbolos de toda naturaleza. Encontramos la síntesis de opuestos y, por ello, más que símbolo es arquetipo. La psicología analítica de Jung entiende por arquetipos una especie de matrices psicológicas, presentes en el ser humano que, en principio, están vacías de contenido, pero permiten dar forma a las realidades verdaderamente humanas. No debemos confundir el dinamismo estructurante del arquetipo con su producto, es decir, aquellos símbolos o imágenes simbólicas a través de las cuales se manifiestan los arquetipos. Por ejemplo, es indudable que si el ser humano no viniera con una capacidad innata para la gramática (gramática generativa, que dicen los expertos) no podría aprender la lengua materna ni ninguna otra. Que es innata y que es una capacidad se nota, por ejemplo, en esa peculiar lógica gramatical que nadie enseña a los niños y les lleva a cometer errores en los tiempos de los verbos irregulares (*andó* en vez de *anduvo*).

Jung habló, entre otros, de dos arquetipos, el *anima* y el *animus*, que solemos traducir como lo femenino (anima) y lo masculino (animus). Para entender a qué se refiere con ellos es preciso tener en cuenta algunos de sus conceptos:

- la personalidad, para Jung está formada por dúos de opuestos; esta personalidad puede ser íntima (arquetípica e inconsciente) y externa (personal, histórica, biográfica). La personalidad íntima es mediadora entre el yo y el universo del inconsciente (el sí mismo) y la personalidad externa, que responde a la máscara o rol, es mediadora entre el yo y el universo sociocultural; en la personalidad interna (opuesta a la máscara) se encuentra el Alma, un postulado psicológico que vale para hombre y mujer porque es humano, sin más. Pero esta Alma, siempre en oposición a la persona o máscara, presenta dos dimensiones, una arquetípica y otra personal, histórica y biográfica y se personifica simbólicamente de forma diferente en hombres y en mujeres. En el hombre esta

personificación se llama *anima* y en la mujer *animus*. Con ello se hace posible que cada sexo pueda conectar y entender al otro desde la personalidad externa, máscara o rol, que corresponde al género cultural u oficial de cada sexo;

- ¿cómo se forma el *anima* del varón y el *animus* de la mujer? sobre la base de las relaciones e influencias biográficas y sociales de cada uno de los sujetos; el *animus* de las mujeres sobre los personajes concretos masculinos de su infancia y del resto de su historia, sobre lo que se entiende por masculino en la cultura concreta en la que nace, etc; y el *anima* de los varones se forma sobre la base de las relaciones e influencias biográficas de las mujeres de la propia biografía así como por los contenidos y significados que su cultura otorga a lo femenino.

Los contenidos concretos de *femenino* y *masculino*, por tanto, dependen tanto de factores personales biográficos, como de lo que cada cultura y época entienda y prescriba como masculino o femenino. De la psicología junguiana se deduce que cada individuo llega a ser tanto más él mismo cuanto más libre se sienta de la necesidad constrictiva de aceptar pasivamente las demandas de un determinado contexto en cuanto a su género; tanto más cuanto se permita vivir, también, los aspectos inconscientes de su sexo y su género que dicho contexto no considera adecuados a su identidad sexual.

No podemos acceder a los arquetipos más que a través de sus representaciones, es decir, a través de la forma en que se expresan sus contenidos: imágenes simbólicas y símbolos. Por tanto, teniendo de fondo la noción más amplia del dúo de opuestos *anima* y *animus*, deberemos centrarnos en sus manifestaciones simbólicas.

- Los símbolos de lo femenino

Jung relacionó entre sí estos arquetipos o estructuras vacías de modo asimétrico. Comparativamente los símbolos de lo cultural masculino y lo femenino, contienen asimetrías importantes de las

que se derivan consecuencias prácticas. Existen más símbolos de lo femenino que de lo masculino. Y, a la vez, existen más realizaciones históricas de lo masculino que de lo femenino. Este reparto no tiene que ver con los arquetipos, del mismo modo que no son esenciales a la naturaleza humana, sino que se deben a la historia y la cultura, creación de los humanos. Si tomamos las figuras de María y de Jesús, por el momento, como representaciones de lo femenino y lo masculino por excelencia⁶ ambas tienen una base histórica y ambas han dado origen a relatos fundantes del cristianismo. Sin embargo, los evangelios tratan de Jesús y no de María (ella está en función de él). Sobre la sobria y escueta figura histórica de María se ha creado un mundo lleno de imágenes, narraciones, prescripciones, símbolos de lo femenino, que no tiene parangón con Jesús, la figura protagonista de los cuatro evangelios. En torno a la figura de Jesús no se ha creado un mundo simbólico acerca de lo masculino. En torno a la figura de María sí se ha creado un mundo simbólico acerca de lo femenino. Si la figura de Jesús ha suscitado múltiples realizaciones, transformaciones históricas, culturales y sociales, la figura de María parece haberse quedado en la idealización; ella parece situar a la humanidad en el plano de lo intemporal, lo metahistórico, lo ideal.

¿A qué se debe que cuanto ha generado Jesús se haya concretado en la historia y la cultura, transformando la realidad, mientras que lo generado por María no ha sido capaz de producir transformaciones históricas relevantes?

Esta asimetría en las representaciones simbólicas de lo masculino y femenino, que hace de lo masculino realización histórica y de lo femenino proyección de ideales, apela a ciertas cuestiones que debemos tener en cuenta:

⁶ Aunque son necesarios los matices, de hecho es así como la jerarquía eclesial y parte de la teología entiende la relación entre estas figuras y los géneros. No olvidemos que uno de los argumentos esgrimidos contra el acceso de las mujeres a los ministerios ordenados es, precisamente, la masculinidad de Jesús, a la que sólo puede "representar" el ministro en cuanto varón.

- a) Hay ciertos símbolos que la cultura controla más que otros. Los relacionados con lo masculino, dentro de la iglesia, han estado más controlados por los líderes de la institución. Los dogmas han contribuido a controlar racionalmente las figuras religiosas consideradas masculinas, en especial la de Jesús y la de Dios y, con ello, todos los símbolos masculinos. En cambio los símbolos relacionados con lo femenino no han estado sometidos al imperativo de la racionalidad, sino que han sido controlado por los imperativos del ethos (costumbres y moral), por las constricciones sociales. Eso ha permitido que las figuras religiosas consideradas femeninas, la de María, haya sido la mejor pantalla proyectiva posible para multitud de fantasías y asociaciones imaginativas y ha dado lugar a todo un universo simbólico tan variado como el que persiste hasta hoy. Esto ha sido y sigue siendo muy peligroso. Por un lado, no permite que el símbolo sea creador y transformador; por otro, ha creado unas nociones falsas y equívocas de la imagen de Dios. A nadie se le oculta que María ha sido durante siglos la parte misericordiosa, bondadosa y gratuita de la divinidad, negándosele así a la imagen de Dios unos rasgos que desde siempre le han pertenecido.

Una vez dicho esto, debemos matizar y ver mejor lo atribuido a lo masculino y a lo femenino, en el colectivo religioso eclesial. Ni los límites resultan tan claros ni las figuras representativas lo son tanto. De hecho la figura de Jesús incluye múltiples elementos de lo que hemos convenido en llamar femenino. No podemos decir lo mismo de María, si exceptuamos rasgos particulares, vinculados a ciertos hechos históricos, como puede ser una batalla o el título de generala de que goza, todavía, en algunos lugares.

- b) Los símbolos que han constituido la riqueza imaginativa y poética de María son, en nuestro entorno cultural mediterráneo, ciertamente, residuales; pero eso no significa que tales residuos sean inocuos; son, por el contrario, muy potentes y peligrosos.

Hablan de unas instituciones que siguen sin dejar hueco al mundo de lo simbólico. Si los líderes de la institución controlaron mediante la racionalidad de los dogmas las posibilidades simbólicas de lo masculino, ahora intentan hacer otro tanto con lo femenino. Muchos de los símbolos que había generado la cultura y la religiosidad popular ahora se encuentran en manos de tales líderes y son utilizados y explotados en contra de todos, pero, en particular, de las mujeres. No sorprende, por otro lado, si se tiene en cuenta que las realizaciones históricas, propias de los varones, son ahora, también, realizaciones propias de las mujeres.

¿Quiere esto decir que se ha agotado la capacidad simbólica humana, en lo relativo a lo masculino y a lo femenino? No tiene por qué; pero, de hecho, la religiosidad actual sigue viviendo de los residuos de toda una simbología que es cada vez menos relevante. En su lugar (indica la pervivencia del arquetipo) encontramos otras cosas como la ecología, la resurrección de las diosas, de los mitos ancestrales de divinidades y heroínas femeninas... de modo que María puede dejar de ser, poco a poco, continente fantasmal de nuestra imaginación acerca de lo femenino. Pero esta constatación no anula la pregunta que nos hacemos: a qué se debe que lo femenino concite tanta diversidad y oposición de imágenes y símbolos

La configuración de esta simbología ha sido explotada, en particular, en su vertiente de maternidad; y en este sentido la vigencia del símbolo es, cuando menos, ambigua. Lo virginal, por su parte, busca una nueva manera de ser entendido porque incluso el término no parece tener mucho lugar en nuestro actual imaginario colectivo⁷.

c) Al describir la oposición asimétrica (paradójica) entre anima-animus en los humanos, Jung postuló que mientras que el *anima*

⁷ Existe actualmente una corriente que se hace derivar de la psicología analítica de Jung, que trata la virginidad en la perspectiva de la autonomía femenina, no vinculada a la integridad sexogenital biológica; cf. M. WOODMAN, *Los frutos de la virginidad*, Barcelona 1990.

era única en el sujeto masculino, el *animus* sería múltiple en el sujeto femenino que, traducido en la práctica daba como resultado que el hombre (género masculino oficial) es conscientemente polígamo e inconscientemente monógamo y, a la inversa, la mujer es conscientemente monógama e inconscientemente polígama⁸. Esta descripción psicológica explica la reducción que los varones llevan a cabo de las mujeres a La Mujer y que ésta, a fin de cuentas, sea el eterno femenino proyectado en la mujer ideal que representa María. Y podría explicar, también, que muchas mujeres no puedan encontrarse y recuperarse a sí mismas contemplándose en María, espejo proyectivo del anima inconsciente de los varones.

¿Cómo se ha llegado a producir esta proyección? La psicología junguiana lo explicaría mediante el *proceso histórico elaborador del símbolo* que consiste en lo siguiente: el arquetipo de lo femenino proporciona el material en bruto, es decir, ciertas características asociadas desde siempre a lo femenino en las mujeres. El yo consciente configura este material imponiéndole los códigos normativos del universo social y cultural propios del arte, la ciencia y la religión. Pensemos en la transformación de ciertos rasgos de las diosas del mediterráneo en atributos marianos y en la integración de ciertos rasgos genuinos del cristianismo propios de la figura evangélica de María. Del encuentro entre el inconsciente (el arquetipo de lo femenino) y el yo consciente (los códigos socioculturales, rasgos de las diosas, rasgos originales de la María del evangelio), mediante la imaginación creadora (cristianos y cristianas), se producen los símbolos o imágenes arquetípicas (que decíamos no deben confundirse con las estruc-

⁸ Estos dos dúos de contrarios se definen mutuamente y se configuran el uno con el otro (como el fondo y la forma, lo dulce y lo amargo, palabra y silencio...). En el hombre el *Anima* (en el nivel inconsciente) es monógamo porque sólo tiene una mujer ideal, el eterno femenino (como se manifiesta, por ejemplo, en los pintores que, al final, sólo pintan muchas veces la misma cara ya sea de una diosa o de una prostituta). En la mujer el *Animus* (en el nivel inconsciente) es polígamo, reflejando varios hombres ideales.

turas vacías o arquetipos) que son adaptadas para ser entendidas y asimiladas por un determinado grupo social y cultural (el Occidente cristiano). Y esto tiene lugar gracias a tres grupos de factores: a) la colaboración progresiva de muchas mentes pensantes y sentientes, en nuestro caso a través de los concilios, congresos, producción teológica⁹; b) la actuación de las bases cristianas y grupos eclesiales y c) el intercambio entre lo sacral y religioso y lo profano y mundano a través del lenguaje, la ciencia, la moda, las políticas, la economía... Este proceso de elaboración simbólica es racional, que, según Jung, integra lo intelectual cognitivo y lo apreciativo afectivo¹⁰.

- La figura femenina y la figura de María

Los contenidos del imaginario colectivo acerca de lo femenino parecen estar estrechamente vinculados a la forma corporal de las mujeres y esta vinculación, a su vez, parece estar enraizada en las tempranas experiencias maternas que tenemos los humanos.

La forma del cuerpo femenino es omnipresente¹¹. Sirve para representar valores y virtudes (justicia, libertad, amor...), tanto como vicios (corrupción, perversión...); elementos de la naturaleza, como de la técnica (un coche, por ejemplo). El cuerpo femenino es percibido por el imaginario colectivo como un recipiente pasivo de energía divina-masculina, pero, a la vez, como peligroso para los hombres; es percibido como fuente del amor materno y como atracción erótica; como genérico y universal, apto, en todo caso, para el uso

⁹ Por esta razón es importante, aunque no se vea a primera vista, la tarea de las mujeres en la teología y la práctica eclesial de los grupos de mujeres, las liturgias nuevas, el nuevo lenguaje... sólo así se hará posible una alternativa de cambio simbólico y de elaboración histórica a medio y largo plazo que sea válida y real.

¹⁰ Expreso mi agradecimiento a A. Vázquez que se prestó gustoso a explicarme pacientemente algunos conceptos junguianos de los cuales es un experto conocedor reconocido internacionalmente.

¹¹ Cf M. WARNER, *Monuments and Maidens. The Allegory of the Female Form*, Londres 1985.

simbólico, recipiente de fantasías y miedos masculinos y, por consiguiente, también de miedos y fantasías femeninas. La representación de tales anhelos y temores en la forma del cuerpo femenino ha influido, sin duda, tanto en la concepción de la feminidad, como en la conducta de las mujeres, de modo que se da un intercambio constante entre realidad e imagen. En la actualidad no hay más que mirar la publicidad para advertir de qué modo la forma femenina excita el deseo de un gel, un detergente, un coche, un champán, un tipo de música o un yogurt; de lo trivial y barato puede pasar a lo trascendente y lo lujoso. Es la desiderabilidad del atractivo de la forma femenina la que da su luz y energía al producto; las mujeres esperan identificarse con el objeto a través de la imagen femenina y los hombres esperan experimentar el deseo de tal mediación obteniendo determinado producto¹².

Si esto ha sido y sigue siendo así no debe sorprender que la fascinación de la imagen de María opere sobre los mismos mecanismos, si bien adquiere las peculiaridades del contexto religioso. María es, también, su imagen, su figura y todas las derivaciones de ella. Como la forma femenina, la imagen de María adquiere una gran pluralidad de identidades, se convierte, como hemos visto, en continente receptivo de opuestos.

La forma femenina, en general, y la de María en particular, se sustentan en dos pilares: el primero, el pilar de la experiencia de cada ser humano con su madre; el segundo, el pilar de la interpretación cultural sin el cual el símbolo no sería tal.

¹² Este análisis debería ser contrastado con otras culturas en las que se encuentra ausente la imagen de María; podríamos calibrar mejor el alcance de las influencias que la percepción patriarcal de María ha tenido en nuestra cultura y en la concepción de las mujeres; podríamos estudiar los símbolos y referentes colectivos femeninos y apreciar de forma más justa si el referente simbólico mariano ha tenido alguna influencia no solamente en el refuerzo de la concepción femenina negativa, sino también en las luchas liberadoras y emancipadoras de las mujeres en Occidente. No debemos olvidar a este respecto que en ciertos lugares y grupos cristianos de América Latina la figura de María ha sido un símbolo clave de liberación popular y, en especial, de las mujeres.

- Psicogénesis humana de la imagen divina

Para poder entender de qué forma perciben los creyentes la realidad de María, más allá de su raíz histórica y de la sobriedad de los datos evangélicos, es necesario constatar la estrecha relación que se da entre María y la divinidad, entre los mismos creyentes. Cuando la iglesia católica proclamó el dogma de la ascensión de María, C.G. Jung, inventor de la psicología analítica y discípulo de Freud, pensó que la trinidad cristiana, masculina e incompleta hasta ese momento, quedó perfeccionada en cuaternidad, en la que, por fin, quedaba incluido el elemento femenino¹³. Creía Jung que el imaginario colectivo había logrado superar la mera racionalidad al proponer tal inclusión.

A ningún profesional de la psicología de la religión se le escapan ciertos elementos que dan que pensar. Por ejemplo, en el nivel racional de las formulaciones dogmáticas, María no ha sido nunca explícitamente proclamada diosa por la iglesia. Sin embargo, la fórmula que la define como *Madre de Dios*, analizada desde una lógica rigurosa, debe llevar a la conclusión de que, si es madre de Dios, también ella será diosa. La madre siempre precede al hijo. La condición divina, además, es algo increado. Cuando la teología católica explica en términos racionales qué significa que María sea madre de Dios, es decir, madre de Jesús en su doble naturaleza (divina y humana) y única identidad, los psicólogos advertimos que no se trata de una mera explicación racional, pues, como se verá después, el sentido del dogma es más que una mera explicación racional.

Aunque en este nivel racional quiera dejarse clara la condición humana e histórica de María, en los otros niveles, el afectivo emotivo y el motivacional y de las conductas, las cosas tampoco parecen

¹³ Jung no tomó demasiado en cuenta el hecho de que el Espíritu Santo adquiere rasgos femeninos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. O tal vez no consideró que la representación fuera suficientemente clara para los creyentes.

lógicas. Los mitos elaborados por los pueblos y los ritos mediante los cuales se venera a María no son tan diferentes de los que se dedicaban a las diosas mediterráneas en épocas precristianas¹⁴.

De estos hechos me interesa resaltar que el fenómeno mariano en la fe cristiana indica que el cristianismo (y el catolicismo después del s. XVI) ha necesitado un elemento femenino tanto en sus dogmas como en sus ritos. Como psicóloga debo preguntarme si esta necesidad obedece a una deficiencia real en la representación de la imagen divina o es debida, tal vez, a la represión de lo femenino en la imaginería religiosa; si es producto de factores sociohistóricos que desaparecerán cuando sociedad e historia cambien o si estamos ante un mecanismo de compensación ¿A qué se debe que el elemento femenino haya recaído en la figura de María de Nazaret y no en la de otras mujeres del tiempo de Jesús, como María Magdalena, por ejemplo, de la que tenemos, tal vez, más datos históricos y más reiterados, que de María de Nazaret¹⁵? ¿qué tiene de especial esta mujer con respecto a otras? Parece obvio que las respuestas deben guardar estrecha relación con el hecho de que María fuera la madre de Jesús. En este caso podríamos dar la razón a los expertos y expertas que, desde diferentes disciplinas¹⁶, aluden a las relaciones entre María y las antiguas diosas mediterráneas, especialmente la Gran Madre¹⁷. Son muchos los que piensan que en la conciencia primitiva de los cristianos y cristianas, a partir del s. IV d.c., María

¹⁴ Cf. a este respecto la obra de S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Root of Mariology*, Leiden 1993.

¹⁵ No debemos olvidar que los evangelios de Marcos y Juan no hablan de la infancia de Jesús y, por ello, no redundan en datos narrativos que aportan escritos como los de Mateo y Lucas. En cambio la presencia de María Magdalena en el acontecimiento de la muerte y, sobre todo, la resurrección, está atestiguada en los cuatro relatos aunque tengan sus variaciones narrativas. Cf. a este propósito C. BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella (Navarra) 1994.

¹⁶ La antropología cultural, la filosofía, la sociología...

¹⁷ Cf. al respecto la obra clásica de E. NEWMANN, *La grande Madre*, Roma 1981.

tomó el lugar de las diosas, en particular la Gran Madre, que no cabían en la nueva religión¹⁸.

La base psicológica de esta experiencia, desde el punto de vista de la psicología de la religión, la encontramos en la explicación psicodinámica de la génesis de la religiosidad en el sujeto.

Esta construcción o psicogénesis de la religiosidad se lleva a cabo en el mismo proceso de maduración y crecimiento del ser humano; no es un proceso paralelo o al margen de la maduración global. En él están implicados dos tipos de factores, unos importantísimos, a los que llamamos de primer orden y otros, menos importantes, o de segundo orden. Los factores de primer orden, desde una perspectiva evolutiva, son los que hacen posible la aptitud o capacidad psicológica para la religiosidad y son las figuras materna y paterna que, en cuanto tales, es decir, en cuanto madre y en cuanto padre, estructuran rasgos básicos de la imagen de dios en el sujeto¹⁹. Los factores de segundo orden son los derivados de la cultura, la educación y la comunidad creyente (contenidos, símbolos, imágenes, narraciones...). Esta capacidad psicológica para la religiosidad dará lugar, en un segundo momento, a la experiencia religiosa. La mayoría de los creyentes suelen estancar el desarrollo de su religiosidad en este estadio, sin llegar al tercero, el estadio maduro y adulto de la religiosidad humana: la actitud religiosa. Ésta requiere el cultivo circular de sus tres componentes, el *cognitivo* o mundo de las ideas, la reflexión, las informaciones..., el *afectivo* o mundo de las emocio-

¹⁸ Antes, incluso, ya parece haber conexiones en ciertas representaciones, como indica el texto de Ap 12, con la mujer vestida de sol, coronada de doce estrellas... rodeada de imágenes simbólicas cósmicas, propias de la astrología y de representaciones veterotestamentarias.

¹⁹ Debo insistir en que se refiere al hecho de ser madre y padre y no sólo de que sea fulana o mengano en concreto. Se trata de crear la capacidad psicológica para representar-se la imagen de Dios y para creer en él y en todo lo que diga relación con la trascendencia. No importa, en este primer nivel, si hay contenidos religiosos o no; son las figuras parentales, en cuanto tales, las que posibilitan o dificultan, psicológicamente, esta capacidad.

nes, sensaciones, afectos, relaciones y el *comportamental*, mundo de las decisiones libres y las conductas.

En los dos estadios evolutivos, la experiencia y la actitud, se dan distintos grados de madurez. En el proceso de maduración de la experiencia religiosa debemos distinguir entre la magia y la religión; hay creencias, experiencias, conductas, rituales *mágicos* basados en el imaginario que pretende manipular y controlar una realidad que escapa a lo meramente empírico. El mundo de las devociones marianas, promesas, peregrinaciones, visiones... contiene una mezcla de muchos elementos que podríamos calificar psicológicamente como *mágicos* y, en este sentido no podemos hablar de experiencias religiosas maduras. Pero hay otro tipo de experiencias religiosas que hacen referencia al mundo simbólico y, en este caso, pueden calificarse de experiencias religiosas maduras con respecto a las descritas previamente²⁰. Por ejemplo, una celebración mariana puede estar construida sobre símbolos y propiciar una vivencia simbólica; el grado de madurez humana podrá comprobarse por los efectos que se derivan de tal celebración, tanto en los individuos particulares como en el grupo. Lo mismo podríamos decir de la actitud religiosa. Existen actitudes rígidas que no pueden ser calificadas de maduras y actitudes maduras que se deben a ese proceso continuo de alimentación circular entre los contenidos, afectos y conductas, que arriba mencionaba.

Para entender la proyección del imaginario colectivo de elementos divinos sobre María, su relación con la forma femenina, con los significados dados a lo femenino culturalmente y los repartos de género y roles entre figuras religiosas representativas (Jesús y María), necesitamos detenernos en el papel que juega la madre, o la persona que cumpla este rol, en la estructuración de la religiosidad y de la imagen divina en el ser humano.

²⁰ Hay casos de experiencias religiosas místicas de una gran madurez psicológica; el caso más patente y conocido es el de las experiencias místicas de Teresa de Jesús. Cf. M. NAVARRO, *Psicología y Mística. Las Moradas de Santa Teresa*, Madrid 1992.

La madre es el primer *dios* de todo sujeto, su universo primero, su paraíso y su absoluto. Es ella la que posibilita toda experiencia religiosa afectiva y horizontal de *unidad*, es la realidad acogedora y envolvente, gratificante y omnipotente para todo ser humano. La relación que cada niño/a establece con ella es inmediata y fundamentalmente afectiva y el recién nacido se siente en principio prolongación y parte de ella. Las experiencias de fusión, de unidad, de felicidad envolvente y sentimiento oceánico que acompañan con frecuencia a determinadas experiencias religiosas y que condicionan ciertas representaciones de la divinidad remiten a las experiencias infantiles que están asociadas a la figura o imago materna.

También la separación del niño o niña va a configurar, psicológicamente, otros aspectos de las vivencias religiosas. Hay experiencias religiosas en los varones que permiten entenderse desde la vivencia de separación materna, tales son, por ejemplo, las vivencias de dios como el totalmente otro, radicalmente separado y cuya unión se desea ardientemente. En el polo defensivo esta vivencia de separación puede configurar, también, la huida y cierto temor a las experiencias religiosas de fusión, de comunión y participación. Temor a perder el control, a quedarse envuelto y perdido en un mundo de afectos en donde no se le ha dado participación activa a la mente.

Las vivencias religiosas relacionadas con la imago de la madre son las siguientes:

- a) *vivencias de felicidad difusa y de gozo*. Si el sujeto sufre carencias en estas vivencias o si por alguna razón ellas no se dieran, encontrará dificultad para experimentar la bondad, la felicidad, el gozo, asociadas a la imagen de dios;
- b) *vivencias de seguridad y confianza básica*. La madre, fuente de seguridad primaria, proporciona al sujeto una especie de matriz confiada en la vida. A ella acude el hijo o la hija cuando se siente amenazado, en ella se refugia y busca consuelo y protección.

Pues bien, estas vivencias tempranas proporcionan la base psicológica y afectiva para una experiencia religiosa de la imagen de dios que da seguridad, protección y consuelo, que no abandona, que acepta y ama incondicionalmente;

- c) *vivencias de misterio y de profundidad afectiva*. La madre, en efecto, al proporcionar vivencias muy arcaicas y pre-rationales de proximidad afectiva, prepara el psiquismo humano para experiencias religiosas en las que el sujeto se abandona a una realidad que no puede ser reducida al control de la racionalidad o de los procesos secundarios. El ser al que llama dios puede ser vivido en la dimensión afectiva humana y en su dimensión de misterio abarcante;
- d) *vivencias de la madre en cuanto portadora de vida y de cuidado*. Estas vivencias van unidas a las otras precedentes. Se trata de experiencias tempranas en las que el sujeto percibe a la figura materna como fuente de vida, como aquella que provee a las necesidades y que está presente cuando surge un obstáculo, un dolor, una molestia. Implica atender a los cuidados físicos, pero, especialmente, la percepción de la presencia materna como disponibilidad, incluso si no siempre atiende las demandas del hijo o la hija.

De este modo, la madre, en su polo positivo, se convierte en un símbolo eminentemente religioso en relación directa con el deseo de dios, como muestran muchas de las experiencias religiosas de todas las épocas.

En su vector negativo, sin embargo, la imago materna está dotada de ambivalencia afectiva que lleva al sujeto, especialmente si es varón, a experimentarla como *separación radical*, como pérdida irreparable, como devoradora, nada absoluta de la muerte en la que todo sujeto se disuelve. Esta ambivalencia puede afectar a la psicogénesis de la imagen y vivencia religiosa de dios.

Desde el punto de vista patológico una deficiente relación entre la madre y el hijo/a puede dar lugar a vivencias religiosas marcadas

por infantilismos, o por el panteísmo; puede dar lugar a experiencias pseudomísticas, a la magia, histerismos y un amplio abanico de manifestaciones psicóticas. Jung, en este sentido, postula la doble y opuesta faz de luz y de sombra que se encuentra en la misma experiencia religiosa.

En *síntesis*, podríamos decir que la madre estructura:

1. el aspecto afectivo y místico de la religión y de la imagen de dios;
2. la mediación primaria de la fe al poner al niño o niña en contacto con la realidad y con las otras figuras familiares (el padre, por ejemplo, es postulado por los psicólogos de la religión como figura de fe por excelencia por venir *de fuera* al hijo o hija²¹);
3. hace posible la interiorización de la experiencia religiosa;
4. estructura el aspecto inmanente y horizontal de la religiosidad;
5. hace posibles las relaciones de tipo social en la vivencia de la religión: la adhesión a una comunidad de fe, a los grupos religiosos, siendo así estructurante de su aspecto comunitario. Es ella, en definitiva, la que convoca a los hijos e hijas, constituyéndose en mediación entre cada hijo/a y las otras figuras familiares (el padre, los hermanos y hermanas, los otros parientes, amigos/as...).

Tomando el punto de vista de los varones no es difícil, ahora, entender algunas cosas:

- dada esta configuración psicológica básica, la figura divina, interpretada de forma tan patriarcal por la religión judeo cristiana, no ha podido ofrecer al ser humano un adecuado soporte proyectivo para estas primeras experiencias;
- la devoción y culto semidivino a María ha surgido en el contexto cultural mediterráneo en el que la figura de la madre y las rela-

²¹ Cf. A. VERGOTE, *Psicología Religiosa*, Madrid 1975.

ciones de la díada madre-hijo tenían y tienen mucha importancia psicológica y social;

- era necesaria, por tanto, otra figura, femenina y materna, sobre la que proyectar estas primeras experiencias.

En resumen, con respecto a la función psicológica de las imágenes simbólicas relacionadas con la figura de María, podemos concluir lo siguiente:

- ella es reflejo o proyección de funciones psicológicas humanas que no están ligadas necesariamente al magisterio cristiano específico, sino que son expresión de lo femenino en figuras sagradas²²;
- gracias a ella los creyentes católicos, varones sobre todo, han mantenido un cierto equilibrio entre los principios masculino y femenino en la vivencia de su religiosidad, conservando los elementos de crecimiento y desarrollo humano de lo femenino en María;
- gracias a María y a lo femenino vinculado con ella, los creyentes católicos han podido vivir y expresar una religiosidad y relación con lo sagrado relacionado con el deseo de dios;
- algunas representaciones de María, en particular las artísticas, han permitido a muchas personas, especialmente varones, exteriorizar sentimientos, emociones, intuiciones, imágenes interiores que de otro modo no hubieran tenido posibilidad ni legitimidad;
- en la dimensión más sociológica y cultural conviene señalar que la mayor parte de las instituciones católicas, especialmente las relacionadas con la faceta más necesitada de la gente y de los pueblos, han nacido bajo la inspiración mariana;
- pero, junto con todo esto, también puede señalarse la cara negativa, sobre todo en lo referente a la potenciación de la rigidez moral, la involución cultural, tendencias regresivas y destructivas, elementos de idealización, que las instancias jerárquicas sagradas han

²² Cf. L. PINKUS, *El mito de María. Aproximación simbólica*, Bilbao 1987, 67-68.

promovido y promueven apoyadas en la figura de María como continente de símbolos e imágenes.

Toda la explicación ofrecida hasta aquí conviene más a la experiencia psicológica de los varones, a la que se debe la devoción, dogmas y culto mariano, la expresión artística y la creación de instituciones sociales a favor de los necesitados, que a la experiencia psicológica de las mujeres. No se encuentra categorizada la experiencia de las mujeres. Por ejemplo ¿cómo es que ni la figura de Jesús, si la aceptamos como representación de lo masculino, ni la de María han suscitado en las mujeres fenómenos semejantes en el sexo opuesto? De haber sido paralelo o simétrico, ahora tendríamos, posiblemente un mayor equilibrio. La figura de Jesús habría suscitado realizaciones históricas y culturales por parte de las mujeres, y la figura de María habría suscitado autonomía a lo femenino en ellas, fuerza simbólica, expresión artística e iniciativa social. Sin embargo, encontramos una apropiación masculina de la fuerza simbólica de la figura de María y una utilización que ha ido en contra del progreso humano, social e histórico de las mujeres. Para explorar parcialmente siquiera la función psicológica que la figura de María ha tenido y tiene para las mujeres, así como ciertos elementos de la manipulación del símbolo, necesitamos describir la forma en que las niñas se separan de sus madres y la importancia que ello adquiere en la psicología de la religión de cara a la formación de la imagen divina. Y en segundo lugar realizaremos un somero análisis del fenómeno de las apariciones marianas, sucedidas de forma predominante a mujeres (75% frente a 25%).

- Separación niña-madre y adquisición de la imagen divina en relación con la adquisición de la propia identidad

La idea e imagen de dios predominante en nuestra cultura mediterránea se apoya en un determinado concepto de trascendencia e inmanencia. La reflexión de las mujeres y la observación de los pro-

cesos de las niñas nos lleva a interrogar el orden, lugar, función y consecuencias que estos conceptos adquieren en la religiosidad²³. A menudo se confunde el paso de la experiencia de inmanencia a la trascendencia con el paso psicológico de la inmediatez y cercanía a la extrañeza. Dios es postulado como el totalmente Otro, acen- tuando la experiencia de separación y extrañeza sobre (y a costa de) la experiencia de continuidad, contigüidad y semejanza. La trascendencia, como reconocimiento cognitivo y afectivo de lo extraño, de un dios Otro, es valorada por encima de la experiencia derivada de la continuidad y semejanza, la re-ligación que es, en definitiva, lo que indica el término mismo de religión. La inmanencia es infra-valorada en la experiencia religiosa. La trascendencia (y la fe) estaría apoyada en la experiencia de separación mientras que la religión, unida a la inmanencia y cercanía, estaría apoyada en la experiencia de unión y separación (sólo puede re-ligarse lo que primero ha estado unido y luego separado).

En la descripción y formulación psicológica del papel de la madre en la psicogénesis de la religiosidad se olvidan elementos fundamentales:

la madre estructura el lenguaje como símbolo. Cada sujeto accede al mundo externo, a la realidad en su extrañeza o no-yo, de la mano de la *lengua materna*, del lenguaje

la niña aprende a hablar antes que el niño; ello no se debe fundamentalmente a especiales capacidades verbales de las niñas como se había creído, sino que, como indican algunos estudios recientes, la niña aprende antes a hablar, porque necesita separarse de su madre de la que es más semejante, por el sexo, que el niño. El lenguaje vale a la niña no sólo para diferenciarse sino también para religarse a ella, para establecer puentes de comu-

²³ Los análisis y la reflexión de este párrafo maduraron en diversas conversaciones con M^º José López, cuyas valiosas observaciones agradezco, porque me han abierto una vía de investigación rica y muy prometedora.

nicación y unión con ella, consigo misma y con la realidad externa. El lenguaje es el primer signo de diferenciación y religación precoz. El niño, debido a su diferencia de género con la madre, necesita del padre para separarse y religarse a la madre²⁴. Tiene la ventaja de poder nombrar su identidad masculina en todo el proceso edípico. Y tiene la desventaja de anular y negar, incluso, su dimensión femenina. Lo mismo que intentará recuperar y religarse a la madre a través de las mujeres cuando sea adulto, en el ámbito religioso podrá recuperarla, proyectivamente, en la figura de María.

En las niñas es diferente. El momento más álgido y traumático de la separación niña-madre es la preadolescencia con la llegada de la primera menstruación y los cambios corporales propios. Contemporáneamente tiene lugar un momento crítico en su evolución religiosa que casi nadie advierte. La niña se da cuenta de la mirada del padre sobre ella, una mirada sobre su cuerpo de mujer, que sexualiza toda su identidad en relación con él y extensible a las figuras masculinas²⁵. Esta vivencia es vivencia de extrañeza y extrañamiento que se proyecta en la figura de Dios, postulado por la religión judeo cristiana del Mediterráneo como representación masculina. Se observa que las niñas y las mujeres experimentan a Dios de una forma muy similar a como experimentan a los varones en su crisis adolescente, tanto desde la idealización de lo masculino, en el sentido más positivo, como desde temores, vergüenzas corporales y sexuales sobre todo, en el sentido negativo. La censura ética, actitudes de sumisión, ambivalencias, menosprecio con respecto a lo femenino y a las propias vivencias femeninas, son consecuencias derivadas de estas expe-

riencias. Lo masculino acaba convirtiéndose en la norma y referente para cada adolescente.²⁶

Entonces sí que Dios acaba siendo el Otro, el Extraño. Esta experiencia es interpretada por las religiones monoteístas como *Trascendencia*. Si la púber rechaza esta experiencia, debe negar su fe y su espiritualidad, debe reprimir sus procesos de religación o derivarlos hacia otras experiencias que no entran en la religiosidad normativa. Si la acepta, como suele ser el caso, su experiencia religiosa ha de adecuarse a las normas y en ese caso autocensura su dimensión religadora que adopta cauces marginales considerados menos racionales, poco dignos de crédito y valoración, más *femeninos* y menos maduros y adultos.²⁷

¿Qué es para las mujeres lo radicalmente otro? En un sentido puede ser el padre, pero en otro puede serlo la madre; y lo

²⁶ ¿Por qué y cómo ha ocurrido así? Los niños y las niñas en los primeros años viven de forma indiferenciada los niveles biológico-corporales, afectivos y racionales. También en lo que se refiere a su vivencia religiosa. A medida que crecen, sin embargo, estos niveles se van estratificando (período de las operaciones formales y abstractas) y mientras los niños pasan a segundo plano los niveles biológico-corporal y afectivo y nombran y definen sus experiencias con categorías culturales masculinas universalizándolas (valen para todos y todas), las niñas viven los tres niveles contemporáneamente, pero cuando intentan nombrar y categorizar en el nivel racional lo que viven y experimentan en el nivel afectivo relacional y en el corporal biológico, se encuentran con categorías masculinas que no responden a las propias experiencias.

²⁷ Nada de esto debería resultar extraño a la religiosidad cristiana puesto que la experiencia religiosa de Jesús con respecto a Dios al que llamaba Padre, rompe toda una línea de experiencia religiosa en su pueblo. Jesús, según los evangelios, no parece percibir y experimentar a Dios como el Totalmente Otro o el extraño por excelencia, sino como alguien con quien le unía experiencias de continuidad-contigüidad y cercanía religadora. Mientras que en el AT Dios no podía ser nombrado siquiera, sobre la base de la total extrañeza y alteridad radical, Jesús se permite nombrarlo, rompiendo el tabú del silencio sobre Dios. Esto es enormemente innovador en lo relativo a la psicología de la experiencia religiosa, porque Jesús *inmanentiza* lo que el AT había trascendentalizado y da un contenido psicológico distinto a la experiencia de trascendencia, de forma que ésta no queda reducida a la pura alteridad-extrañamiento, de acuerdo, curiosamente, con la experiencia de surgimiento a la vida y al conocimiento que se desprende de Gn 2-3 (cf mi trabajo *Barro y aliento*, Madrid 1993).

²⁴ Quien le religa es la misma madre. No debemos olvidar que la madre afirma constantemente en el niño su diferencia de género y sexual con respecto a ella. Después, en su proceso de separación, necesita acceder y poseer lo diferente (la madre) porque ella ha sido su fuente primordial de autoafirmación. Nada de esto ocurre con la niña.

²⁵ Cf. E. DIO BLEICHMAR, *La sexualidad de la niña*, Barcelona 1998.

mismo podría decirse del varón. ¿Y qué es lo radicalmente cercano? Habría que decir lo mismo, podría ser lo materno en un aspecto y lo paterno en otro.

¿Dónde queda lo mariano para las mujeres, ya que ellas, a diferencia de los varones, no pueden poseerse en lo diferente, el padre, puesto que lo normativo masculino es mirada infravalorativa de lo femenino? Este es uno de los problemas que experimentan las mujeres con respecto a la divinidad.

Las apariciones marianas a las mujeres y su significación psicológica

Esta línea de observaciones, análisis e investigación necesita ser contrastada y completada con experiencias concretas de mujeres que han recuperado la religión con la madre, en lo que respecta a la propia identidad, así como la religión con una imagen *divina* marginal, es decir, no normativa en su representación, como María, para dar cauce a una experiencia religiosa intensa y diferente. Me refiero a las apariciones o visiones marianas según las mujeres²⁸.

- Algunas precisiones: visión versus aparición, ilusión y alucinación, entorno social y religioso

Es conveniente comenzar este apartado precisando algunos términos. En primer lugar, es inexacto hablar en psicología de aparición mariana. La psicología sólo acepta el fenómeno en la perspectiva de la visión. Cuando una o varias personas, o un grupo, dicen que se les ha aparecido la Virgen, la psicología entiende *que han visto a la Virgen*. De esta forma se desplaza la cuestión del fenómeno en sí

²⁸ La clínica ilustra también muchas de las observaciones hechas, pero no entramos en ese terreno.

a los sujetos del fenómeno, es decir, a sus vivencias y a las expresiones de tales vivencias que es lo que, en definitiva, interesa y entra en el campo de estudio de la psicología²⁹.

En segundo lugar, puesto que hablaremos de fenómenos que entran dentro del campo de las alucinaciones y la ilusiones, es preciso decir algo al respecto:

una *ilusión* es una alteración perceptiva de un estímulo físico cuya existencia puede ser verificada por observadores independientes. Supongamos que una vidente percibe en el aire un halo de colores que, a modo de corona, envuelve a una imagen opaca que dice ser la Virgen María. Los observadores independientes pueden atestiguar la existencia del fenómeno físico del halo de colores, es decir, un arcoiris y algunas sombras opacas de las nubes; no tienen por qué interpretar que se trata de alguien sobrenatural. Cuando algún sujeto hace esta interpretación, sobre la base de un estímulo físico comprobable, en psicología consideramos que se trata de un fenómeno de *ilusión*;

una *alucinación*, en cambio, es la percepción de un estímulo físico que no puede ser comprobado empíricamente por observadores independientes. Es posible que a una visión alucinatoria correspondan, también, audiciones. Por ejemplo, un sujeto dice que está viendo a una señora que se posa en un árbol y le transmite un mensaje para que lo difunda entre los creyentes. Los observadores independientes, sin embargo, ni ven ni oyen nada.

La mayoría de las apariciones marianas entran dentro de la categoría de alucinación y no de la de ilusión. Las primeras son más comunes que las segundas. No obstante, encontramos casos en que la visión comienza siendo un fenómeno de ilusión y se convierte, después, en alucinación. En el caso de Lucía, una de las videntes de Fátima, se da una cierta relación entre ambos procesos psicológicos.

²⁹ Cf. A. VÁZQUEZ, "Apariciones" en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988, 182-185.

La ilusión precedió a la alucinación. La vidente misma narra que al comienzo sólo vio un estímulo ambiguo que ella interpretó como *un ángel de paz*. Este estímulo, poco a poco, fue tomando cuerpo hasta convertirse en una alucinación. En la transformación intervinieron factores como la verbalización de lo visto y la interpretación de otras personas acerca de lo que ella veía. Y esto parece repetirse, como una constante, en otras apariciones (por ejemplo la de Medjugorje).

Un fenómeno que hay que tener en cuenta es el proceso expansivo o multiplicador de las visiones. Se ha comprobado que cuando en un lugar se acepta como aparición lo visto por una o varias personas, es muy probable que se susciten imitaciones. Se ha podido comprobar que en los casos en que hay, a la par, múltiples videntes y oyentes, entre ellos ha existido comunicación previa. Esto explica muchas coincidencias. Explica, también, que cuando los sujetos son entrevistados por separado, sin que se hayan comunicado entre sí anteriormente, las discrepancias son notorias (por ejemplo, las diferencias de los informes de los videntes de Fátima, a medida que transcurría el tiempo. De ser un ángel, o S. José pasa a ser la Virgen María).

La dinámica imitativa, en resumen, suele ser la siguiente:

primero, una persona tiene una alucinación;

segundo, tal fenómeno provoca imitación en los otros presentes; éstos concluyen que han visto lo mismo;

tercero, surge un intercambio de información, entendido como un esfuerzo por determinar de qué se trata y qué es lo que se ha visto;

y *cuarto*, ya convencidos los videntes, crean un informe consistente y coincidente. Es claro que no se trata de procesos conscientes e intencionados, sino de toda una dinámica perceptiva y de elaboración de naturaleza inconsciente.

Conviene precisar que la utilización de tales fenómenos perceptivos, ilusión y alucinación, de por sí no pertenecen a la patología, aún cuando existan enfermedades que van acompañadas de fenó-

menos alucinatorios. Serán los efectos de estos fenómenos en cada persona o grupo los que indiquen si estamos ante expresiones patológicas o normales e incluso beneficiosas para la salud psíquica y el desarrollo humano de videntes y grupos. Hay razones para pensar que las alucinaciones marianas no se producen por las mismas causas que provocan otro tipo de alucinaciones (ingestión de drogas, aislamiento sensorial, soledad, patología orgánica, patologías mentales...). En el caso de que hubiera una cierta predisposición a las alucinaciones en la personalidad de los videntes, quedaría por explicar el hecho de que éstas sean no sólo religiosas, sino *marianas*. Se ha comprobado, también, que la mayoría de los videntes provienen de un contexto social, cultural y religioso en donde se cree en la posibilidad y probabilidad de que pueda haber una comunicación directa con el mundo sobrenatural.

Hay apariciones que concurren en una misma región, en un lapso de tiempo pequeño y a personas de estatus y edad parecidas. ¿Cómo se explica este fenómeno? En el caso de Lourdes, por ejemplo, se encuentran elementos que apoyan la hipótesis de la imitación. Se sabe que el sacerdote del pueblo de Bernadette estaba impresionado por la piedad de la muchacha y que, en ocasiones, la había comparado explícitamente con los videntes de La Salette. Esta comparación influyó, probablemente de modo directo, en la experiencia de visión de Bernadette. La hipótesis de la imitación, en este caso, quedaría apoyada. Pero en el de Fátima, aunque es probable que la historia de Lucía se construyera sobre el modelo de la visión de Lourdes, ella negó conocer esa historia. Por lo tanto, la imitación no es el único factor ni el más importante para explicar el hecho.

La imitación opera su influencia, también, cuando algún vidente encuentra fuertes coincidencias entre su opinión y el mensaje asociado a una visión dada. Éste parece haber sido el caso de Fátima. Pensemos en algunos datos. El mensaje de Fátima fue interpretado como un mensaje anticomunista, pero los primeros informes de tales mensajes hablan de la necesidad de conversión del mundo. El

mensaje, por tanto, fue cambiado. Algo parecido ocurrió en otros lugares y en relación con la segunda guerra mundial y el contexto anticomunista de Estados Unidos (aparición de Necedah y Bayside), cuyos mensajes parecen construidos sobre el modelo de Fátima. El de Necedah descansa sobre el de Fátima y el de Bayside sobre el de Necedah.

- Algunas hipótesis psicológicas para la interpretación de las visiones marianas

Lo que hace de las visiones marianas un objeto de estudio de la psicología de la religión es la interpretación religiosa de su contenido y la importancia que ello adquiere para la persona y su entorno. Aunque es posible analizar tal interpretación y sus consecuencias desde diferentes corrientes psicológicas, elijo la interpretación psicodinámica porque, desde mi punto de vista, puede dar razón de ello mejor que otras corrientes. Para explicar la vertiente individual me serviré de algunas categorías derivadas del psicoanálisis y para dar cuenta de su vertiente social utilizaré categorías junguianas.

Interpretación de las visiones desde el psicoanálisis: perspectiva individual

Para Freud las alucinaciones sirven como mecanismo psíquico de descarga sexual y para la realización de deseos inconscientes.³⁰ La explicación de los procesos del sueño³¹ vale también para explicar algunas alucinaciones de otro tipo. Las apariciones pueden deberse a la realización alucinatoria de deseos pulsionales, cuya representación ha sido reprimida inconscientemente³²; estos impulsos

³⁰ En un trabajo de 1923, estudió con detalle una alucinación, la de un tal C. Haizmann que vivió en el año 1600. Cf. S. FREUD, *Obras Completas* vol III, Madrid 1973, 2677-2696.

³¹ El sueño se entiende como un fenómeno psíquico de naturaleza alucinatoria.

³² Cf. A. VÁZQUEZ F., "Apariciones" en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988, 182-185.

reprimidos, pueden referirse, en particular a los derivados de conflictos edípicos y deseos, tanto en sus representaciones infantiles, como adolescentes e incluso adultas. En la adolescencia y la madurez muchos sujetos, debido a determinadas circunstancias, reactivan los conflictos y deseos infantiles e incluso hay casos en que se crean posteriormente sobre los modelos previos de la niñez. En el análisis psicológico de las visiones es preciso, entonces, tener en cuenta las características biográficas y de personalidad de las y los principales videntes

Nos centraremos en tres de las visiones marianas más conocidas: *la de Lourdes*, en Francia, la visión de *la medalla milagrosa*, también de Francia, y *la de Fátima*, en Portugal, que tienen como protagonistas principales a mujeres.

La visión de la Virgen de Lourdes. Bernadette, una joven francesa, identificó a la señora de sus visiones con la Virgen María a las seis semanas de la primera visión (11 de febrero 1858), después de que muchas personas le hubieran insinuado primero y asegurado más tarde, que se trataba de la Virgen María; entre ellas se encuentra el cura local. Bernadette llamó a la joven mujer de su visión *Aquero*. ¿De quién se trata?

La mujer a la que Bernadette ve tenía más o menos su misma edad y esto explica que cuando algunos comienzan a dibujar y esculpir la imagen de la Virgen que luego colocaron en la gruta, Bernadette dijera insistentemente que no se parecía a la mujer que ella vio, puesto que aquélla era mucho más joven, más o menos de su misma edad.

Esto nos remite a la relación entre la alucinación y algunos de los datos biográficos de la vidente. Todo parece indicar que la mujer de su visión era una figura idealizada de su madre. Debemos precisar, no obstante, de qué madre se trata, ya que Bernadette tuvo tres. A causa de un accidente de su madre biológica, la niña tuvo que ser

criada por una nodriza cuando todavía era muy pequeña. Permaneció año y medio con esta mujer, cuyo nombre era María. Aunque volvió a su casa, una vez criada, Bernadette siguió visitando posteriormente a esta familia. Ella misma, muchos años después, reveló que esta mujer la había maltratado. Más adelante, a causa de la extrema pobreza de sus padres, fue enviada a la casa de la hermana mayor de su madre, Bernarde, con la que permaneció un tiempo. En el recuerdo de la muchacha este fue un período de seguridad, calor humano y bienestar. Puesto que Bernadette hablaba de su visión como de una experiencia confortante, marcada por la seguridad y la calidez, sería difícil identificar a la nodriza que la maltrató con la mujer de su primera visión.

Las relaciones entre Bernadette y su madre biológica son difíciles de evaluar. Fueron ambivalentes y complejas. Sí se sabe, en cambio, que las relaciones con su madrina Bernarde fueron uniformemente positivas y que ella, incluso, apoyó desde el comienzo la aparición de Bernadette. Por tanto, las resonancias psicológicas de la visión de la mujer, recuerdan a Bernarde Nicolau, la madrina de Bernadette, más que a ninguna de las otras dos madres. Pero queda otra cuestión: la juventud y la figura de la mujer de la visión.

Se sabe que un miembro de las Hijas de María, al escuchar la descripción de Bernadette sobre su Aquero, percibió muchas similitudes con una joven que había muerto hacía pocos meses, con fama de santidad, que pertenecía a tal agrupación. Esta persona lo comunicó a otra y juntas fueron a visitar a la vidente. En la entrevista Bernadette niega que su Aquero tenga que ver con la muchacha muerta, pero lo cierto es que se daba la coincidencia de que su madrina Bernarde formaba parte de las Hijas de María. De este modo, puede sospecharse que la vidente compuso su imagen, inconscientemente, sobre el modelo de su tía, incluyendo rasgos tomados de otras personas de su entorno, pero siempre en relación con la figura de su madrina. Y ello explica, también, la semejanza

entre la señora a la que confiesa más tarde como la Virgen María, y la imagen de la milagrosa venerada por las Hijas de María³³.

Otro dato interesante, por último. La declaración de la vidente de María como Inmaculada Concepción tiene que ver con la comprensión popular de este dogma, que no estaba asociada al origen de María, sino a la idea de que ella concibió (a Jesús) sin varón. No es ninguna casualidad que la madrina de Bernadette fuera una madre soltera que, sólo más tarde, al casarse, legalizó su maternidad.

Catalina Labouré y la medalla milagrosa. En este caso también encontramos diferencias entre los primeros informes de la vidente y la representación de la visión que hacen, después, las autoridades. Catalina había descrito su visión del reverso de la medalla como un balón de oro al que estaba superpuesta una pequeña cruz, también de oro; todo ello representaba el mundo. Pero nada de esto aparece en la medalla milagrosa oficial. Las autoridades eclesiásticas decidieron usar la imagen de María para promover la Inmaculada Concepción y, así, cambiaron el dibujo de la vidente. Tampoco en este caso la vidente identificó, en un primer momento, a la mujer de su visión con la Virgen María, sino con Santa Ana. Si es así, esta visión necesita ser explicada.

En efecto, según la descripción de Catalina, la alucinación estaba modelada sobre la figura de esta santa, según se conserva en una pintura de una capilla cercana al lugar de la aparición. La iglesia católica presenta a Santa Ana como la madre de la Virgen María. Es probable que la joven haya alucinado una imagen idealizada de madre, la madre de la Virgen, pero si esto es así, debe tener una explicación en la biografía de Catalina. Se cuenta que si la rela-

³³ Esta elaboración o composición inconsciente es muy semejante a la que se produce en los sueños. El yo busca en el archivo de su memoria inconsciente aquellos datos (lugares, rasgos, personajes, objetos...) que pueden componer la dramatización de la historia en la que va a expresar algo (un conflicto, un deseo, una compensación, una defensa...) y para ello realiza sus *combinaciones* hasta que logra expresar lo que pretende.

ción con su padre fue más bien fría, con su madre tuvo una relación especialmente estrecha y positiva. Pero Catalina perdió a su madre cuando contaba 9 años. La hermana de su madre se ofreció a cuidar de ella. La experiencia con la tía fue positiva para la niña, pero duró poco ya que cuando tenía 12 años el padre la requirió de nuevo en su casa. Así, en poco tiempo, Catalina perdió a dos madres³⁴. No es descabellado pensar que su alucinación fue un intento de restablecer la presencia de una o de las dos madres perdidas.

Según el psicoanálisis freudiano un deseo infantil reprimido puede activarse cuando se dan determinadas circunstancias y parece que, en efecto, determinadas circunstancias activaron en Catalina deseos infantiles de compensar la pérdida de la figura materna. La noche de la visión Catalina estaba bajo un estado de fuerte intensidad emocional, no sólo porque era la fiesta de San Vicente de Paul, el fundador de las Hijas de la Caridad entre las que ella se encontraba, sino porque era el día en que se cambiaron las reliquias del santo de la catedral a la iglesia de los religiosos paúles. Por otro lado, Catalina había experimentado recientemente la pérdida de una cuñada con la que había vivido y con la que había desarrollado una cálida relación afectiva cuando tuvo que salir del convento de Châtillon, lugar donde su cuñada vivía, y trasladarse a Paris. Este cambio, otra pérdida costosa de asumir, pudo reactivar sus pasadas pérdidas maternas infantiles. En resumen, las similitudes entre la cuñada de Catalina y las dos madres que había tenido y perdido en su infancia, a la que se suma el cambio de lugar, reactivaron la memoria de las pérdidas maternas. Su visión de Santa Ana, ocurrida a los pocos meses, pudo muy bien ser una respuesta inconsciente a tal reactivación.

³⁴ Necesitaríamos conocer mejor su experiencia de orfandad para establecer con precisión la vivencia psicológica de tales pérdidas. El hecho en sí de la pérdida física de los progenitores no va acompañada en todos los casos por la vivencia psicológica de la orfandad.

Todas estas vivencias de Catalina pueden explicar la presencia de los dos corazones en la medalla (el corazón, en la cultura occidental, es interpretado como la sede de las emociones y los afectos). El que sean dos y diferentes, en lugar de uno solo, puede entenderse como representación de sus dos madres perdidas, amadas y distintas entre sí. La M de la medalla puede indicar simplemente *mère*, madre, sabiendo, además, que el nombre de cada una de ellas comenzaba con esta letra: Madeleine, el de su madre biológica y Marguerite, el de su tía.

El caso de Fátima. Esta aparición cuenta con tres olas de visiones, de las cuales sólo la última estuvo vinculada a la Virgen María. Lucía, con unos compañeros pastores, vieron un día de 1915 una nube blanca transparente con la forma de un hombre, que persistió mientras comían, pero de la que no hablaron. Luego, en 1916, cuando Lucía estaba en compañía de dos primos, Jacinta y Francisco, vieron una figura en tres ocasiones distintas, que identificaron como un ángel de paz o el ángel guardián de Portugal que llevaba paz al país. La visión sufrió todavía otra elaboración en un momento posterior, de forma que veían esta misma figura con un cáliz sobre el cual estaba suspendida una hostia de la que brotaba sangre. Esta figura se postró, oró y luego le dio la hostia a Lucía y el cáliz a Jacinta y Francisco para que bebieran de él.

Es difícil entender estas visiones como alucinaciones, puesto que ninguno de ellos habló de ellas a la vez y sólo se conoció su existencia después de que tuvo lugar la tercera ola de visiones, en 1917, ya explícitamente marianas. Es posible, entonces, que las apariciones de 1916 fueran ilusiones o simples interpretaciones retroproyectivas de lo que se desarrolló en ellos a partir de las visiones marianas.

En los informes dados por Lucía se advierten muchas variaciones en la descripción del fenómeno visto. Sabemos, también, la dificultad que mostró siempre Francisco, de 8 años de edad, para ver y oír

las visiones de 1916, mientras que era Jacinta, de 6 años de edad, la principal vidente en la ola de visiones de ese mismo año.

Centrándonos en lo que veía Jacinta, un ángel con la hostia y el cáliz que les daba la comunión, observamos la conexión con el deseo desesperado de la niña de recibir la sagrada comunión con 6 años, cosa que había conseguido ya su prima Lucía, mayor que ella y que su hermano. La insistencia a su madre y al párroco para que la dejaran comulgar no tuvo ningún efecto y la niña vio frustrado su deseo cuando el sacerdote le dijo que era demasiado joven y que antes de hacer la primera comunión debía de acudir a las catequesis. Esto ocurrió poco antes de la aparición del ángel distribuyendo la comunión a los niños.

En la tercera ola de visiones, 1917, la vidente principal, Lucía, mostró resistencia al principio a identificar a la señora de la visión con la Virgen María, por eso puede sospecharse que entre la primera visión y la segunda debió de ocurrir algo que llevó a Lucía a una posterior identificación. Si la mujer que vio al comienzo no era la Virgen ¿entonces quién era? En su primera visión, la niña identificó a la señora con un miembro de su familia y esto ocurrió cuando preguntó a la tal señora por dos amigas mayores que ella, muertas recientemente y vinculadas con su hermana mayor. Esto sugiere que la visión primera de Lucía era una alucinación de su hermana mayor y el nombre dado de *pequeña mujer*, se debía a que probablemente estaba modelada sobre ella, María Santos, que en 1917 tenía 22 años. Para comprender todo esto, debemos acudir, de nuevo, a la composición familiar y a la experiencia de las relaciones familiares de Lucía.

El padre de la joven era un alcohólico irresponsable. La madre, a causa de ello, tuvo que hacer frente a múltiples responsabilidades para sacar a la familia adelante, viéndose obligada a trabajar fuera de casa. Lucía y sus hermanos se quedaban bajo el cuidado de su hermana mayor. Esta hermana es la figura preeminente para la joven Lucía antes de 1917, la sustituta de su madre. Por otro lado,

hay que tener en cuenta que la representación mariana preferida de Lucía era la imagen de la Virgen del Rosario de un altar de su parroquia que cuidaban sus hermanas y ante la cual oraba Lucía. De esta forma, el inconsciente de Lucía elaboró la figura de su visión sobre estas figuras femeninas de su biografía y cuando más tarde identificó tal figura con la Virgen eligió, coherentemente, a la Virgen del Rosario, vinculada a experiencias afectivas ante el altar de la parroquia cuidado por sus hermanas.

Interpretación de las apariciones desde la psicología analítica junguiana: perspectiva colectiva

Tomando como referencia la obra de C.G. Jung *Sobre cosas que se ven en el cielo*³⁵, podemos ofrecer una interpretación psicológica colectiva del fenómeno de las visiones-apariciones en relación con las mujeres, teniendo en cuenta no sólo a sus protagonistas sino también el eco femenino que suscita. Conviene recordar algunos datos: las visiones-apariciones son seguidas por multitud de mujeres; la mayoría de ellas son de edad mediana, clase media baja y escasa cultura, aunque existen excepciones; la casi totalidad se producen en los países occidentales y aunque ha predominado en el mundo mediterráneo y de confesión cristiana católica (Francia, Italia, Portugal, España) últimamente se han sumado países eslavos y norteamericanos; en América Latina estos fenómenos tienen peculiaridades que deben ser estudiados en sí mismos³⁶.

¿Cómo se explica este fenómeno del mundo occidental, incluyendo las excepciones, es decir, aquellas mujeres con cultura, más jóvenes y

³⁵ C.G. JUNG, *Sobre cosas que se ven en el cielo*, Buenos Aires 1961. Puede verse también del mismo autor *Problemas psíquicos del mundo actual*, Caracas 1976 y *La videncia y el inconsciente*, Buenos Aires 1992.

³⁶ Véase sobre la figura y devoción a María en Brasil C. BOFF, "La figura di Maria nella cultura brasiliana" en AA.VV. *L'immagine teologica di Maria, oggi*, Roma 1996, 205-270. Para tener una idea panorámica sobre la inculturación de la figura de María en los pueblos eslavos, germanos, africanos, norteamericano, puede verse el resto de las colaboraciones del mismo volumen.

con recursos económicos? La explicación junguiana viene a decir lo siguiente: en el siglo XX Occidente ha ido perdiendo aquellos valores en donde podían encarnarse los arquetipos capaces de conferir sentido profundo a la vida. A esto se añaden temores, desesperanzas y angustias colectivas generadas por una civilización que tiene mucho de destructiva y amenazante: Occidente no sólo ha vivido dos grandes guerras, sino que exporta continuamente la guerra a los países más deprimidos; amenazas bélicas, economía capitalista neoliberal que genera exclusión, hambre, pobreza y desempleo oscureciendo el futuro de las nuevas generaciones, causando un impacto medioambiental negativo y produciendo nuevas enfermedades que asolan la población mundial... Es un panorama poco alentador sobre el presente y el futuro. La sociedad necesita sentido y esperanza. Jung dice que las apariciones que vienen del cielo (entre las que incluye a los ovni de apariencia mandálica) son necesarias a la colectividad humana que se siente desamparada por el vacío de valores que den sentido a la vida. Son una compensación de ese vacío espiritual. Pues bien, entre tales cosas que se ven en el cielo, ocupa un lugar muy importante la figura de María, entendida, desde el punto de vista psicológico, como la mujer mediadora para el inconsciente colectivo que envía mensajes celestes y que representa el alma del hombre, pantalla de proyección y eterno femenino arquetípico.

Esto explicaría buena parte de la acogida masculina a las visiones marianas con protagonistas mujeres, así como la mediación de tales mujeres, pero ¿cómo se entiende la respuesta de las mismas mujeres? La situación angustiada de desamparo les afecta a ellas de modo particular. Suelo comentar con mis colegas terapeutas lo desamparadas que se encuentran las mujeres que buscan una ayuda psicoterapéutica; en el fondo de muchos de sus problemas, síntomas y angustias se percibe un terrible desamparo expresado de maneras distintas y que, generalmente, los colegas varones no aciertan a ver. Pero sin necesidad de acudir a la experiencia clínica es posible percibir este desamparo en muchas de las conversacio-

nes ordinarias con las mujeres, tanto en la forma de narrar sus experiencias personales, tomar conciencia de su soledad y sus luchas, como al expresar su preocupación por los hijos e hijas, es decir, por el futuro que se les avecina³⁷.

No extraña, entonces, que sean mayoría femenina, sin demasiada conciencia de lucha por sí mismas, sus necesidades y derechos, las que acuden a los lugares de las visiones-apariciones en busca de esperanza, de sentido, de futuro para sí y para las nuevas generaciones a las que dan a luz. Y que la figura de referencia sea una mujer-madre, que responde a una necesidad afectiva de las mujeres y una señora con una palabra a través de una mujer sin palabra (la vidente) que puede expresar tales angustias y amenazas de futuro, los temores que embargan a la sociedad, que responde a una necesidad no sólo catártica o liberadora de la fuente de angustias, sino también a una necesidad de sentido.

Pero esta explicación es todavía incompleta. Necesitamos más claves.

- Las visiones marianas y las mujeres

De todos los datos aportados arriba y de esta primera aproximación psicológica, podemos subrayar algunas cosas en continuidad con lo apuntado, pero añadiendo la perspectiva social e histórica. En primer lugar debe hacernos pensar la predominancia de muje-

³⁷Que las mujeres expresan la esperanza de la humanidad es patente, especialmente, en el Tercer Mundo; los analistas de esta realidad coinciden en que cuando todo falla (política, economía, paz...) siempre quedan ellas y son ellas las que tiran hacia adelante. Es un dato comprobable que los microcréditos son concedidos en su casi totalidad a mujeres, porque son las que sacan adelante los proyectos en los que se invierten y son las que garantizan su devolución. Lo curioso, a mi modo de ver, es que la motivación que las lleva a resistir, a luchar, a ser creativas con los escasos recursos de que disponen es exclusivamente afectiva: lo hacen por sus hijos, por crearles un futuro. Sin embargo, más allá de los hechos, de los efectos, el análisis de esta motivación indica lo poco que cuentan sus propios intereses, lo ocultos que se encuentran y lo difícil que resulta que las mujeres luchan por sí mismas y no sólo por los que están a su cuidado y aman. Ellas cuidan de los demás, pero ¿quién o quiénes cuidan de ellas? En esta realidad anida mucho del desamparo que sienten.

res videntes de la Virgen María a partir del s.XIX y la extracción social de la mayoría de ellas arriba apuntada. Una conocida fórmula del prestigioso psicólogo Kurt Lewin dice que *la conducta es función de la personalidad por la situación*, por eso necesitamos conocer este contexto o situación para poder explicarnos estas experiencias de mujeres que no dejan de fluir hasta el día de hoy, expandiéndose más allá del mundo occidental³⁸, en particular si lo que pretendemos es comprender su carácter público y plural y no sólo la vivencia individual.

No parece una casualidad que la predominancia de protagonistas mujeres en las visiones tenga lugar al mismo tiempo que emerge la conciencia feminista en el mundo occidental, europeo y norteamericano. Las sufragistas y todo lo que supuso la primera ola del movimiento de liberación de la mujer tuvo como protagonistas a mujeres de la burguesía. Poco a poco fue penetrando en la conciencia de las mujeres trabajadoras hasta que en la segunda mitad del s.XX ha conocido una expansión planetaria sin distinciones de raza o de clase, aun cuando cada capa social tenga sus peculiaridades. Dentro de la Iglesia tiene lugar el florecimiento de los institutos religiosos femeninos, alternativa social y religiosa al lugar de la mujer en la familia, el trabajo e incluso en la misma iglesia. En este ambiente comienzan a tener lugar las visiones marianas a mujeres jóvenes (niñas incluso), de clase social humilde y relaciones complejas y a veces conflictivas con la figura materna de sus biografías.

Podemos interpretar estas visiones dentro de este contexto de diferentes modos. Uno de ellos sería el que propicia la psicología junguiana, recuperando cuanto quedaba expuesto sobre el arquetipo de lo femenino y la imagen simbólica de María en un contexto en el que emerge la necesidad de reconocimiento de las mujeres, la reivindicación de sus derechos y de la responsabilidad de sus acciones. En este caso entenderíamos las visiones como exterioriza-

ciones o manifestaciones del inconsciente colectivo, aliadas con capacidades creativas de personas concretas y con la necesidad de resolver conflictos derivados de la propia biografía. Pero esta explicación es, todavía, muy general. En lo relativo al género, además del contexto de emergencia de la conciencia reivindicativa de las mujeres, desde el punto de vista eclesial se están promoviendo y proclamando dos dogmas marianos nuevos. No es una casualidad que estén relacionados con el origen, la Inmaculada Concepción, y con el final, la Asunción; es decir, que abarquen todo el arco vital intentando ofrecer un marco de sentido total; que ambos sean positivos (promueven una antropología optimista y positiva) y se proyecten sobre una figura femenina a la que ya se llama madre y virgen. El inconsciente colectivo se ha expresado a través de mujeres concretas que, a su vez, ha suscitado una adhesión multitudinaria³⁹, catalizando necesidades y conflictos de las mujeres, así como intentos creativos de dar sentido a la vida, tanto como contenidos al mismo arquetipo de lo femenino.

Pero, aunque es una comprensión adecuada desde la perspectiva psicológica de carácter junguiano, no debemos olvidar, al menos, dos cosas: a) el papel sugestivo inductivo de los varones, especialmente los clérigos, en la concreción y difusión de las visiones y del contenido de los mensajes y b) la traducción en clave penitencial-sacrificial del conjunto del fenómeno y, en particular, de las mismas protagonistas.

El papel de los varones, como quedaba insinuado al hablar de los casos concretos, parece ser decisivo en la orientación no solamente de todo el fenómeno de las visiones marianas, sino incluso de las vidas concretas de las protagonistas y de los contenidos de los mensajes y su interpretación. Generalmente los miembros del clero cercanos a estos casos y, en algunos casos teólogos, suelen creer en la objetivi-

³⁸ Ya se conocen apariciones en África y Oriente lejano.

³⁹ Para un análisis pormenorizado de esta cuestión véase A. VÁZQUEZ, "Las apariciones marianas y el inconsciente colectivo" en *Eph Mar*, 45 (1995) 349-374.

dad de las apariciones y se sienten llamados a dar forma a estas revelaciones y expandirlas después y no es difícil advertir de qué manera los mensajes y la forma de difusión de las visiones reflejan sus temores, represiones, deseos inconscientes, a veces incluso en contra de lo que las mismas protagonistas siguen afirmando. Estas voces interpretativas ejercen un rol de autoridad importantísimo en las mujeres videntes, incultas, inseguras y pobres como son la mayoría de las veces.

Aunque la manipulación de las mujeres por parte de estos varones, así como el control ejercido sobre el fenómeno parecen claros, también es interesante tomar nota de la función psicológica de *los secretos* en todo ello. Las mismas mujeres han buscado, inconscientemente, un modo de defensa protectora individual con el secreto⁴⁰, como bien indica el mismo Jung, para evitar la identificación despersonalizadora con la multitud y el colectivo. Pero, además, creemos que es igualmente una defensa protectora del protagonismo de las mujeres videntes. El secreto es algo que cada una de ellas puede compartir como quiera y con quien quiera, es objeto de negociación, una manera de seguir controlando la gran experiencia de su vida a pesar de lo que las mismas autoridades eclesiales pretendan decir o hacer. Es la negativa inconsciente que les queda para sustraerse a la total manipulación de la que en todo lo demás no parecen poder librarse.

Examinando los contenidos, que requerirían todo un tratado, llama la atención el tono apocalíptico, por una parte, y la condena moral de las costumbres sexuales. En este sentido no es fácil saber hasta qué punto son las mismas videntes las que expresan sus propios miedos y represiones en una sociedad de progresiva liberalización de las conductas sexuales⁴¹, o se trata, de nuevo, de la repre-

⁴⁰ Cf. A. VÁZQUEZ, "Las apariciones marianas..." art. cit.

⁴¹ Evidentemente se trata de la liberalización de las conductas sexuales de las mujeres, porque las de los varones nunca han dejado de ser liberales.

sión de los clérigos varones y célibes, expresada defensivamente como condena agresiva.

La traducción penitencial-sacrificial de una gran parte de este fenómeno visionario mariano es digno de ser estudiado o, por lo menos, de ser tenido en cuenta. ¿Qué lleva a Jacinta, la niña de 6 años, y a Francisco, de 8, a concebir sus vidas como sacrificio por los pecadores? ¿qué concepto de pecado, como categoría religiosa y moral, pueden tener unos niños de tal edad, cuando psicológicamente sólo son capaces de experimentar ciertos sentimientos de culpa y no han tenido posibilidad humana de madurar en estos niveles? ¿qué idea mental de salvación puede tener Francisco a sus 8 años y Jacinta a sus 6 para creer que la Señora les dice que deben rezar muchos rosarios para salvarse? ¿cómo es posible que crean que esta Mujer trascendente les dice que no van a sanar de la tremenda gripe que tienen y que, debido a las condiciones de pobreza se convierte en tuberculosis, sino que van a morir pronto? A partir de ese momento, dejan de jugar e ir al colegio para poder rezar todos los rosarios que necesitan para salvarse y todavía, mientras agoniza, Jacinta pregunta angustiada a Lucía si habrá rezado suficientes rosarios como para poder ir al cielo y le pide que esconda el cilicio porque a su madre le disgustaría encontrarlo. ¿Cómo ha de entenderse que a esta niña, que no puede tener pecados, le confíe esta Señora la empresa de reparar los pecados del mundo, en especial los de impureza?

Jacinta muere después que su hermano, con 10 años, a los 4 de haber tenido su primera visión; la tuberculosis hace estragos en su pequeño cuerpo y tienen que ingresarla en un hospital donde la operan y le dejan abierta la herida. Intuye que va a morir y dice que la Virgen le asegura que va a morir sola; tiene miedo, pero por otro lado confía a su prima Lucía que es un sacrificio tan grande que podrán convertirse muchos pecadores.

Es posible que los mismos conflictos afectivos y las condiciones de su misma enfermedad predispusieran a la niña para dar tales con-

tenidos a los discursos de sus visiones; pero ¿de dónde toma la interpretación que caracteriza a tales contenidos? ¿cómo nadie de quienes pretenden de ella toda la información posible acerca de lo que ha visto y escuchado, le propone una interpretación más sana y positiva sobre lo que le ha pasado y lo que le está por venir? ¿quién puede negar que la interpretación sacrificial fue tan decisiva en su muerte, como lo fue la falta de condiciones sanitarias? Tales contenidos forman parte de las explicaciones sacrificales y expiatorias que la misma iglesia, en una buena parte de su jerarquía, ha promovido. Pero más difícil resulta aceptar que, tras la muerte de los niños, esta misma iglesia no sólo haya dado por buena y martirial la vida-muerte de estos niños, sino que la haya propuesto como modelo heroico a seguir. La fuerza de los contenidos cognitivos sobre los sentimientos y sobre las conductas humanas es clara. En este y en otros casos en los que predominan las interpretaciones sacrificales y expiatorias, lo cognitivo logra someter a la dimensión afectiva, poniéndola a su servicio y reforzando conductas coherentes; en particular en personas muy jóvenes. No es preciso insistir mucho en el carácter masoquista de las experiencias de estos niños y de otras mujeres, correlativo al carácter sádico de muchas de estas interpretaciones sacrificales por parte de ciertos clérigos eclesiásticos.

La utilización de María en estos casos muestra su faz más perversa y negra; es la madre-mujer devoradora y castrante que, lejos de potenciar la vida, el gozo y el bienestar de sus hijos e hijas, carga sobre ellos terribles responsabilidades de las que luego pide cuentas; una madre que no duda en sacrificar las vidas de sus hijas e hijos por ideales abstractos. Esta utilización, debida a ciertos clérigos y teólogos varones, parece cebarse en lo femenino, mejor, en las mujeres concretas en las que se hace presente lo femenino. La represión del alma en los varones, su negación y el temor, les lleva a proyectar lo negado en figuras ideales como María en la que conviven, a la par, la parte creativa y positiva con la más destructiva y

negativa. Lo peor es que lo primero parece redundar poco en las mujeres concretas, mientras que lo segundo ha tenido y sigue teniendo unas consecuencias nefastas para ellas⁴².

- Función psicológica de género de las visiones marianas

Hasta ahora, los estudios psicológicos, sobre la importancia de la figura materna en la configuración de la identidad, han tenido como sujetos y destinatarios a los varones. Hablar de la importancia de la madre para sus hijos era hablar de su función y de sus problemas en relación con los niños, no con las niñas. Se pensaba que la evolución de las niñas debía acomodarse al modelo evolutivo de los varones. Hoy existen ya estudios suficientes como para admitir el sesgo en las investigaciones y en las interpretaciones psicológicas.⁴³

Las visiones marianas, en síntesis, pueden tener una función psicológica para las mujeres en relación con dos cuestiones: una, la importancia de la madre y de figuras femeninas relevantes en la configuración y desarrollo de la identidad de género; y otra en referencia al estatus, necesidad de protagonismo y reconocimiento social del género femenino.

⁴² Esta proyección destructiva de lo femenino de los varones sobre las mujeres no es algo que suceda sólo en el ámbito religioso. Bastaría con echar una mirada atenta al tratamiento publicitario dado a mujeres y varones por la firma Calvin Klein. La experiencia concreta homosexual de su autor (no quiero decir que esto suceda con todos los homosexuales) parece incidir negativamente sobre las mujeres que en sus anuncios aparecen anoréxicas, ojeras y sumidas en la tristeza, como si acabaran de salir de una sesión de palizas y malos tratos. Los varones, en cambio, aparecen musculosos y con aspecto de estar bien alimentados, de rostros satisfechos, a los que la vida parece irles francamente bien.

⁴³ Dos obras pueden resultar ilustrativas para el público español: el magnífico estudio de S. HARDING, *Ciencia y feminismo*, Madrid 1996, que analiza los sesgos de género en las ciencias, también en la ciencia psicológica, y el trabajo de E. DIO BLEICHMAR, *La sexualidad de la niña*, o.c., en el que revisa exhaustivamente toda la literatura psicoanalítica acerca de las niñas poniendo de relieve los sesgos de género. Puede verse también A. M^o FERNÁNDEZ, *La mujer de la ilusión*, Barcelona 1993.

Las niñas se sienten doblemente vinculadas a sus madres, en cuanto madres o figuras de los propios orígenes y en cuanto género. Lo segundo, que establece una dinámica de identificación menos conflictiva en los primeros años de la niña, oculta, a menudo, la importancia de lo primero, es decir, el hecho de que esa mujer con la que se identifica la niña es, precisamente, su madre. Los conflictos de la figura materna impregnan todo lo relativo al género, quedan reflejados en la evolución de la identidad de la niña en cuanto mujer. Si a esto añadimos la escasez de figuras históricas y sociales relevantes, que pudieran resultar alternativas y compensatorias para las niñas, no es difícil entender la posición que la Virgen María, superior a cualquier otra criatura humana, pueda haber tenido para muchas mujeres, especialmente para las que no tenían otras posibilidades en la vida.

En este sentido podemos decir una palabra sobre la situación actual. La mayoría de las mujeres videntes marianas provienen de medios pobres cultural y sociológicamente. Son raras las videntes que tienen formación cultural relevante, éxito profesional y medios económicos. Y, además, nuestra sociedad secular ha colocado a muchas mujeres en papeles de heroínas, modelos en distintos ámbitos, que hacen menos necesaria la figura arquetípica de María para el género femenino. Esto podría ilustrarse con la respuesta de las masas a dos figuras recientemente desaparecidas, la Madre Teresa de Calcuta, en el ámbito religioso y la princesa Diana de Gales, en el ámbito laico⁴⁴. Pero, junto a ellas, han surgido multitud de heroí-

⁴⁴ El caso de Diana de Gales es interesante a este respecto, puesto que lo que en un principio resultaba desconcertante e ilógico, luego ha sido matizado por los analistas que, entre otras cosas, consideran como motivo del atractivo de Diana para las masas el carácter contradictorio y complejo de su persona, que posibilita la identificación de la gente con ella; Diana, en efecto, se ha presentado como débil y fuerte a un tiempo, rica, pero desgraciada, explotada y explotadora, viviendo en un ambiente de lujo y preocupada por los pobres, víctima de una relación conyugal difícil y de una corona fría y cruel, a la par que necesitada de afecto y hambrienta de felicidad. No es difícil interpretar el efecto de estos rasgos sobre el imaginario colectivo necesitado de orientación, valores y sentido de la vida, pero, a la par, identificado con las frustraciones y logros de esta mujer concreta.

nas de menor alcance, plurales, de rasgos muy diferentes las unas de las otras, inventadas por las mismas mujeres en la mayoría de los casos, que van sirviendo como guías de referencia en la nueva configuración de la identidad de las mujeres⁴⁵. No es extraño a esto que decimos la resurrección de las diosas en grupos religiosos femeninos. La concentración de contenidos que se daba en la imagen simbólica de María es ahora menor, a medida que los diferentes rasgos se van dispersando y diferenciando en figuras plurales y de distinto nivel de relevancia.

Las videntes suelen escuchar voces además de ver lo que otros no ven, pues bien, es posible que la función psicológica de audiciones y visiones sea la de autorizar desde *arriba*, es decir, desde el lugar simbólico de mayor autoridad, una determinada forma de experiencia religiosa, además de autorizar públicamente una palabra. María se convierte, en este caso, en una instancia de poder a la que puede acudir una mujer para hacerse oír en un mundo religioso donde no pueden legitimar otra voz, la suya, ni otra palabra, la propia. Con ellas, sobre todo cuando van acompañadas de ciertas somatizaciones⁴⁶, las mujeres dan cauce (no siempre adecuadamente) a impulsos, goces y placeres asociados a significaciones religiosas reprimidas por la cultura y, sobre todo, por las religiones institucionales⁴⁷.

Según todo esto podemos preguntarnos, legítimamente, por el futuro de la imagen simbólica de María en la perspectiva psicológica. Este futuro dependerá, a mi modo de ver, de varias cosas: a) de la vitalidad del símbolo: si está vivo o si se encuentra en un proceso de irrelevancia y muerte; b) de los datos narrativos e históri-

⁴⁵ Se advierte de modo más claro en la narrativa de ficción, novela y cine, así como en el género biográfico e histórico, que intenta recuperar figuras femeninas del anonimato al que cierta historia las confinó. La narrativa anglosajona es especialmente rica en este sentido.

⁴⁶ Cf. por ejemplo la vidente de El Escorial, entre otras.

⁴⁷ Cf. mi estudio sobre algunas experiencias religiosas y corporales de Teresa de Ávila en *Psicología y mística*, o.c., en particular la segunda parte.

cos en los que esta figura se basa: si ofrecen posibilidades simbólicas que merezca la pena reconquistar; c) del interés de la cultura y la institución: si interesa a la iglesia, realmente, recuperar este nivel de María, o si su figura está llamada a ser una referencia entre otras (si los mismos evangelios lo permiten, si no hay en los evangelios nada simbólico y mítico, si es tan poco importante para las comunidades de los evangelios como decimos que es...); y d) de la posibilidad de recuperar lo que se perdió en el s.XIX: interpretar los dogmas católicos marianos del origen y el final en su importancia para la nueva mujer y la nueva sociedad en la que ellas, las mujeres, son miembros de pleno de derecho y elementos creativos junto a los varones. Trataremos de ver algo de todo esto en lo que sigue.

La recuperación simbólica y psicológica de la figura de María

Entramos ya en la última parte de este trabajo. En ella, por un lado queremos recoger todo lo expuesto y, por otro, pretendemos plantear alternativas a una sana recuperación de la figura de María, que ayude al crecimiento y maduración de los humanos, hombres y mujeres, intentando superar los diferentes prejuicios que nos hacen parciales e injustos. Volvemos, así, sobre los elementos pendientes con los que finalizábamos el parágrafo anterior.

- Vitalidad de los símbolos marianos

Los símbolos pueden estar vivos o haber muerto. Los símbolos vivos son aquellos que poseen fuerza psíquica activa, es decir, capacidad para movilizar energías en la persona. Pero a veces circunstancias históricas culturales e individuales hacen que los símbolos se degraden y se conviertan en poco menos que una señal, sin capacidad ni fuerza para movilizar energías psicológicas, madurativas en el desarrollo y creativas para individuos y grupos.

Según se desprende del análisis precedente la figura de María incluye muchos símbolos muertos, agónicos, regresivos e inadecuados para una gran parte de los creyentes, en particular para muchas mujeres. ¿Sería posible recuperar y revitalizar los símbolos asociados a María? Y si lo fuera ¿tendríamos que recuperarlos todos? Y si debiéramos seleccionar sólo algunos ¿cuáles elegiríamos y con qué criterios? ¿resulta oportuno y pertinente emprender esta tarea? Y si así fuera ¿dónde habríamos de enraizar los símbolos rescatados del pasado de la tradición? ¿deberíamos inventar otros nuevos?

Podemos comenzar enumerando razones a favor y en contra de la recuperación de los símbolos marianos. *En contra* podemos aducir que ante los símbolos muertos no es posible, estrictamente hablando, su resurrección. La psicología analítica junguiana indica que sólo podemos recuperar la disponibilidad del arquetipo, no los símbolos muertos. Pero, además de muertos, muchos de ellos son símbolos manipulados contra las mujeres históricas concretas del presente y del pasado. Podemos añadir otras razones diferentes, tales como que, gracias a la muerte e irrelevancia de símbolos de lo femenino asociados a María, sería posible enriquecer la imagen de Dios, y, a la vez, potenciar rasgos de lo humano vinculados con lo femenino que son propios, también, de Jesús. Por último, cabría decir que una razón de peso es la indiferencia de muchos creyentes acerca de esta cuestión.

A favor de la recuperación y revitalización, podríamos aducir la peligrosidad de ignorar o negar la potencia energética de lo femenino representado en María. Por ello no vendría mal hacer un esfuerzo y medir posibilidades e intereses reales, teniendo en cuenta las influencias prácticas de esta figura. Por otra parte, no es incompatible, sino incluso conveniente, que el enriquecimiento de la imagen de Dios y de la figura de Jesús fuera contemporáneo a la revitalización de símbolos marianos acordes con nuestra psicología y cultura mediterráneas.

- Símbolos recontextualizados y enraizados en las narraciones primigenias

La recuperación posible, debe ser, ciertamente, contextualizada. Es decir, los símbolos recuperados y la invención de otros nuevos no pueden ser los mismos en nuestro mundo mediterráneo que en la Europa del Norte, en África o América Latina. Pero, además, hemos de plantearnos dónde enraizarlos; por ejemplo ¿deben continuar siendo elaborados sobre el modelo de las diosas precristianas mediterráneas? ¿deben seguir absorbiendo rasgos de heroínas y diosas de la mitología grecorromana? Habremos de volver, sin duda, a los relatos evangélicos.

Más de un experto saldrá al paso objetando que no es posible extraer de tales relatos símbolos contextualizados. En realidad no es verdadera objeción, puesto que no deberíamos olvidar que la mayoría de los relatos evangélicos, por no decir todos, ya presentan signos de elaboración simbólica e incluso mítica cuando mencionan a María, sin negar de ningún modo las interesantes peculiaridades que hacen tal elaboración original y única. Recuperar los rasgos simbólicos marianos supondría necesariamente reconocer en ellos conexiones reales con sensibilidades y necesidades de hoy. Afortunadamente hay mujeres en la tarea desde diferentes perspectivas⁴⁸.

Se impone, por tanto, revisar algunas narraciones y textos del NT y explorar sus posibilidades. Me limitaré a presentar un resumen del estudio realizado sobre algunos textos⁴⁹. Seguiré el siguiente orden:

⁴⁸ Un buen resumen puede verse en E. MAECKELBERGHE, *Desperately Seeking Mary*, Kampen the Netherlands 1994, en donde la autora hace un repaso de todas las mujeres, teólogas y psicólogas, interesadas en recuperar a María y, al final, hace su propia contribución a la tarea reconstructiva.

⁴⁹ Para una panorámica sobre todos los textos del NT puede consultarse mi estudio "Rasgos de inculturación de la figura de María en el Nuevo Testamento" en AA.VV. *L'immagine teologica di Maria, oggi. Fede e Cultura*, o.c. 42-92.

- 1) *narrativas implícitas en Lc 1,26-38*; 2) *contenidos cognitivos y narraciones sobre Gal 4,4* y 3) *narraciones implícitas en Mc*⁵⁰.

Narrativas implícitas en Lc 1,26-38

Muchas de las narraciones que han llegado a los fieles cristianos acerca de María provienen de los relatos evangélicos, pero también de los relatos apócrifos sobre la infancia de Jesús, aparecidos algunos siglos después que los evangelios. Entre éstos destaca el relato de la anunciación a María según Lucas. La psicología popular ha deducido determinados contenidos de esta narración. Veamos un ejemplo:

María es una jovencita pura, sexualmente hablando, que hizo voto de virginidad desde una edad muy temprana. Luego fue una novia, esposa y madre perfecta. Ella es modelo para todas las mujeres. Cuanto más se parezcan las mujeres a María, más mujeres serán y más perfectas.

Estos contenidos encierran los siguientes *supuestos* según la psicología popular narrativa y los siguientes *influjos* sociales y culturales:

- juventud- virginidad- ingenuidad y perfección son elementos que van unidos entre sí; forman un todo cognitivo, afectivo y conductual apropiado para lo que significa ser mujer;
- a las mujeres, en cuanto género, les caracterizan (aspiración de su yo ideal) las relaciones vinculadas a los varones y la familia: novia, esposa, madre;
- la sexualidad femenina es algo impropio para las mujeres, puesto que choca frontalmente con este modelo ideal;
- puesto que María es una criatura subordinada a Dios, su marido y su Hijo y eso la hace santa y modelo a imitar, las mujeres han de admitir la subordinación como un rasgo típico de su género.

La *resonancia psicológica* de tales supuestos derivados de la narración de Lc sobre María se dejan sentir de esta forma:

⁵⁰ En cada uno de estos tres apartados intento mostrar tres modos de trabajar con las narraciones y sus contenidos desde el punto de vista psicológico.

- María se constituye en modelo inalcanzable y a la par contradictorio, con el que deben medirse las mujeres adultas reales y con el que son medidas por los hombres y por los hijos e hijas. Este modelo crea un yo ideal perfeccionista, pero también inadecuado en relación con los impulsos sexuales y de autoafirmación que sienten las mujeres. Tal perfeccionismo crea frustración y baja autoestima y, por ello, malestar generalizado, hostilidad y tendencia continua a la compensación;
- una mujer adulta católica que experimente deseos e impulsos sexuales y de autoafirmación, que desee un futuro no necesariamente vinculado a los hombres y la familia, tenderá a vivirlos bajo fuertes sentimientos de culpa y éstos, a su vez, pedirán acciones reparadoras⁵¹.

Todos estos mecanismos psicológicos tiene unos *resultados* y generan unas *consecuencias* que hacen de la figura de María un modelo castrante y empobrecedor para el yo de las mujeres reales y un instrumento de poder y subordinación en manos de los hombres.

Estas *narraciones*, como puede advertirse, son *selectivas* y mientras enfatizan unos aspectos omiten, ocultan y niegan otros como los siguientes:

han omitido el principio de progresión narrativa en Lc 1,26-38 con respecto al personaje, al diálogo con el ángel y a la misma acción. Han omitido la función de esta narración dentro de todo el evangelio de Lc y, por tanto, han descontextualizado la escena. Han omitido, también, su contextualización antropológica y social dentro de su ambiente, que permite ver los elementos subversivos y contraculturales de la escena;

han ocultado la maduración simbólica que el evangelio abre al personaje de María a partir de esta escena vocacional, llena de

⁵¹ Muchas mujeres han encontrado en la vida religiosa una salida legitimadora para algunas de estas necesidades, pero debían de sacrificar otras que, en principio, tendrían que ser compatibles entre sí.

proyectos sometidos a la consideración, la libertad y el consenso de María y que en Lc finaliza en la escena de He 1,14, donde el narrador la presenta al lector en el centro de la comunidad plural y conflictiva, cuando Jesús, su hijo y su proyecto han muerto y todo parece indicar un aparente fracaso;

han sustraído el contenido simbólico transformado de las relaciones materno-filiales que ha ido gestándose y madurando a lo largo de todo el proceso que va de la primera escena vocacional (Lc 1, 26-38) a la última de confirmación (He 1,14 y 2,1ss.), un itinerario madurativo más implícito que explícito.

Estas omisiones, en su reverso, contienen unas posibilidades alternativas. De no haberse omitido, negado, ocultado, todo cuanto queda dicho arriba sobre la narración popular sobre María, los efectos derivados y puestos a disposición de las experiencias psicológicas de las mujeres y hombres cristianos podrían haber sido muy diferentes:

hubiera permitido una perspectiva y experiencia más libre y personalizada del proyecto existencial de hombres y, especialmente, mujeres;

una experiencia y horizonte nada ingenuos acerca de las realizaciones humanas y de las relaciones que, paradójicamente, hubieran colocado el modelo de persona y de mujer más cerca de la vida real y concreta;

una vivencia integrada de la sexualidad, acorde con el proyecto de vida al que cada mujer es invitada por mil factores intrapsíquicos y extrapsíquicos y que cada una puede elegir, que, además, se va descubriendo y ajustando en la medida en que se vive y no según un patrón rígido, inamovible e inalcanzable;

un crecimiento progresivo y personalizado de toda la realidad⁵².

⁵² Cf. el sentido de la frase y *María guardaba todas estas cosas (lo que le iba ocurriendo) en su corazón dándole vueltas (buscando su sentido)* Lc 1,51 y 2,19.

Contenidos cognitivos y narraciones sobre Gal 4,4

Gal 4,4 es un texto breve que, inserto en una carta de Pablo a los Gálatas, presenta una forma narrativa. Un narrador, Pablo, cuenta a los destinatarios de su carta lo que Dios ha hecho en los últimos tiempos. El texto es el siguiente: *cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su hijo nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescatara a los que estaban bajo la ley, a fin de que alcanzáramos la filiación.*

Esta breve narración me interesa ahora sólo desde el punto de vista de la recuperación de los símbolos asociados a María en la perspectiva de la psicología⁵³, no, por tanto, desde la exégesis o la teología del texto. Hay varias cosas fundamentales asociadas a María, la mujer de la que nació Jesús: los símbolos materno-paterno y filial, la simbolización del cuerpo y la cuestión de la humanidad. Llama la atención que para hablar de las nuevas relaciones entre Dios y la humanidad, se enfatiza la condición humana de Jesús nacido de mujer.

Pablo habla de la genealogía, es decir, la ascendencia y apellidos tan importantes en la cultura mediterránea e israelita (de dónde vengo, cuál es mi cuna y linaje...). Cada cual es lo que su familia, ascendencia, linaje, estatus social y religioso dicen y reconocen de él/ella. Pues bien, para decir quién es Jesús y afirmar que es el Hijo de Dios encarnado en la historia, Pablo dice que es hijo de mujer, nacido de mujer; e hijo de la ley, formulación ambivalente ya que ésta permite y limita, prohíbe pero ayuda a madurar y crea caminos. La función de que Jesús nazca de mujer y bajo la ley, dice Pablo, es rescatar a todos aquellos que están oprimidos por la ley, es decir, dar primacía a la libertad y a los riesgos que ella entraña.

La ley, entre otras cosas, dice que un judío era hijo de Dios, miembro del pueblo, sólo si estaba circuncidado. Pero la necesidad de la

⁵³ En otro orden de cosas puede verse X. PIKAZA, "María: de la historia al símbolo en el NT", *EphMar* 45 (1995) 9-41 y mi propio trabajo "Nacido de mujer (Gal 4,4): perspectiva antropológica" *EphMar* 47 (1997) 327-337.

circuncisión excluía a los gentiles y a las mujeres⁵⁴. Toda la historia de Israel pasa a través de esta forma de hacerse hijos de Dios y de pertenecer al pueblo. La genealogía era, por tanto, la memoria viva del padre y de los padres. Desafiaba a la muerte apelando a la fidelidad de Dios. La inmortalidad, así, dejaba de ser un asunto puramente humano para adquirir un rango sacral poderoso e indestructible. Pero este orden visible, que es el orden de la salvación, estaba sustentado sobre la invisibilidad y marginalidad de las mujeres la vía a través de la cual la genealogía se hacía posible. Los hombres en Israel viven porque las mujeres mueren⁵⁵. Jesús ha roto, de una vez por todas, con la injusticia estructural de dicho orden. Por eso, en coherencia con el mismo mensaje del evangelio y la forma en que él mismo se presenta, Jesús es un *nacido de mujer*.

Jesús sólo reconoce a un padre, Dios, pero la Paternidad de Dios, en relación con Jesús, no toma los símbolos de las paternidades conocidas. Este Padre no se parece en nada a los padres israelitas; en cambio sí se parece a ciertos rasgos propios de la maternidad de las mujeres, por eso, según esta formulación de Pablo (*nacido de mujer*), la única que aporta simbólicamente algo a la forma de ser padre propia de Dios es la maternidad. La mujer, símbolo de la protohumanidad, da que pensar sobre la Paternidad de Dios, puesto que se trata de algo radical (de los orígenes y raíces de todo ser humano) y universal⁵⁶.

⁵⁴ Un gentil varón podía entrar a formar parte de la Promesa, del pueblo y de la filiación, siempre que accediera a circuncidarse. Una mujer, en cambio, fuera judía o gentil, permanecía excluida.

⁵⁵ En la mentalidad de la cultura del Mediterráneo las mujeres son los únicos seres que mueren de verdad porque no pueden prolongarse. Sólo la semilla del hombre se prolonga en los hijos varones.

⁵⁶ Esta mujer remite, indudablemente, a Eva y remite el argumento paulino de la Escritura, analépticamente, hasta el comienzo, allí donde se inauguraba la realidad. Del mismo modo que Eva en el Génesis remite lingüística y semánticamente a YHWH (Cf. mi trabajo *Barro y aliento*, o.c.) haciendo de ella (la que da vida) huella e icono del Dios creador, la mujer de la que nace Jesús es huella e icono del Dios del que Jesús es Hijo. Sí, pero ¿en qué sentido?, podríamos preguntarnos. La frase *nacido de mujer*, expresión

La expresión paulina remite, además, a una cuestión jurídica cuando pone de relieve la finalidad de que Jesús sea un nacido de mujer: que todos los fieles puedan ser hijos e hijas (adoptivos). Esto ya tiene implicaciones jurídicas. Se trata de un nuevo derecho que surge como fruto del nuevo orden. El derecho del padre queda abolido. La ausencia del padre judío y de cualquier otro equivalente también se deja sentir en el argumento jurídico: ya no es posible el orden de *lo natural*, sino la situación de adopción, la cual implica un tipo de libertad que afecta profundamente a la naturaleza de la filiación. Dios no es un Padre *natural* y el cristiano o la cristiana tampoco es un hijo o hija *natural*. El vínculo de la fe es un vínculo intrínsecamente libre. Y esta condición gratuita y libre apela a una visibilización inclusiva de todos los seres humanos.

La visibilidad bíblica de las mujeres era la visibilidad de sus cuerpos, perceptibles, a su vez, sólo por sus vientres, por la maternidad⁵⁷. Por tanto, el lugar que ocupan en la genealogía se hacía visible de modo derivado y marginal, a través de los hombres.

En la frase paulina María es *mujer*. La madre de Jesús es percibida en el vacío del padre judío⁵⁸. Su nueva referencia, por tanto, no puede ser ya de ninguna manera el orden en el que se inscribían

que apunta hacia la vulnerabilidad y fragilidad de lo humano, ilumina algo que tiene que ver con la identidad de Jesús como Hijo de Dios: Él es Hijo de Dios siendo profunda y radicalmente humano, siendo vulnerable, como indica su muerte, siendo frágil y expuesto. La carne le hace universalmente humano, cambiando así la faz de la paternidad divina y su misma hermenéutica. En esa paternidad pueden participar todos y todas, a través de la fe, recibiendo la filiación adoptiva.

⁵⁷ Cf. Mi trabajo en M. NAVARRO (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Estella (Navarra) 1996 y AAcercamiento feminista a Gn 22" en AA.VV. *Biblia, literatura e Iglesia*, Salamanca (1995) 84-99.

⁵⁸ En los evangelios su maternidad biológica apenas si tiene importancia. Por ejemplo, cuando en el evangelio de Lucas, Isabel, su prima, la proclama dichosa (cf. Lc 1, 42-43), el énfasis está colocado en su condición de creyente y no en su condición de madre. De igual modo, en la escena de la vocación el énfasis no recae en el hecho de la maternidad, sino en la llamada a María y en la condición de Hijo de Dios del ser que nacerá de ella (cf. Lc 1,26-38). La maternidad de María está tratada en los evangelios de una manera sobria y, además, aparece explícita y cuidadosamente relativizada.

paternidad y maternidad. María está en la ruptura misma del antiguo orden, en la frontera del paso de uno a otro, en una situación paradójica, arriesgada y dramática. Sociológica e históricamente pertenecía al sistema patriarcal israelita, pero personalmente fue llamada rompiendo el mismo sistema.

El orden genealógico judío había otorgado significado a un determinado cuerpo sexual y reproductor en el que el pene masculino, desde Abraham, había sido constituido como lugar santo de la alianza⁵⁹, a cuya fidelidad se somete el cumplimiento de la Promesa. Este cuerpo, que implica una determinada sexualidad, *hace hijos de Dios*, porque es considerado una participación en su paternidad. Un cuerpo que propicia relaciones de filiación entre varones. El verdadero vínculo de la alianza se establece en la relación entre padre e hijo; la mujer es contemplada sólo como vehículo a través del cual se hace posible tal alianza. La corporalidad reproductora del varón otorga una determinada significación a la corporalidad reproductora de la mujer. La sexualidad del varón israelita define, normativamente, la humana sexualidad de la mujer. Ella acaba siendo un vientre disponible porque él es, sobre todo, un órgano reproductor de sí mismo prolongado en el tiempo. Una vez más advertimos que la corporalidad significada del hombre vive gracias a la corporalidad de la mujer que muere.

La encarnación de Dios en Jesús cambia radicalmente la significación de la corporalidad humana, el sentido de la generación y el de la misma sexualidad. Cuanto estaba aprisionado en el reducto creado por los varones se abre inclusivamente y se define por criterios que sólo la libertad humana puede aceptar o rechazar. A partir de este momento, ya no se generan hijos legítimos o ilegítimos desde

⁵⁹ Piénsese en la importancia que adquiere la circuncisión para la alianza. La ritualización, como iniciación, es reservada propiamente a los varones. De hecho el cumplimiento de la promesa es posterior a la circuncisión (cf. Gen 17, 11. 23-24). Dicho cumplimiento está supeditado al rito iniciático. Puede verse, al respecto, M. Navarro, "El matrimonio en el AT ¿símbolo de la alianza?" *Estudios Trinitarios*, 28 (1994) 283-319.

el cuerpo físico o natural ni el orden sacral se sustenta en la biología. A partir de este momento, la corporalidad, la sexualidad y las relaciones humanas están traspasadas por la Palabra y por la fe libre de cada ser humano⁶⁰. La filiación de Jesús prescinde del órgano reproductor del varón israelita. Así el vientre de María se encuentra situado en un horizonte de sentido que cambia su significado. Su vientre no está referido, necesariamente, al pene del varón, sino a una Palabra que ofrece un significado nuevo a toda su corporalidad, a su sexualidad y a sus futuras relaciones. Al prescindir de la *necesidad* (necesariedad) de la referencia biológica dada, y al solicitar de ella una palabra, su corporalidad sexuada y sus relaciones recuperan una libertad secularmente secuestrada a la humanidad, hombres y mujeres, padres, madres hijos e hijas.

El cuerpo de la mujer, el cuerpo de María y toda la corporalidad humana, adquieren una nueva significación ante el dato de la fe que viene de la Palabra. María. Ella, como diría el psicoanálisis, es un cuerpo hablado y corporalidad parlante a la par. Según esta experiencia suya narrada en la escena de la vocación de Lc 1,26-38, propicia una re-creación de la corporalidad que remite a los orígenes cuando el cuerpo diferenciado de mujer y hombre eran, sobre todo, cuerpo hablado⁶¹ capaces de in-corporar el conocimiento que visibiliza la finitud en el riesgo de la libertad. Este nuevo cuerpo es, además, un cuerpo explícitamente relacional que hace posible la significación de Jesús en cuanto *Hijo* de Dios y en cuanto *nacido de* mujer o hijo de mujer y de lo humano. La encarnación, a partir del cuerpo de María del que nace Jesús, es decir: en el vacío del padre judío, en una nueva significación de la genealogía, de la

⁶⁰ Sólo desde aquí puede Pablo recuperar la alianza abrahámica en coherencia con el nuevo orden de la encarnación.

⁶¹ En Gen 1,26-27 cuando Dios dice *hagamos al 'adam a nuestra imagen y semejanza* y luego el narrador cuenta cómo surge la diferencia en términos biológicos e informa de la valoración de Dios sobre su obra, permite que podamos hablar de *cuerpo hablado* o creado por la palabra y significado como icono divino por ella.

sexualidad humana y de las diferentes y posibles relaciones, propicia a la humanidad un cuerpo, una sexualidad y unas relaciones libres, mediadas sólo por la palabra gratuita que suscita diálogo. Así parecen afirmarlo los evangelios en tantas ocasiones⁶² al desplazar el campo semántico del vientre, al campo semántico del oído, creando, de este modo, en boca de Jesús una simbolización corporal diferente.

Narraciones implícitas en Mc

El *evangelio de Mc* contiene una breve secuencia en donde los paisanos de Jesús, a la vista de sus palabras y conductas se hacen preguntas sobre su origen *¿de dónde le viene a éste su sabiduría?... ¿no es, acaso, el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, de José, de Judas y Simón?* (Mc 6,2-3). En un primer nivel la gente, perpleja y recelosa a un tiempo, expresa la inadecuación que perciben entre lo que Jesús manifiesta y su origen que ellos, como paisanos, parecen conocer y quieren controlar⁶³. Pero en un nivel más profundo estas preguntas recuperan la cuestión sobre la identidad de Jesús que él mismo puso en crisis en 3,21-22 y 31-35 : *¿quiénes son mi madre y mis hermanos?... aquellos que hacen la voluntad de Dios esos son hermano, hermana, madre mio*. Jesús, como hombre adulto, elige su identidad y reinterpreta su origen y sus vinculaciones afectivas en referencia y coherencia con su proyecto de vida. Pues bien, el narrador de Mc coloca los cuestionamientos de sus paisanos en un momento posterior a la elección de Jesús. Siguiendo el modelo junguiano del proceso de individuación, podemos decir que la elección de Jesús sucede después del momento de ruptura o desalie-

⁶² A esta luz cobra un sentido impactante la frase del cuarto evangelio *pero a cuantos le acogieron, a cuantos creen en su nombre, les dio el poder llegar a ser hijos de Dios. Cuya generación no es carnal, ni fruto del instinto, ni de un plan humano, sino de Dios. Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1,12-14).

⁶³ Para ver el trasfondo cultural mediterráneo de este texto cf B. MALINA y R. ROHR-BAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del s. I*, Estella (Navarra) 1996.

nación parental, el único que permite recuperar lo dejado en otro plano más maduro⁶⁴.

En las preguntas de los nazarenos Jesús es identificado como hijo de María y esta identificación puede entenderse en varios niveles. En el plano histórico es posible que manifieste la importancia de la figura de María, alguien que puede dar nombre a Jesús, para la comunidad del evangelio de Mc⁶⁵. En el plano psicológico, dentro de su propio contexto, la expresión *hijo de María* ofrece una dignidad y libertad nueva al contenido de varios elementos fundantes de la biografía humana:

con relación a la mujer que es su madre se produce una curiosa paradoja: Jesús recupera su *dignidad* (honorabilidad, según los esquemas culturales de su tiempo) en cuanto hijo de María (algo deshonoroso para un judío mediterráneo, que sólo podía recibir su dignidad de su padre) solamente después de haber renunciado a ella (cf 3,31-35). Mirado desde ella esto pudiera referirse a que la relación madre-hijo es más que una condición biológica, una relación que siempre puede ser reinterpretada. La propuesta llega por la parte del varón y es en el varón donde la ruptura y reinterpretación de la figura de la madre encuentra mayores resistencias;

con relación a los lazos primarios estos relatos dan fe no solamente de su importancia para todos los humanos, sino de la necesidad de construir la propia biografía a partir de las decisiones libres de los adultos, pero contando conscientemente con tales lazos y no de espaldas a ellos;

estos relatos aluden implícitamente a los orígenes, o más precisamente, a ritos de iniciación y de pasaje de unas etapas a otras⁶⁶. Estamos ante narraciones de iniciación a grupos secundarios adultos.

⁶⁴ La evolución y desarrollo humano adulto no sucede de modo lineal, sino en espiral, donde a cada vuelta se recupera lo dejado en la precedente pero en un plano superior.

⁶⁵ Cf X. PIKAZA, "María: de la historia al símbolo" art. cit. 23.

⁶⁶ Cf mi trabajo "María madre: el paso de una a otra fe" *EphMar* 44 (1994), 67-96.

- Recuperación simbólica y psicológica de la figura de María madre y de su corporalidad

¿Qué tienen que ver estos relatos con la sensibilidad actual ante los dilemas de la identidad de género de varones y mujeres? ¿qué pueden aportar a los símbolos asociados con la figura de María, que ayude a hombres y mujeres de hoy en sus procesos humanos de maduración? Vamos a verlo:

la figura de María, mujer de la que nació Jesús, primera humanidad para su hijo como toda madre lo es para los suyos/as, puede decir hoy a las mujeres, desde la sensibilidad con su problemática que no existen esencias ni biología tan determinantes que la cultura y el propio proyecto de vida, las relaciones y las personales y libres decisiones no puedan alterar, cambiar o reinterpretar. Así, María madre de Jesús podría simbolizar la capacidad de cambio que posibilita cada cultura y cada persona. Podría ser símbolo, por tanto, de libertad y capacidad decisoria del yo. Al mismo tiempo puede simbolizar la condición frágil, vulnerable y contextualizada de los humanos y de las culturas generadas por ellos;

la figura de María en cuanto mujer que se ha convertido en madre gracias a que ha prestado su palabra, su cuerpo y su libertad a un proyecto determinado, puede ser, también, símbolo de una corporalidad humana en la que varón y padre no tienen por qué remitir principalmente a pene, ni mujer y madre a vagina y vientre, sino a una corporalidad plástica y disponible para la construcción del propio proyecto de vida, por una parte, y a una corporalidad memoria, disponible para la reinterpretación de los datos ya construidos en tal proyecto, por otra. María puede así ser símbolo de una corporalidad humana expresión y construcción, a la vez, del yo, el ello y el super yo. La genitalidad estaría integrada en una forma de sexualidad más amplia y ésta no viviría a expensas de ella⁶⁷;

⁶⁷ La subordinación de la sexualidad a la genitalidad es lo que lleva, por ejemplo, a obsesiones y temores masculinos sobre la impotencia (cf. todo lo que ha suscitado el medicamento de la Viagra), con todas las consecuencias que para hombres y mujeres conlleva.

la figura de María, en relación con el futuro, que tanto nos importa hoy a los humanos, podría ser símbolo de otra forma de maternidad, de autoridad e influencia de las mujeres, no derivada, necesariamente, de ese poder fantasmático y ambivalente que hemos concedido a la maternidad, a pesar y en contra, tantas veces, de las frágiles o fuertes mujeres que se convierten en madres. Si María puede ser reconocida como madre de Jesús, una vez que él ha reinterpretado sus relaciones con ella según un proyecto de vida en el que lo decisivo era la fe, la referencia a Dios, entonces podemos recuperarla como símbolo de autoridad creativa, de posibilidad de engendrar un futuro no natural, sino cultural, y creyente para quien se confiese religioso y cristiano.

- Recuperación de los dogmas marianos

A fin de no alargar más nuestra reflexión, me ceñiré al par de dogmas de inicio y de fin de la vida humana (Inmaculada Concepción y Asunción de María), dadas sus conexiones con la recuperación de símbolos enraizados en la narrativa evangélica que queda expuesta arriba. Pero antes es preciso decir dos palabras sobre lo que entendemos por dogma en psicología de la religión.

Un dogma, según esta perspectiva, no es una formulación lógica, racional y abstracta acerca de lo invisible y trascendente a lo que hay que rendir la inteligencia con la adhesión total de la persona. La psicología de la religión entiende que el dogma es la formulación condensada de experiencias religiosas de un determinado grupo y cultura, que se ofrece a todos como un significado que necesita ser descubierto y elaborado. Es como la quintaesencia de los itinerarios existenciales de generaciones enteras que han buscado un sentido a sus experiencias y han logrado expresarlas en su propio lenguaje, vinculado, lógicamente, a las posibilidades de la cultura en la que han sido formulados. En este sentido, las formulaciones dogmáticas nunca pueden estar cerradas a las interpretaciones de generaciones y culturas posteriores, sino que, por el

contrario, deben permanecer abiertas y disponibles para ellas. De lo contrario no lograrán incidir en el sentido de la vida de los creyentes ni lograrán transformar sus personas y sus conductas. Lo mismo que los símbolos, los dogmas también deben permanecer vivos, o ser revitalizados cuando ya resulten meras fórmulas vacías. Desde la perspectiva psicológica, los dogmas más importantes son aquellos cuyos enunciados aluden a los grandes problemas humanos universales; cuanto más amplias sean estas formulaciones más posibilidades creativas y transformadoras tendrán para otras culturas y sucesivas generaciones.

De acuerdo con lo dicho, los dogmas marianos de la Inmaculada Concepción y la Asunción tienen un alto potencial creativo y transformador para nuestra cultura presente y futura. Como ya dijimos en su momento, ambos aluden al comienzo y al final de la vida, las dos grandes cuestiones humanas siempre abiertas y a veces sangrantes que toda persona y toda cultura debe abordar si quiere dar sentido al arco vital que se encuentra entre un extremo y otro. ¿Qué dicen estos dogmas marianos al respecto? En mi opinión el sentido parece ir en la siguiente dirección:

El origen humano: la inmaculada concepción de María

- la inmaculada concepción de María, símbolo de humanidad, hace posible recuperar el origen de nuestras vidas en su dimensión no sólo positiva sino inmaculada, es decir, no manchada. Para alguien creyente y cristiano, que cree que ha sido ya salvado o redimido de forma gratuita por Dios, mirar a María de origen no manchado debe suscitar una conciencia e interpretación positiva sobre el origen de su vida, que podría traducirse en una *confianza básica* en el valor de su propia vida y su persona, que redundaría en una *mayor y más adecuada autoestima* y en una visión optimista y positiva de la realidad, de los demás y de la vida en general. Las mujeres todavía necesitan narraciones que eleven y fortalezcan tanto su confianza básica como su autoestima;

- hace posible, también, recuperar un sentido positivo de la propia corporalidad y la propia sexualidad. Hay que pensar que la concepción de María por sus padres no fue rara ni extraordinaria; por tanto significa que hay algo en sus padres, en el proceso sexual de la generación, que ha sido vehículo para la gracia de ser sin mancha. Pero si María es símbolo de la humanidad que el creyente interpreta como agraciada por Dios de forma incondicional, esta dimensión también debe decir algo a los procesos humanos de generación y reproducción, así como a la sexualidad implicada en ellos. Las mujeres podrían apoyar en este dogma su derecho a una sexualidad satisfactoria, adulta y positiva. Contrarios al sentido del dogma, entonces, serían los supuestos de culpabilidad o inadecuación en la vivencia de dicha sexualidad;
- es importante acentuar ese *antes* que supone la inmaculada concepción, es decir, la incondicionalidad del don de la vida, que debería repercutir no sólo en una conciencia positiva de aquellos que nos engendraron, sino también en la misma conducta de los progenitores con respecto a sus hijos e hijas. La queja frecuente que escuchamos a mucha gente, sobre todo a jóvenes, *yo no pedí que me trajeran al mundo*, manifiesta unos contenidos cognitivos negativos y pesimistas sobre la vida y sobre aquellos que la transmitieron, sus condiciones socioculturales y las cargas posteriores. El énfasis en la dimensión gratuita anterior podría ayudar a que estos contenidos negativos fueran paulatinamente sanados y transformados;
- este dogma remite, también, al cuerpo, vida e historia de nuestras madres, cuya ascendencia puede llegar hasta María; las mujeres somos hijas de Eva y también hijas de María; Eva aporta dimensiones importantes a nuestra ascendencia de género, pero María, figura histórica, apoya una ascendencia positiva, inmaculada; este dogma nos ayudaría a recuperar la cadena femenina de nuestras madres en una clave en la que las reconocemos inmaculadas.

El final humano: la ascensión a los cielos

El principio y el final se corresponden. Uno suele reflejar el otro. Por tanto, si el origen transmite unos contenidos positivos acerca de la persona, su generación, los deseos que implica el antes de la vida, la incondicionalidad del don de la vida, el cuerpo, la sexualidad... el final, coherentemente, debe reflejar tales rasgos. En efecto, el dogma de María asunta al cielo en cuerpo y alma parece decir a las generaciones actuales, preocupadas por el futuro, el más allá, el sentido de la vida, la significatividad de la persona, las realizaciones humanas personales y culturales... algo positivo que no frustre el origen. Puede significar que el cuerpo, representante de la persona, no se pierde; que la vida humana tiene un valor y un sentido que permanecen de alguna manera; que las fuerzas de la corrupción que conlleva toda muerte no son la última palabra, y que la creencia religiosa de que alguien espera y recibe esa vida, ayuda en el esfuerzo de su realización histórica, a pesar de todas las frustraciones concomitantes al hecho de vivir.

No puede entenderse el dogma de la asunción como una bonita evasión, como la pura proyección del deseo de inmortalidad que esconde el temor a la muerte, las pérdidas y las frustraciones. Por el contrario, lo mismo que la inmaculada ha de entenderse desde el trasfondo de la teología de la encarnación, que psicológicamente significa un enfoque positivo, aunque conflictivo, de la vida humana, la asunción ha de entenderse sobre el trasfondo de la teología de la redención, que significa una integración de la condición mortal del ser humano en sus aspiraciones a la felicidad y, a la vez, el esfuerzo de liberación de toda la vitalidad humana, de modo que sin negar la verdad del dolor, el sufrimiento y la muerte, el ser humano puede interpretar su propio final sin conceder a esa muerte la última y definitiva palabra. En un sentido se convierte en un acto subversivo que encierra capacidad transformadora.

El arco vital

Vistos de forma independiente, aunque estén relacionados entre sí, el sentido del origen y final humanos al que aluden estos dogmas, podrían resonar en nuestra sensibilidad actual como imposiciones, significados a priori que una determinada doctrina invita e incluso obliga a creer. Si así fuera las posibilidades madurativas, creativas y transformadoras de los dogmas serían pura ilusión. Pero en realidad no pueden verse de forma independiente. Más todavía, su sentido queda sometido de alguna manera a todo lo que ocurra entre un extremo y otro, es decir, queda a merced de la personalización (individuación, diría Jung) de cada sujeto. En el arco vital el sentido del origen y del final, es decir, de toda la vida, guarda estrecha relación con la libertad personal, el contexto en el que se desarrolla y madura dicha libertad y con las opciones y decisiones en las que esa libertad se va concretando.

Cada etapa, cada cultura y cada individuo tiene la posibilidad de ir interpretando y reinterpretando sus propios orígenes y la finalidad global de su existencia. Entre un extremo y su opuesto se encuentra la línea de crecimiento y maduración en espiral; cada vuelta recupera los elementos personales colocándolos progresivamente en niveles siempre superiores y más maduros.

De este modo, nos parece, los dogmas marianos pueden orientar e indicar caminos de crecimiento humano a los individuos y a los grupos. Ellos están ahí, disponibles para que podamos reinterpretarlos y personalizarlos; si no es de esta manera, su virtualidad psicológica quedará como pura posibilidad y ésta quedará frustrada. Es como si, conociendo que un famoso compositor nos ha dejado una importante partitura, a nadie interesara interpretarla, comprenderla e incorporarla a los momentos de gozo y riqueza de nuestra persona y nuestra cultura.

Conclusión

La psicología de la religión cuenta con categorías propias para analizar la figura de María, los símbolos culturales ligados a ella, las narraciones pasadas y presentes y las formulaciones dogmáticas. Según este análisis concluimos:

en las manifestaciones culturales y teológicas subyacen unas teorías implícitas sobre lo femenino que se concretan en narrativas históricas contadas a las mujeres, todavía hoy, en el mundo cristiano occidental mediterráneo. La psicología de la religión pone de manifiesto la dinámica individual y colectiva a través de las cuales se perpetúan. Las teorías que mejor se prestan a explicar dichas dinámicas son el psicoanálisis freudiano y la psicología analítica junguiana;

las narraciones y contenidos simbólicos ligados a María y a lo femenino no siempre han sido positivas para el desarrollo y la maduración humana de las mujeres. Muchas de ellas denuncian hoy, desde una conciencia reciente (feminismo) de los propios derechos, los perjuicios psicológicos que han padecido a lo largo de la historia y las consecuencias psicológicas actuales. La psicología de la religión ayuda a explicar los mecanismos que han posibilitado dichos perjuicios y su vigencia;

la figura materna de María parece ser buscada por muchas mujeres de forma compensatoria. Es propuesta de forma idealizada y es interiorizada mediante mecanismos narrativos para compensar la carencia o deficiencia afectiva de madre asertiva que padecen muchas mujeres en esta cultura. La baja autoestima de las madres transmite y refuerza negativamente lo humano femenino, ya devaluado social y psicológicamente en la cultura mediterránea; los hombres utilizan la figura de María como pantalla proyectiva del eterno femenino inconsciente. Esta proyección no les permite

integrar psicológicamente lo femenino (anima) inconsciente y, por ello, les impide encontrarse con las mujeres reales como compañeras iguales y diferentes;

la figura, narraciones y símbolos marianos son susceptibles de cambio sin necesidad de traicionar lo más genuino de sus representaciones ni lo más auténtico de la tradición. Las mujeres y hombres cristianos en esta cultura pueden recuperar la originalidad simbólica mariana, en particular todo lo que engarza con los arquetipos humanos universales. Para ello se hace necesario y urgente revitalizar algunos símbolos, crear otros nuevos, contar de otra manera las narraciones y reinterpretar los dogmas. La humanidad concreta en una cultura como la occidental mediterránea, según se deduce de ciertos signos y síntomas, tiende a compensar el vacío de valores en los que poder encarnar los arquetipos universales. Las mujeres podemos tener un papel activo ofreciendo contenidos y modelando la manera de transmitirlos. La figura de María podría movilizar energías psíquicas creativas para las mujeres. Esta movilización de energías llevaría a los hombres a recoger sus proyecciones de forma que puedan integrar adecuadamente lo femenino de su propio inconsciente.

María en la espiritualidad y el culto

María del Pino Tejera

M^a del Pino Tejera López diplomada en Profesorado de EGB y licenciada en Teología Bíblica, imparte actualmente clases de Teología Bíblica en el Centro Teológico de Las Palmas, afiliado a la Universidad Pontificia de Comillas. Ha publicado en la Revista *Almogaren Juan de Valdés* y su interpretación de la escritura. Pertenece a las comunidades ADSIS y forma parte de la ABE (Asociación bíblica española) y de la ATE (Asociación de teólogas españolas).

MARÍA EN LA ESPIRITUALIDAD Y EL CULTO

María del Pino Tejera

EL ESTUDIO QUE LES PRESENTO QUIERE CONSIDERAR EL PAPEL que ha jugado María en el ámbito de la espiritualidad y el culto cristiano. Como podremos ir percibiendo a lo largo de mi intervención, el papel que ocupa actualmente de referencia o relatividad al misterio de Cristo no fue siempre el mismo. La devoción a María creció en distintos momentos de la historia hasta el punto que le dio a esta mujer un protagonismo tal en la salvación, en el culto y en la espiritualidad que sin darse cuenta desplazaba la iniciativa y la relevancia de Dios mismo. Recuerda un autor de los consultados, apoyándose en un documento escrito de la Edad Media, que se consideraba en él que María fue consultada en el momento de la creación. Es un ejemplo claro de desfiguración o tergiversación del papel que María ocupa en la historia de la salvación. Contrasta fuertemente con la absoluta discreción de su presencia en los evangelios.

Mi exposición básicamente contiene una mirada rápida a la historia de la Iglesia en lo que respecta al papel de María en la espiritualidad y el culto; además se fija en la sobriedad con que aparece

en la liturgia de la Iglesia, sobre todo posterior al Vaticano II. Por último explicaré tres aspectos de María como son su consideración de Inmaculada, Asunta al cielo y Virgen, de forma que nos ayude a entender el sentido que tiene para nuestra fe cristiana.

Quiero comenzar esta reflexión dándole la palabra a un grupo de mujeres que se reúnen habitualmente para leer de manera orante la Palabra de Dios dejándose interpelar por ella y compartiendo la vida de discípulas de Jesús. Me parece que sus expresiones reflejan el lugar que la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, quiere para María.

Los que nacemos dentro de la cultura cristiana y en familias cristianas y asistimos a escuelas cristianas, recibimos la fe como herencia con sus luces y sus sombras, pero es normal que esa fe vaya interiorizándose, personalizándose y madurando, a lo largo de la vida, como un proceso de evangelización y de cristianización. La experiencia de María a lo largo de la vida no ha sido la misma, sino que ha ido evolucionando y madurando al ritmo de la fe.

Casi todas nosotras recordamos de nuestra infancia a María como alguien sobresaliente en el ámbito de lo divino. Era un personaje sagrado que inspiraba veneración, cierto misterio y respeto, aunque también amor y confianza, pero predomina el aspecto divino. A alguna de nosotras, cuando recuerda aquella época, le parece que se daba una cierta sustitución del misterio de Dios por el misterio de María. Llega a decir que no recuerda que se le animara a rezar ante el sagrario ni al Santísimo, sino que toda la atención se centraba en la Virgen María. En torno a ella se configuraban las "congregaciones de María" con su proceso de selección en razón del buen comportamiento, de la aplicación en el estudio y el mejor rendimiento académico.

María era modelo de obediencia, pero con una connotación de sumisión hacia los mayores más que de escucha y acogida del plan de Dios. María era modelo también de puntualidad, buena educación, rectitud, de pureza, de perfección moral. Al ser modelo se presentaba como objeto de imitación.

Algunas recordamos la jaculatoria tantas veces repetida hasta avanzada la adolescencia: "Madre mía que quien me mire te vea".

Luego la vida siguió desarrollándose en el ámbito del trabajo laboral y la vida matrimonial, en donde la experiencia humana de relación con nuevos problemas y otras personas de convicciones distintas, un ambiente bastante secularizado y una praxis eclesial cambiante, en torno al Concilio Vaticano II, abrieron nuevos interrogantes y nos hicieron evolucionar en nuestra mirada y comprensión de María.

'La experiencia de ser madre me hizo descubrir y comprender mejor la experiencia humana de María, pues ella fue una madre de verdad en el sentido auténtico, histórico y humano. Esta experiencia se fue haciendo más intensa y cercana en las dificultades de la maternidad, pero sobre todo en la muerte de mi hijo.'

Andando el tiempo, la formación teológica y la reflexión, que gracias a esa formación he podido realizar, me han ayudado a seguir madurando la fe, no sin dificultades, dudas, momentos de luz y también de oscuridad. En esta etapa de la vida estaba María como creyente, que también fue, dando sus pasos en la fe. En momentos claves de mi proceso personal he captado con más claridad que María, aunque no comprende cómo sucederá eso, cree en la Palabra de Dios y se fía de su propuesta, hágase en mí tu Palabra.

María no comprendía pero guardaba todo aquello en su corazón, quiere decir que María iba madurando en la fe: María es oyente de la Palabra, es orante, es entrega total a la causa de Cristo.

Todos estos aspectos de María como creyente me hacen sentirla más cerca personalmente y, sobre todo, a través de ella me ayuda a descubrir la Comunidad definitiva de los hijos e hijas de Dios; ella, como vida de gracia plena, ya vive en Cristo, formando con él la Comunidad escatológica.

A través del culto a María, en la liturgia cristiana, María es un signo-símbolo humano y cristiano, porque en ella se autorrealiza el proyecto humano-cristiano de salvación y que siempre experimentamos como algo inacabado en lo personal, por ello es signo de esperanza. Me parece que ella nos dice ¡Sí, es posible!

La experiencia religiosa y creyente de tantas personas que nacieron en un país católico antes del Concilio Vaticano II está muy marcada por una fuerte expresión de fervor mariano. Algunos recuerdan aún el momento de la declaración dogmática de la asunción en 1950 y el año mariano de 1954 con tantas manifestaciones fervorosas en aquel contexto de cristiandad donde María aparecía fuera o por encima de la comunidad cristiana.

Esta realidad fue cuestionada desde distintas perspectivas.

La lectura y el conocimiento de los evangelios favorecieron la revisión de algunos aspectos:

Así como Jesús, la figura de María que celebran los creyentes debe responder a la mujer histórica que fue María de Nazaret.

Según los evangelios, antes de ser madre física de Jesús, María es favorecida de Dios y creyente: "escucha la palabra y la practica", lo que contradice la afirmación neoescolástica donde la maternidad divina era el principio clave para deducir y explicar todas las demás prerrogativas de María.

Hay pasajes en los evangelios donde la imagen de María no queda bien, lo cual indica que la madre de Jesús recorrió su camino en la oscuridad de la fe como todos los creyentes.

A mitad del siglo XX se da un retorno a las fuentes de la tradición litúrgica y patrística que permitió descubrir algo importante: la fe de la comunidad cristiana sobre la figura de María es antes práctica devocional y celebrativa que formulaciones dogmáticas y enunciados teológicos.

El movimiento ecuménico, también a mitad de este siglo, reconoce aciertos en la reforma protestante como la mediación única de Cristo, y fe de María. La tradición ortodoxa celebra la gloria de la Virgen que, transformada por el Espíritu, es icono, imagen, anticipo y arquetipo de la nueva humanidad y de la Iglesia. Son dos líneas que pueden completar la tradición católica que ha desarrollado más la mediación de María en la salvación universal.

En el acercamiento y diálogo entre las distintas confesiones y tradiciones cristianas, quedaron desplazadas posiciones monolíticas y actitudes apologéticas, mientras se asumieron aspectos olvidados y se matizaron otros que se tenían en posición pacífica. La confrontación sirvió para salir de una mariología ontológica que no daba su justa prioridad a la revelación, soslayaba un poco la mediación de Cristo y corría el peligro de situar a María por encima de la Iglesia.

En la iglesia la espiritualidad mariana no ha sido impuesta; ha florecido espontánea. A menudo han sido los mismos fieles los que han propuesto formas y motivos al magisterio. Se nota que la espiritualidad mariana ha ido asumiendo una configuración en cierto modo dependiente de la vivencia de la comunidad cristiana. Cada generación interpreta y celebra su presencia enfatizando distintos matices de su figura. María ha sido una gracia que ha alimentado la vivencia espiritual de los fieles.

Un paseo por la historia

Los autores apostólicos del siglo II (Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo de Lyon) comienzan presentando a María en referencia a la creación restaurada. Así como al pecado original sucede la redención, la desobediencia de Eva quedó eliminada por la obediencia de María.

En el siglo III someten el entusiasmo mariano a una revisión crítica; insisten en resaltar la singular espiritualidad de Cristo y mantener la de María dentro de la perspectiva ineludible de la historia salvífica. Recuerdan que la vida espiritual de María creció, al igual que la nuestra, entre dificultades, conociendo incluso defectos e imperfecciones: la espada de que habla Simeón predice una duda que María habría tenido en el Calvario: en Caná hace Jesús una invitación a realizar un milagro, invitación empobrecida interior-

mente por motivos mediocres; su misma maternidad le hizo perder la virginidad (Tertuliano); por lo cual Orígenes precisa que la santidad de María estaba llamada a crecer a través de la purificación operada por la redención de Cristo.

En el siglo IV María es honrada como el modelo ejemplar de virginidad sobre todo por influjo del pensamiento de Ambrosio. María en cuanto virgen, viene a indicar espiritualmente la visión final escatológica hacia la que está orientado el pueblo de Dios, y al mismo tiempo se convierte en el modelo venerado de la vida monacal. Gregorio Nacianceno exhorta: "Cristo nació de una virgen. Mujeres, cultivad la virginidad y llegaréis a ser madres de Cristo" María debe ser invocada en las tentaciones contra la castidad. Gregorio Niceno es el primero que hace referencia la voto de virginidad de María, que luego Agustín reiterará de modo determinante.

Se tiende a considerar a María sin imperfección, "toda llena de gracia", invocándola por este motivo desde el siglo III. En el siglo IV se legitima esa piedad mariana, pero con delimitaciones preocupantes. En la época del Concilio de Efeso (431), en Oriente María es ya oficialmente objeto de culto litúrgico. La piedad litúrgica mariana se introduce a través del culto a Cristo Señor. María es la que alumbró al Verbo en la carne. En occidente, se componen himnos a la Virgen y se pronuncian sermones sobre María.

Los padres estiman que el Espíritu perpetúa la virtud caritativa pascual de María dentro de la experiencia sacramental de la Iglesia. Consideran la obra regeneradora de la iglesia en la fuente bautismal como la continuación de la obra regeneradora virginal de María. Dirá Ireneo "Cristo abrió el seno puro que regenera a los hombres para Dios"

Al final de la era patrística la espiritualidad mariana se desarrolla en dos líneas, una, de orientación calcedonense y, la otra, efesina. La primera mira a María centrada en la vida humana salvífica de Jesús mientras que la segunda acentúa la trascendencia de María. Así la

calcedonense inspira fiestas como la de la Anunciación y la Purificación, mientras que la efesina genera fiestas como la de la Natividad de María en el siglo VI, la Concepción en el VII, la Asunción... A veces se cede a suposiciones arbitrarias sobre sus virtudes personales y sobre sus virtualidades de intercesión. Germán de Constantinopla (733) presenta a Dios como obedeciendo a María, de suerte que ninguna gracia se puede obtener sin su intercesión. Para Juan Damasceno (749) es necesario consagrarse devotamente a ella porque está presente donde florece una vida espiritual.

Desde el siglo VIII al XI la liturgia se abre en occidente a una devoción a la Virgen, pero con sobriedad. Los creyentes sienten la necesidad de integrar la liturgia con una espiritualidad mariana popular (devociones, oraciones, meditaciones, santuarios).

En los siglos XII-XIII, mientras monjes y teólogos escriben las glorias de María, la gente cuenta los milagros obtenidos por su intercesión. María es considerada guía de la vida virtuosa, se le suplica como madre de misericordia para obtener la salvación personal y el bienestar público.

En los siglos XIV y XV la espiritualidad mariana se separa no sólo de la liturgia, sino también del contexto orgánico de los misterios salvíficos cristianos. La atención se centra en los posibles favores que la Virgen concede a sus devotos. Ella es la intermediaria entre el cielo y la comunidad eclesial terrestre. Se exalta a la virgen buscando su poderosa protección materna. La creencia popular inventa modos originales de unirse espiritualmente a María; forja formas ingeniosas para arrancar gracias a la Virgen: devociones impregnadas de sentimentalismo que dan la preferencia a la Virgen del Stabat, firme o desvanecida al pie de la cruz.

En este contexto aparece la reacción protestante. Lutero, que venera en María su maternidad divina, su perpetua virginidad y su santidad ejemplar, por querer destacar el principio de *solus Deus* y el primado cristocéntrico, llega progresivamente a negar toda invoca-

ción a María, todo poder salvífico o mediación suya. Como reacción a la espiritualidad protestante, los creyentes católicos acentúan la devoción a la Virgen; resaltan no tanto la imitación de las virtudes ejercitadas por María como la devoción en su honor; se complacen en las grandezas singulares y los privilegios de la Virgen.

Surgen también movimientos de espiritualidad mariana bien estructurados con rigor teológico, y el mismo magisterio pontificio (Clemente XI, Benedicto XIII, Clemente XII, Clemente XIII) valora tanto la espiritualidad mariana con importantes documentos doctrinales, como la piedad mariana con la institución de fiestas marianas.

Ante el florecimiento de nuevas prácticas devocionales, desde 1680 se suceden también las invitaciones a una mayor sobriedad de sentimientos en esta experiencia espiritual. A consecuencia de la revolución francesa, desde 1830 la espiritualidad mariana presenta un enfoque tendencialmente carismático: los milagros obtenidos y las difundidas apariciones llevan a desear la comunicación inmediata con la Virgen. La misma jerarquía eclesiástica se deja conquistar; en 1854, Pío IX define la inmaculada concepción.

En el siglo XIX, en occidente, la espiritualidad mariana está dirigida particularmente por los religiosos: nuevas congregaciones adoptan nombre e inspiración espiritual de la vida ejemplar de María, formulan nuevas formas teológicas de espiritualidad mariana; existe también una renovación teológica sobre la espiritualidad mariana. J.H. Newman (1890) y M.J. Scheben (1888) intentan presentar la espiritualidad mariana dentro de las genuinas fuentes cristianas. Movimiento secundado por los mismos congresos marianos y mariológicos celebrados a escala nacional e internacional (el primero celebrado en 1895). Los centros de estudio marianos inventan nuevas formas de devoción mariana (primeros sábados de mes, mes mariano). En 1950 se define la asunción.

Por lo que se refiere a la presencia de María en la **liturgia** está vinculada desde el principio en las celebraciones de la encarnación y el nacimiento del Señor. Esta celebración data de finales del siglo III

en occidente y es transmitida después a la Iglesia oriental. Desde muy antiguo también surge en el ciclo de adviento la celebración de la anunciación con la lectura del evangelio según san Lucas que subraya el protagonismo de María.

Se conserva como uno de los textos marianos más antiguos la homilía de Pascua de Melitón de Sardes, en la segunda mitad del siglo II donde se afirma la verdad de la encarnación en el seno de María aplicándole el título de *cordera sin mancha* que está en relación con Cristo a quien en la 1 Pe reconoce como *cordero sin defecto y sin mancha*. Al misterio de la encarnación aparecen vinculadas otras referencias marianas en la tradición apostólica de Hipólito del siglo III.

Tras la proclamación del dogma de la maternidad divina en Efeso, aparece María en la liturgia con oraciones, cantos y conmemoraciones de la madre de Dios en la plegaria eucarística y en la plegaria eclesial en general. En occidente toma consistencia la memoria de la madre del Señor en adviento y en el primer domingo de navidad. Sucesivamente va surgiendo la memoria de María como madre del Señor el primero de enero, la fiesta de la dormición (15 de agosto), natividad de María (8 de septiembre), la presentación de la virgen (21 de noviembre) y la concepción de María (8 de diciembre).

El desarrollo posterior de María en la liturgia es considerado por algunos autores como una verdadera explosión de culto mariano. La memoria de María adquiere un puesto prevalente en la liturgia eucarística, en la himnografía y en el desarrollo del año litúrgico.

El cristianismo medieval constituye un momento culminante en el desarrollo y la expansión de la devoción mariana. Las características de la devoción en este período son las de la devoción popular llevadas a su extremo. La devoción y el culto que, enraizada en los textos sobrios del NT y con antecedentes en los primeros siglos, comienza a expresarse en imágenes, fiestas, templos, títulos y oraciones desde finales del siglo III y sobre todo después del concilio de Efeso entra en Occidente, a partir del siglo XI en un desarrollo propio, rápido y abigarrado que culminará en el final de la edad

media y el principio de la edad moderna. Durante este período la piedad mariana se caracteriza por una explosión de hermandades, devociones, relatos de milagros, santuarios, peregrinaciones, leyendas y reliquias. Las razones que se aducen para esta transformación son desde la óptica sociocultural:

- las condiciones precarias de la vida del pueblo y su exposición a hambres, pestes y toda clase de desgracias
- la estructura piramidal de la sociedad medieval que se refleja en la nueva forma de ubicar a María, que de figura, tipo y símbolo de la iglesia y de hermana de los hombres pasa a ocupar un lugar intermedio entre Jesucristo y la iglesia y a ser honrada como reina más que como humilde sierva y como madre más que como hermana de los hombres (por ejemplo, a esta época se remonta la antifona *Salve Regina, Mater misericordiae*

También han influido en esta situación razones derivadas de la organización misma de la vida cristiana. Así el alejamiento de la cultura teológica, encerrada en círculos de especialistas alejados de un pueblo mantenido en la ignorancia propiciaba la proliferación de lo legendario; la rigidez del culto oficial, hecho en una lengua cada vez más conocida por el pueblo, originaba en éste la creación de expresiones propias más libres y espontáneas que compensasen la aridez de formas oficiales, con el consiguiente peligro del recurso a lo maravilloso e incluso lo supersticioso y lo mágico.

Otras razones que influyeron fueron de tipo religioso. Así se considera el influjo del paganismo y más concretamente del culto de las diosas madres, tan extendido en el oriente medio y en toda la cuenca del mediterráneo. Hay que tener en cuenta que el culto cristiano a María subraya la conciencia de la absoluta trascendencia de Dios, que opera como factor que elimina tendencias idolátricas y la oposición del cristianismo a una divinización de la vida que ponga en peligro el carácter absolutamente libre de la decisión creadora de Dios. La segunda razón de tipo religioso, según algunos autores se

debe a los rasgos que ciertos adoradores buscan en la divinidad. El tierno y cálido amor de la diosa madre se ofrece a sus creyentes como a hijos suyos. El amor místico a Dios del adorador masculino va a buscar con gusto rasgos femeninos en la imagen de Dios; así en la devoción a la Virgen del cristianismo.

No podemos dejar de reconocer una cierta influencia de la religiosidad precristiana en las expresiones que ha utilizado el culto a María en la edad media sin que esto signifique una sustitución del culto originario de la iglesia.

La reforma protestante es en buena medida una reacción contra los abusos de una piedad popular que corría el riesgo de caer en la superstición. El concilio de Trento se contenta con recordar la legitimidad del culto a los santos y especialmente a María. Más tarde la controversia protestante-católica tendrá uno de sus puntos importantes en la cuestión mariana.

A partir de 1600 comienza a desarrollarse en el seno de la reforma católica un verdadero movimiento mariano, que determinará las nuevas formas de devoción a María. Durante la época moderna perdura en las capas populares una devoción contagiada de una cierta folclorización que tenderá a la superstición heredada del medievo. Son muestras de ello la persistencia de la mentalidad animista, el universo mágico, los encantamientos, el recurso a los exorcismos, las creencias en brujos y brujas... que afectarán también al culto a María. También en este tiempo hay un gran esfuerzo por cristianizar al pueblo y por reformar la situación que el concilio de Trento adopta.

- Meses dedicados a María

El mes de mayo se celebra en países europeos desde hace tiempo con fiestas florales como homenaje a la estación primaveral. Su origen está en los "ludi floreales", fiestas en honor de la diosa de la vegetación.

Alfonso X el Sabio, a finales del siglo XIII, asoció el mes de mayo con la figura de María. Una de sus *Cántigas* dedicada a celebrar las fiestas del tiempo de mayo, ve en la devoción a María el modo de coronarla y santificarla dignamente. Más tarde en los siglos XIV y XV se componen por parte de autores dominicos y benedictinos saludos y cantos y ofrendas que van proyectando la dedicación del mes de mayo a María (se invita a adornar con flores sus imágenes, cantar alabanzas en su honor, realizar actos de virtud y mortificación)

En el siglo XVIII, propiamente, se inicia la celebración del mayo mariano en sentido moderno. Es un jesuita, A. Dionisio quien publica en 1725 "mes de María " y que pretende divulgar una práctica realizada y experimentada en colegios jesuitas y congregaciones marianas. Este librito sencillo propone que se realicen prácticas determinadas adaptadas a cada persona allí donde trabaje y viva, siempre con el objetivo de rezar y ofrecer el corazón a María. También se publican obras parecidas que dan contenido doctrinal y moral a las prácticas religiosas marianas. Posteriormente la difusión del mes de mayo llevará a desarrollar las temáticas en dirección de las verdades eternas y los temas marianos (fiestas, vida, virtudes, milagros, privilegios). Normalmente la devoción a María se realizaba con una función vespertina que conllevaba predicación, cantos, oraciones, homenaje de velas y flores a la estatua o cuadro de la Virgen, recomendándose la frecuencia de los sacramentos y la visita a las iglesias o capillas marianas.

Durante el siglo XIX la práctica del mes mariano se va enriqueciendo con elementos poéticos pues según el gusto de la época romántica se concede mayor importancia al sentimiento. El rosario, ligado al mes de octubre se extiende a mayo. En la primera mitad del siglo queda establecido en Europa y América y con el impulso de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción en un tiempo en que el culto a la Virgen se ha convertido en cuestión de honor, se consolida y practica con una celebración pública y solemne. Los pontífices de este siglo lo enriquecen con indulgencias.

Tanto los pastores como los centros religiosos vieron en el mes de mayo una ocasión para la predicación. El magisterio, sobre todo desde León XIII a Pío XII, se interesa por el mes de mayo, recomendándose vivamente en las encíclicas su celebración.

Otro mes mariano es el mes de octubre desde el siglo XIX. Está relacionado con la institución de la fiesta del rosario (7 de octubre) por las victorias atribuidas a María bajo los títulos de Reina de las victorias, Auxilio de los cristianos, virgen santísima del Rosario. Propagado por la orden dominicana se difundió por todo el mundo católico siendo su principal promotor León XIII con unas dieciséis encíclicas.

El mes de septiembre dedicado a María dolorosa fue promovido por los siervos de María. En sus iglesias se recitaba la Corona de los siete dolores y se realizaba la Vía Matris que equivalía al rosario y al Vía Crucis. Conmemoran los siete dolores (profecía de Simeón, huida a Egipto, pérdida en el templo, encuentro con su madre en la vía dolorosa, crucifixión, descendimiento, sepultura).

... Y tras el Vaticano II

La presencia de María en la **actual** liturgia romana está considerada como muy positiva tras la reforma puesta que contiene himnos, oraciones y expresiones de calidad en contenido y estilo muy superior a las que existían anteriormente. La base de la riqueza doctrinal de los textos marianos de la liturgia renovada está en toda la doctrina mariana del Vaticano II. Como consecuencia, los nuevos textos litúrgicos o los tradicionales que, a veces, se han retocado, son mucho más sensibles al dato bíblico y parten de una mariología que se mueve en las tres dimensiones características de la liturgia: la dimensión trinitaria, con especial atención a la relación Cristo-María; la dimensión eclesial, que precisa el papel de la Iglesia y el

de María en la liturgia y la dimensión antropológica, que nos presenta una imagen de María que, además de ser fiel al dato bíblico, tiene en cuenta la sensibilidad contemporánea. Los primeros quince números de la exhortación apostólica *Marialis Cultus* de Pablo VI presentan un inventario de esta reforma.

Vamos a fijarnos como aparece María en los sacramentos, los ritos sacramentales, la liturgia de las horas, el leccionario y el año litúrgico.

En el ritual de los sacramentos observamos que respecto al bautismo a María se la invoca como Madre de Dios en la letanía de los santos y se la menciona en la profesión de fe siguiendo la tradición testimoniada por Hipólito. Las antiguas liturgias y los Padres de la Iglesia subrayaron el paralelismo entre la maternidad de María y la maternidad de la Iglesia en el bautismo, tal como lo ha recordado Pablo VI en *Marialis Cultus* n° 19.

En las plegarias eucarísticas II y IV se recuerda la encarnación del Verbo en María por obra del Espíritu Santo. Se trata de una mención antigua que se remonta a Hipólito y que es universal y esencial para unir el misterio eucarístico a la memoria de la encarnación, de la que es recapitulación la eucaristía. En la plegaria I se expresa de forma solemne la comunión de la comunidad celebrante con María. Una conmemoración similar se encuentra en la intercesión y recuerdo de los santos, común en las diversas liturgias, que aparece en las plegarias II y IV donde se *expresa con intenso anhelo el deseo de los orantes de compartir con la madre la herencia de los hijos* (*Marialis Cultus* 10), acentuación muy propia del sentido salvífico escatológico de la celebración eucarística. En la plegaria III aparece la memoria de María vinculada al Espíritu Santo y al misterio de Cristo.

La oración sobre las ofrendas del común de la virgen María en tiempo de adviento recoge el paralelismo que algunas liturgias orientales ven entre la venida del Espíritu Santo, invocado en la

epiclesis eucarística, y la intercesión del mismo Espíritu Santo en la encarnación del Verbo en el seno de María. Otros textos eucarísticos han conservado la antigua fórmula de fe eucarística que reconoce en el cuerpo y en la sangre del Señor, muerto y glorificado, la carne que el verbo tomó de María.

Las referencias a María en el rito de los demás sacramentos son sobrias. En la Confirmación aparece únicamente la referencia en la renovación de las promesas bautismales. En la ordenación de los obispos, presbíteros y diáconos se invoca en las letanías la protección de la Madre de Dios, de la misma forma que se pide su intercesión y su ayuda a favor de los que celebran el sacramento de la penitencia. También se invoca la ayuda de María para los enfermos en los ritos iniciales del sacramento de la unción. En las ceremonias del viático encontramos dos alusiones al misterio de la encarnación y en el rito de recomendación de los moribundos se invoca a María y se suplica que el que va a morir pueda gozar con ella de la paz en la Jerusalén celestial. En el rito del matrimonio no hay especial referencia a María, aunque el leccionario selecciona entre las posibles lecturas el episodio de las bodas de Caná, donde la presencia de María es significativa.

En los ritos sacramentales María también está presente sobre todo en el rito de la profesión religiosa y de la consagración de vírgenes; también aparecen referencias sobrias en el rito de exequias y los ritos sobre la dedicación de un templo y la dedicación de altares.

La liturgia de las horas recoge un contenido mariano que Pablo VI resume en *Marialis Cultus*, 13 así: *También el restaurado libro de la Liturgia de las Horas contiene preclaros testimonios de piedad hacia la madre del Señor; en las composiciones himnicas, en las que no falta alguna obra de arte de la literatura universal, como la sublime oración de Dante a la Virgen; en las antífonas que cierran el oficio divino de cada día; en las preces de Laudes y vísperas, en las que no es infrecuente el confiado recurso a la Madre de misericordia; en la vastísima serie de páginas*

marianas debidas a autores de los primeros siglos del cristianismo, de la Edad Media y de la Edad Moderna.

Además cada día en la oración de vísperas, la Iglesia, para expresar su agradecimiento por el don de la salvación, prolonga una tradición que se remonta al siglo V y utiliza las mismas palabras de María en el canto del Magnificat.

Por lo que respecta al **leccionario** hemos de tener en cuenta que la reforma litúrgica estuvo orientada a hacer partícipes a los fieles de los tesoros de la Biblia. Consecuentemente el leccionario, enriquecido ha contribuido a ampliar el conocimiento del misterio de María. Como afirma la *Marialis Cultus*:

Como lógica consecuencia, ha resultado que el leccionario contiene un número mayor de lecturas vetero y neotestamentarias relativas a la bienaventurada Virgen; aumento numérico, no carente, sin embargo, de una crítica serena, porque han sido recogidas únicamente aquellas lecturas que, por la evidencia de su contenido o por las indicaciones de una atenta exégesis, avaladas por las enseñanzas del magisterio o por una sólida tradición, pueden considerarse, aunque de manera y en grado diverso, de carácter mariano. Además conviene observar que estas lecturas no están exclusivamente limitadas a las fiestas de la Virgen, sino que son proclamadas en otras muchas ocasiones: en algunos domingos del año litúrgico, en la celebración de ritos que tocan profundamente la vida sacramental del cristiano y sus decisiones, así como en circunstancias alegres o tristes de la existencia.

A lo largo del **año litúrgico** la Iglesia celebra el misterio de María. En este Kairós sacramental despliega toda su fuerza el misterio de Cristo y en él encuentra su espacio la memoria de María, madre del Señor, indisolublemente unida a la obra salvífica de su hijo, tal y como afirma la constitución Sacrosantum Concilium. No hay pues un ciclo mariano autónomo sino que el año litúrgico, tiempo de Cristo y del Espíritu, prevé momentos privilegiados en los que la presencia de María en la economía de la salvación es celebrada de forma más o menos peculiar. Por eso, el recuerdo de María hay que

buscarlo, ante todo, en aquellos tiempos litúrgicos y en aquellas festividades del Señor que celebran un acontecimiento salvífico al que María está particularmente asociada. Y, viceversa, el significado de las festividades explícitamente marianas hay que centrarlo en la armonía del único año litúrgico del Señor, en cuanto que celebran episodios que pertenecen a la misma economía de la salvación. En esta línea, es indudable que la reforma del calendario general de la Iglesia *ha permitido incluir de manera más orgánica y con más estrecha cohesión la memoria de la Madre dentro del ciclo anual de los misterios del Hijo (Marialis Cultus 2).*

Dentro del año litúrgico son privilegiados los períodos que recuerdan la espera del salvador y su nacimiento (Adviento y Navidad), mientras que es menos evidente la memoria de María en el ciclo de Pascua, en su preparación cuaresmal y en su prolongación que va hasta Pentecostés, a diferencia de lo que ocurre en las liturgias orientales, donde el recuerdo de María está distribuido a lo largo del año.

Adviento

Durante el tiempo de Adviento la liturgia recuerda frecuentemente a la Santísima Virgen... sobre todo en los días feriales desde el 17 al 24 de diciembre y, más concretamente, el domingo anterior a Navidad, en que hace resonar antiguas voces proféticas sobre la Virgen Madre y el Mesías y se leen episodios evangélicos relativos al nacimiento inminente de Cristo y del precursor. Así resume la Marialis Cultus la importancia de este tiempo. Todo él celebra la espera del Antiguo Testamento en la que María ya está presente. Esta característica mariana está subrayada, desde el primer domingo, por algunos elementos de la Liturgia de las Horas como los himnos y las antífonas, en las que el nombre de María aparece con frecuencia. Durante cuatro semanas se celebran tres misterios marianos (la solemnidad de la Inmaculada Concepción, como celebración autónoma, el anuncio del ángel a María y su visita a Isabel) y se leen los evangelios de la infancia en

los que María aparece en primer plano como protagonista y testimonio del cumplimiento de las promesas.

Navidad

El tiempo de Navidad constituye una prolongada memoria de la maternidad divina, virginal, salvífica de aquella cuya *virginidad intacta dió a este mundo al salvador*. (*Marialis Cultus* 5). Este tiempo contiene gran riqueza de referencias a María sobre todo en los textos evangélicos. Además del acontecimiento central, se celebra la fiesta de la Sagrada familia que *escudriña con veneración la vida santa que llevan en la casa de Nazaret Jesús, Hijo de Dios e Hijo del Hombre, María, su Madre, y José, el hombre justo* (*Marialis Cultus* 5); se nos habla de la circuncisión y de la imposición del nombre de Jesús; se recuerda la presentación de Jesús en el templo y la adoración de los magos. También se recuperó para este tiempo la solemnidad de la maternidad de María, fijada el día primero de enero según una antigua sugerencia de la liturgia de Roma, *destinada a celebrar la parte que tuvo María en el misterio de la salvación y a exaltar la singular dignidad de que goza la Madre Santa de la que merecimos recibir al amor de la vida* (*Marialis Cultus* 5). La solemnidad de la Epifanía nos muestra a María, *verdadera Sede de la sabiduría y verdadera Madre del Rey, que ofrece a la adoración de los magos al redentor de todas las gentes*. (*Marialis Cultus* 5)

Tiempo pascual

Los elementos marianos que aparecen en estos ciclos son escasos pues todo él está orientado al acontecimiento central de la fe que es la Pascua. En la celebración del triduo pascual se lee la pasión según san Juan donde aparece María al pie de la cruz.

La orientación del Magisterio es potenciar como tiempo específicamente mariano el tiempo de adviento y evitar que el culto a la Virgen no olvide el necesario punto de referencia que es Cristo.

• La Inmaculada concepción

La afirmación de que María fue concebida sin pecado es definición dogmática desde el 8 de diciembre de 1854 por Pío IX: "En el primer instante de su concepción, por la gracia y privilegio de Dios todopoderoso y en consideración de los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, la Virgen María fue preservada y exenta de toda mancha del pecado original".

Esto significa para la fe cristiana que María historifica la esperanza de toda la humanidad que busca y anhela un reino futuro de paz, justicia, armonía y fraternidad en donde queden definitivamente superados los mecanismos de odio y división que amenazan el presente.

Afirmar que María está exenta del pecado original es entender que esta mujer no está afectada por esa tendencia humana común de incapacidad para amar, de cerrazón sobre sí misma y que por tanto se relaciona adecuadamente con los tres grandes ejes sobre los que se asienta la existencia humana: el mundo, los demás y Dios. María realiza al ser humano que Dios siempre ha querido, erguido para el cielo y no curvado por el pecado, abierto para los demás y fraterno con el mundo. María pertenece a la humanidad pecadora, pero por iniciativa y gracia de Dios permanece incontaminada. En ella quiso Dios concretar a la humanidad nueva y anticipar el final feliz de la historia cuando todos los humanos sean inmaculados delante de Dios.

Crear que María es inmaculada no significa imaginarse que su vida terrestre haya sido un mar de rosas, puesto que ella participa del carácter opaco de la existencia humana. Decir que era inmaculada no supone afirmar que no sufría, que no se angustiaba, que no tenía necesidad de creer y esperar. Es hija de la tierra, aunque estuviera bendecida por el cielo. En ella había pasiones humanas; en ella se hacía presente todo lo que es auténticamente humano. Al estatuto esencial del ser humano pertenece la apertura a varios mundos y el verse habitados por muchos. Tiene la dimensión pasional elemen-

tal que lo curva hacia la tierra; tiene la dimensión que lo abre hacia el cielo; tiene la dimensión que lo dobla para dentro de su corazón. Cada universo tiene sus impulsos y sus tendencias empujándole por todos los lados. Todo esto no es imperfección humana sino muestra de gran riqueza.

Decir que María fue preservada y exenta de todo pecado, supone admitir que María, como todos los seres normales, sentía las distintas pasiones de la vida con sus exigencias específicas. Pero, a diferencia nuestra, ella conseguía orientarlo todo en un proyecto santo y adecuarlo todo a su forma debida, hasta el punto de ser plenamente hija de Dios, hermana de todos los seres humanos y señora libre del mundo. Por gracia de Dios tenía una fuerza interior capaz de ordenarlo todo y orientarlo todo hacia la recta medida de todas las direcciones.

Por fin apareció en la creación un ser que es bondad; el desierto ya se ha hecho fértil; el árbol de la vida no produce sólo flores primaverales; hay una que se ha abierto y que ha concebido una Vida todavía más excelente, Jesucristo; ya es posible arrancar de la creación herida una mirada que no pierde la inocencia de su brillo, un gesto que no encierra ambigüedad alguna, una suavidad, una belleza y una clemencia jamás amenazada. Es posible un nuevo comienzo para una humanidad nueva; el paraíso no se ha perdido totalmente en el pasado y el reino no está interminablemente asentado en el futuro.

Confesar que María es llena de gracia, significa admitir que Dios se dio a sí mismo a esta sencilla mujer del pueblo. La gracia no constituye una cosa misteriosa en el ser humano, sino que es la presencia personal y viva del propio Dios dentro de la vida, para hacerla más viva todavía, plenamente abierta a la tierra y al cielo. No significa que su vida fuera menos molesta, monótona y sufrida pues esto pertenece a la estructura de un espíritu inmerso en la carne. El ser humano pecador sufre dentro de las paredes de ésta cárcel, rebelándose y levantando el puño contra el cielo, o maldiciendo la vida.

La Inmaculada sufre como los demás las contradicciones existenciales, pero sabe acoger todo eso como manifestaciones de la mortalidad estructural de la vida y como invitación para trascender y desear a Dios. En vez de disminuir su vida la potencia; la gracia que está presente en ella consigue integrarlo todo y lo hace redundar todo en crecimiento de su vida.

El hecho de estar libre de toda tara histórica que desgarrar nuestra existencia constituye evidentemente un privilegio innegable de Dios para con María. Pero —dijo Karl Rahner— lo que ha sido verdad una vez, vale para todos. Nuestro futuro será también un futuro de seres purificados; entonces seremos totalmente para Dios, totalmente hermanos y hermanas y plenamente libres para el mundo. María anticipa el destino de todos. Por ella tenemos la certeza de que Dios no nos ha abandonado en nuestra desgracia. Ella ha abierto un comienzo nuevo para todos los que se preparen para ello, ya que todos estamos siempre rodeados de su amor.

El hecho de la inmaculada concepción de María contiene un sentido secreto. No es solamente una obra de la pura misericordia de Dios, que ha empezado a crear la nueva humanidad. La inmaculada concepción es un hecho primero que se abre a otros más excelentes todavía. Dios prepara a una mujer, toda pura y santa, para que sea su propio receptáculo. El ser humano ha sido creado para poder acoger la autodonación total y plena de Dios mismo. El sentido secreto y último de la inmaculada concepción no reside en María, sino en la propia voluntad de encarnarse Dios. Al intentar autocomunicarse de forma total, prepara para sí mismo el templo animado en el que va a morar; entra, lo asume y lo vuelve divino.

• La Asunción de María

Es a partir de los siglos V y VI cuando los cristianos empiezan a interesarse por cómo acabó María sus días en la tierra. De forma intuitiva dedujeron: su final no pudo significar simplemente térmi-

no y conclusión; tendrá que designar el remate, la culminación y la perfección alcanzada en su objetivo final. Por eso el fin de María no se circunscribe a los límites de la muerte. Ella rompe esta barrera y alcanza una plenitud de vida resucitada. Por eso la fe, después de varios siglos de tanteo, proclamó la resurrección y ascensión de María en cuerpo y alma a los cielos. El día 1 de noviembre de 1950 el papa Pío XII declaró que "la Inmaculada madre de Dios, la siempre virgen María, terminado el curso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial"

El hecho de la muerte de María es discutido, pero lo importante es aquí entender que conforme a su vida integrada en el misterio de Dios, María integra la muerte como parte de la vida creada por Dios. La muerte no fue vista por ella como fatalidad y pérdida de la vida, sino como oportunidad y como paso a una vida más plena en Dios. La muerte le ofrece al ser humano la posibilidad de un supremo acto de amor y de entrega a algo más grande que le trasciende y le realiza en el más alto grado.

Además, María se asoció por completo al destino de su Hijo. Jesús nos liberó por su vida y por su muerte. María participó por su vida y por su muerte en esta obra mesiánica universal. La muerte no fue para ella castigo ni angustia. Fue la forma de su donación y de su amor.

Quien vive una vida así no puede permanecer en la muerte. Dentro de esta mortalidad hay una semilla que no puede ser aplastada por la muerte. Lo que la muerte hace es liberar la fuerza escondida de la semilla. En la muerte explosiona como si fuera primavera la pujanza total de la vida. En la muerte irrumpen la vida. La resurrección significa la aparición de otra forma de vida, libre ya de ataduras terrenas y que participa de la propia vida de Dios. Por tanto, la resurrección tiene que definirse en términos de glorificación, de absoluta realización de la vida, de escatologización de las posibilidades presentes dentro de la vida terrena. Se trata de la entronización de la vida en su marco final y definitivo en el Reino de Dios.

Es vida humana. María conserva su identidad personal y corporal. Pero ahora vive la forma terminal y última de la vida, tal como Dios la había predestinado desde toda la eternidad.

La ascensión significa que María está dentro del mundo y en el seno de la Iglesia con la presencia viva de un Viviente. No está ausente aunque permanezca invisible para los ojos del cuerpo. Está presente de forma real, aunque inefable, actuando a pesar de ser fenomenológicamente imperceptible.

• La Virginitad de María

Este es un aspecto que ha tenido gran importancia a lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana de tal modo que a María se le ha identificado como la siempre virgen.

La perplejidad que María expresa ante el anuncio del ángel (¿cómo será esto posible si no conozco varón?!) ha sido interpretado de distintas maneras, aunque está claro que es una forma de afirmar que se habla del origen divino de Jesús. Para algunos la expresión citada es indicio de una voluntad decidida de María de no mantener ni en el presente ni el futuro relación íntima con varón. Los primeros defensores de esta posición son San Agustín en occidente y san Gregorio de Nisa en oriente. Posteriormente en el siglo VIII en occidente y en el X en oriente otros mantienen la misma opinión y a partir de aquí otros autores también lo afirman.

Hemos de plantearnos cuál es el sentido original de la virginitad de María para comprender con profundidad su significado. La virginitad de María ha de ser situada en el contexto del Antiguo Testamento en que nació. Para el conjunto del Antiguo Testamento la virginitad no tiene ningún valor especial. Era equivalente con la esterilidad que provocaba desprecio. En el libro de los Jueces cuando la hija de Jefté sabe que va a ser sacrificada por su propio padre, pide que le dejen ir al monte con sus amigas no para llorar la pérdida de la vida sino para "llorar la virginitad". Y es que no ser

madre es no realizarse como mujer. Amós, cuando quiere subrayar la miseria del pueblo escogido, dice que es como una virgen que va a morir sin dejar descendencia. En hebreo no existe ninguna palabra para designar al célibe, es inconcebible que una persona no se case. Jeremías asume el celibato como señal profética; su estado denuncia la desolación y la destrucción de Israel.

Este es el contexto donde ha de situarse la virginidad biológica de María. No es ningún valor en sí misma; no pretende ninguna eficacia. Por eso canta: "se ha fijado en su humilde esclava". Su virginidad se convierte en empobrecimiento despreciado por el mundo que la rodea. La virginidad pertenece a la estructura de la Kénosis (humillación) de la que participó también su Hijo. Es pequeñez, deficiencia delante de los hombres. María hizo de esta condición camino de humildad, de serena entrega y de confianza ilimitada en Dios: No pretende nada. Lo único que hace es situarse en total disponibilidad. Esta actitud fue la que permitió a Dios nacer en María, primero en su corazón y luego en su seno. Y es esta actitud la que propone el Nuevo Testamento como la más adecuada para recibir y vivir el Reino de Dios.

Virginidad antes del parto

En la conciencia de los creyentes siempre estuvo presente la fe de que Jesús nació de una virgen. Desde el principio se entiende que Dios quiso nacer en una situación despreciable, porque ese es su camino. Las oraciones litúrgicas de la Iglesia primitiva atestiguan esta fe que entró en todos los credos ya desde principios del siglo II. De distintas maneras se afirma en el primer concilio de Constantinopla (381), el de Calcedonia (451), el quinto concilio ecuménico y segundo de Constantinopla (553), sínodo de obispos italianos y africanos (649), sínodo de Toledo (675) y el IV Concilio de Letrán (1215). En 1555 una bula de Pablo IV contra una secta polaca antitrinitaria afirma la expresión clásica "Siempre virgen, antes del parto, en el parto y después del parto".

En todas estas declaraciones, afirma Rahner "no se trata propiamente de una definición de la Iglesia... La intención de la Iglesia en estas definiciones no se refería como tal, directa y explícitamente, al nacimiento virginal de Jesús, sino que simplemente hacía profesión de fe acerca del carácter único y especial del origen de Jesús. La declaración de Pablo IV tampoco es naturalmente una definición, lo mismo que la del primer concilio de Letrán o la del sínodo de Toledo. En este sentido podemos decir que estas declaraciones de la Iglesia, lo mismo que los credos de la Iglesia primitiva, profesan el nacimiento virginal sin dirigirse de forma directa e inmediata contra alguna herejía opuesta, cuya condenación equivaldría a exigir explícitamente un *assensus fidei* absoluto"

El acento recae en que Jesús tiene su origen en Dios y no en un hombre. En un segundo momento se considera a María como la virgen en la que actuó el Espíritu Santo para engendrar humanamente al Verbo eterno. La grandeza de María no consiste en el hecho de ser virgen, sino en el de ser mujer escogida para recibir en su seno al Verbo humanado.

Por más que pertenezca a la fe permanente de la Iglesia, la virginidad perpetua de María no ocupa en la jerarquía de las verdades un puesto central. Más importantes que las verdades sobre María son las verdades sobre Dios y sobre Cristo, Dios encarnado y absoluto liberador de los seres humanos. Creer en la virginidad perpetua de María sólo tiene sentido para los que creen primeramente en la encarnación de Dios y en la realidad humano-divina de Jesús.

Las razones de la virginidad tienen que buscarse en la cristología y en la pneumatología por encima de la mariología. La virginidad se presenta entonces como una concreción de la verdad traída por Jesús y con Jesús. En Jesucristo la fe apostólica descubrió, especialmente después de su resurrección, la aparición del nuevo Adán. Finalmente entró en la historia un ser sobre el que la muerte no tiene dominio alguno. En él se da la vida en toda plenitud y no es fruto de esfuerzo humano sino resultado del don de Dios. Dios es

el que toma la iniciativa absoluta e introduce el comienzo de la nueva humanidad, liberada del pecado y de la muerte. La concepción virginal, en la fuerza del Espíritu Santo, concreta la gratuidad del nuevo comienzo de la humanidad.

Jesús es un ser nuevo que no es prolongación sin más de la creación, sino más bien una ruptura y una protesta. Significa una nueva y definitiva intervención creacional de Dios. La concepción virginal marca esa ruptura. Todos nacemos del encuentro amoroso de dos corazones. Heredamos la historia de pecado en la que están insertos. Pero con Jesús ese círculo se ha roto, nace de lo alto. Su aparición se debe a otra historia que tiene su comienzo en Dios y su meta final en el seno de María de Nazaret.

Así Jesús aparece como sacramento del encuentro: viene de esta historia por María y viene de arriba, de Dios. Acerca de cómo se realizó en el orden biológico no sabemos nada, ni es conveniente alimentar una reflexión curiosa y sin recato. Hemos de afirmar, sin entrar en detalles, que Jesús, hombre-Dios, fue concebido de forma humano-divina, por eso es hombre y Dios. Nosotros hemos sido concebidos humanamente. Él, humano-divinamente.

Virginidad en el parto

A partir del siglo II, sobre todo en textos litúrgicos y apócrifos, se empezó a considerar a María virgen también en el parto. En el sínodo de Milán del año 390 bajo san Ambrosio, se proclamó la virginidad de María en el parto, contra el mensaje Joviano que enseñaba: concibió como virgen. Esta doctrina está implícita en la declaración del quinto concilio ecuménico de Constantinopla (año 553), que proclamó a María siempre virgen. Ya anteriormente, en la famosa epístola dogmática de san León Magno a Flaviano, leída en el aula del concilio ecuménico de Calcedonia (año 451) se pronunciaba esta misma sentencia. Fue negada por Tertuliano, por Orígenes y por san Jerónimo, que temían se admitiera sutilmente la herejía del

docetismo, donde se negaba la verdadera humanidad de Jesús. La sagrada Escritura no atestigua formalmente la virginidad en el parto. Se trata, como opinan muchos teólogos, de una conclusión teológica derivada de la virginidad antes del parto. Es considerada de fe no por una definición taxativa de un concilio, sino por la constante afirmación de la tradición hasta el concilio Vaticano II. No se sabe con certeza lo que encierra esta afirmación de fe ni se determinó de modo obligatorio y concreto el sentido de esta virginidad.

Podemos decir que se nos escapan nuestros conocimientos sobre los procesos concretos que ocurrieron con ocasión del nacimiento de Jesús. Pero aquél fue un nacimiento verdadero. No fue como los nacimientos comunes, sino que corresponde a la naturaleza del que estaba naciendo. Hubo verdadero nacimiento, así como maternidad plena. Y esto nos basta para la fe, sin más detalles.

Sobre los pormenores de ausencia de dolor e inviolabilidad del himen materno, hay que decir que fueron especulaciones del pasado y que continúan como tales, y que así hemos de considerarlas. No pertenecen a la fe, sino a las representaciones históricas de la fe. Hemos de considerar que María está exenta del dinamismo de nuestras pasiones que nos impide integrar toda nuestra vida en un proyecto de libertad orientado hacia Dios. El dolor, las privaciones de la vida, la mortalidad, inherentes a nuestra estructura, no son asumidas en Dios, sino que nos perturban y hacen que nos agarremos egoístamente a la existencia y a este mundo. María no estaba libre de lo que pertenece al estado creatural de la vida humana. Era pasible, capaz de sufrir, de tener todos los sentimientos verdaderamente humanos y posiblemente vivía todas esas dimensiones intensamente, (la veneramos como nuestra Señora de los dolores). Pero había una diferencia profunda entre nuestro dolor y el dolor de ella. María lo asumía y lo integraba todo en Dios. Lo que es vivido por nosotros de una forma desintegradora, amenazadora, meramente pasiva, era realizado por María de una manera integradora, como oportunidad de crecimiento y de encuentro gracioso con Dios.

María es símbolo de la actitud fundamental de toda persona hacia Dios: disponibilidad y acogida. Todos estamos invitados a vivir esta radical apertura que permite la llegada de Dios al corazón humano. Esta actitud de virginidad, que no depende de la virginidad corporal, lleva consigo la relativización de todas las cosas de este mundo; por muy importantes que sean no constituyen la última y definitiva instancia. El ser humano ha sido creado para Dios. Este su último destino no elimina los destinos intermedios, realizados en la historia, pero les confiere a todos ellos un modo de ser propio, ordenado siempre a algo superior; son una puerta que llama a otra puerta. Ser virgen es conservarse en la autenticidad de esta llamada y vivir una práctica abierta hacia lo verdaderamente último y decisivo de la vida humana: hacia Dios.

El sentido último de la disponibilidad de María reside precisamente en el hecho de que, al pronunciar su fiat, permitió que Dios se autorrealizase. El Espíritu se espiritualiza en María y la naturaleza divina concreta en la creación por medio de la Virgen María su propia virginidad divina: Dios revela su total disponibilidad y apertura para dejarse penetrar por lo que es diferente de él, por la creación. Dios es total comunión y por eso mismo radical disponibilidad.

María a la luz de la Biblia

Demetria Ruíz López

Demetria Ruíz López nació en Roldán (Murcia) el 18 de abril de 1966. Laica, maestra (especialidad francés y lengua española), licenciada en Ciencias Eclesiásticas y en Teología Bíblica por la UPSA. Ha impartido clases durante dos años en el I.E.S. El Carmen en Murcia, compaginando estas clases con las de Pentateuco y libros históricos, Introducción a la Sagrada Escritura, Sinópticos, Corpus Paulino y Hebreo bíblico para el Centro de Ciencias Religiosas San Fulgencio y para el Centro de Ciencias Religiosas San Agustín de la Universidad de Comillas (extensión Murcia). Ha venido impartiendo también clases de Hebreo Bíblico y de Libros históricos en el Seminario de la Diócesis de Murcia. Ha publicado un artículo sobre "el vino en el antiguo Oriente Bíblico" (Asociación Bíblica Española); en vías de publicación su tesina de licenciatura "De la tarde a la mañana, estudio del término Laila en el A. Testamento". En la actualidad prepara su tesis doctoral. Es miembro de la ABE y de la ATE.

MARÍA A LA LUZ DE LA BIBLIA

Demetria Ruíz López

VAMOS A INICIAR NUESTRO ESTUDIO SOBRE MARÍA centrándonos en el Nuevo Testamento. Ciertamente en el Antiguo Testamento profetas como Zacarías o Sofonías hablan de "la hija de Sión", la identificación de esta "hija de Sión" con María, madre de Jesús, pasa a través de aquellos ecos proféticos que resuenan sobre todo en el relato lucano de la Infancia. Dependiendo del marco-contexto en el que la encontremos ubicada descubriremos a una mujer a la que nos podemos acercar desde diversos ángulos: tiene nombre propio, aunque a veces se omite, su rostro es el de una joven que madurará fuerte, joven a la espera, madre, esposa, pero sobre todo amiga confiada –de Dios y de los hombres– y un panorama interior en continuo crecimiento, como el de cualquier mujer creyente y en el que Lucas se recrea. Intentaremos recorrer junto a ella el largo camino desde la Anunciación hasta la cruz y un poco más allá,

¹ "¡Alégrate sobremanera, hija de Sión; grita jubilosa, ¡oh hija de Jerusalén! He aquí que tu rey viene a ti, es justo y victorioso, humilde y montado sobre un asno, sobre un pollino cría de asnas" (Zac 9,9); "jubila hija de Sión; grita de alegría ¡oh Israel! ; alégrate y regocíjate de todo corazón, ¡oh hija de Jerusalén!" (Sof 3,14).

Pentecostés (Hechos de los Apóstoles), sus huellas son fáciles de rastrear durante los primeros años de infancia de su hijo, pero se nos ocultan más tarde, de manera que su presencia hay, casi, que adivinarla, en algunos escenarios en los que los datos son imprecisos o ambiguos y en los que no convergen los cuatro evangelios. Es por esto último que en nuestro estudio nos centraremos sobre todo en los relatos de la Infancia, pues es en ellos donde encontramos un cuadro más completo de María. El/la lector/a encontrará que no existe proporción entre el espacio que vamos a dedicar a Mateo y Lucas por un lado y a Marcos y Juan por otro; éstos últimos merecen un estudio pormenorizado y detallado que sobrepasa los límites de este trabajo, aún así hemos querido introducir brevemente la visión que de María tienen estos evangelistas para que sirva simplemente como introducción a un posible desarrollo posterior.

Nuestro estudio no se centra, tampoco, en cuestiones como la historicidad de los textos, ni en otras típicamente diacrónicas; nuestro interés es teológico-antropológico por ello el lector no encontrará planteadas aquí cuestiones ya debatidas dentro del ámbito de las controversias con el mundo protestante o en sectores de la Iglesia católica en las que no vamos a entrar.

Sea como fuere, la presencia de María en la Escritura sigue interrogando a los/las creyentes, y entre ellos también a nosotros/as que nos acercamos y queremos adentrarnos, desde aquí, con nuevos ojos, a la lectura, siempre apasionante, de los relatos bíblicos.

María en el evangelio de Mateo

Mateo y Lucas son los dos evangelistas que tratan el tema de la infancia de Jesús, ni Marcos ni Juan nos hablan de ella; tampoco los Hechos de los Apóstoles recogen esta tradición que parece estar ausente de la predicación primitiva; por eso los estudiaremos en

primer lugar. Como acabamos de señalar, es en los evangelios de la infancia donde encontramos más datos sobre María; estos relatos no formaron parte de la catequesis de la primitiva comunidad -lo primero que se resaltó en la predicación apostólica fue la Resurrección de Cristo y partiendo de este acontecimiento se reconstruyeron las enseñanzas y hechos del ministerio público a la luz de la Pascua- estos escritos habrían sido construidos en último lugar, en el seno de una comunidad teológicamente más madura que proyectaría su teología en ellos, enriquecidos por consiguiente, con más datos que los meramente históricos.

• Una genealogía de corte masculino (1,1-17)

Mateo comienza su evangelio con una genealogía; también Lucas tiene una genealogía de Jesús pero no la coloca al principio de su obra sino fuera del relato de la infancia Lc (3,23-38). Ambas son diferentes, tanto en su construcción formal como en los datos teológicos que de ellas se desprenden, ya que cada una de ellas y, de manera independiente, parece responder a intereses teológicos distintos. Contamos, por tanto, con dos genealogías para un mismo personaje, lo cual no nos resulta extraño a la luz de casos similares en el A. Testamento, dos para Judá (cf. Cr 2,3-3; 4,1-23) y dos para Benjamín (cf. 1 Cr 7,6-12; 8,1-40).

Para los lectores y estudiosos del A.T. una genealogía no es un procedimiento extraño; en uno de los relatos de la creación ya encontramos "las toledot" (generaciones) de cielos y tierra (cf. Gén 2,4) y en Gén 5,1-3 se nos ofrece la genealogía de Adán.

Para el Israel nómada la genealogía era el equivalente a nuestro "carnet de identidad", partiendo de ella se fundamentaban las relaciones entre las diversas tribus en función de un antepasado común; aún así no será hasta la vuelta del Destierro (586-538) cuando más se utilicen, no tanto con relación a un grupo, sino a cada individuo. No nos sorprende que sea un procedimiento muy utili-

zados por los sacerdotes² (cf. Esd 2,61), ya que para un judío que volvía del Exilio era fundamental poder demostrar su origen israelita y aún más levita; de esta manera, después de la vuelta del Destierro, las familias puras se separaron de las que se habían mezclado con los paganos (cf. Esd 9,1-10,44); sólo las familias de limpia estirpe constituían el auténtico Israel³. El poder demostrar que uno tenía un origen legítimo le permitía gozar de algunos derechos cívicos muy importantes como ocurría en época de Jesús con relación a la entrega de la leña al templo, éste era un privilegio de las familias de nobleza laica, lo que nos demuestra la existencia, en tiempos de Jesús, de listas genealógicas también de familias laicas⁴; en esa misma época también las demás familias de estirpe pura conocían su origen; de hecho toda israelita que residiera en el extranjero y pretendiera casarse con un sacerdote debía comprobar su genealogía en cinco generaciones. Hoy en día, conocer la sucesión de sus antepasados es algo que entra dentro de lo normal para un palestino.

La finalidad de Mateo al presentarnos la genealogía de Jesús es la de hacernos más patente la conexión entre él, David y Abraham; hay que tener en cuenta que Mateo se está dirigiendo en su escrito a una comunidad judeocristiana conocedora en profundidad del A.T y de las promesas hechas a aquellos dos personajes; el Jesús de

² Por ello encontramos genealogías en la fuente P del Pentateuco; este interés por mantener la pureza de sangre israelita se refleja también en algunos relatos patriarcales como el de Jacob que viaja hasta la casa de su tío Labán para buscar esposa no extranjera, de esta manera en estos relatos se nos estaría presentando una problemática que no se correspondería con la época en la que se sitúan los hechos (época patriarcal) sino muy posterior a los mismos (la vuelta del Destierro).

³ Esto aparece también reflejado en que a la vuelta del Destierro comienzan a utilizarse con más frecuencia los nombres de las doce tribus para expresar la pertenencia a la tribu. En la época de Jesús estos nombres son muy frecuentes.

⁴ Para todo lo relacionado con las genealogías en el época de Jesús Cf. J. JEREMÍAS; *Palestina en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985, 294-295, este autor comenta cómo Herodes al no tener sangre israelita hizo quemar los documentos de estas familias con el fin de aparecer él con un origen noble sin posibilidad de que se pudiera probar lo contrario.

Mateo aparece como aquel en el que se cumplen las promesas veterotestamentarias, sobre todo con relación a David sobre quien descansa la promesa mesiánica. Jesús es ese descendiente prometido a David y para ello el vientre de María se hará receptáculo, depositario de esa promesa y en él germinará el mesías esperado por Israel⁵.

Por otro lado, al presentarnos esta lista de nacimientos titulándola –libro del origen– (génesis de Jesucristo) nos invita a ver en Jesús una nueva creación, la presencia en ella de una nueva mujer nos evoca a aquella otra a la que no se ha hecho justicia, durante tanto tiempo María será la nueva Eva, no en conflicto ni oposición con la otra sino en armonía creadora; ambas mujeres son portadoras de vida y colaboran con Dios en la tarea de crear.

Al entrar de lleno en la genealogía llama la atención a nuestra mentalidad occidental el hecho de que, no desconociendo Mateo la concepción virginal, como lo demuestra inmediatamente después en (1,18), nos presente la línea genealógica de José y no la de María. Para poder entender esta aparente contradicción, hemos de situarnos dentro de los esquemas del derecho familiar judío según el cual la descendencia pertenece más al terreno legal que al biológico, en este sentido Jesús es hijo de José y está entroncado, por tanto, con la dinastía davídica. Algo semejante sucede en la conocida *ley del levirato*, cuando un varón casado muere sin dejar descendencia, la viuda contrae matrimonio con un hermano del difunto; el primer hijo que nazca de esa unión será legalmente hijo del difunto (cf. Gén 38,1-30).⁶ El interés de Mateo, como venimos resaltando, es incidir

⁵ El tema de las relaciones entre David y Jesús aparece ampliamente desarrollado en J.L. SICRE., *De David al Mesías*, Estella 1995, sobre todo en las págs. 72-100.

⁶ Estos esquemas no son, desde luego, los occidentales sin embargo también en nuestra cultura se reproducen casos parecidos a éste, por ejemplo ¿existe algún motivo especial por el cual el primer apellido de los hijos ha de ser siempre el del padre?; hasta nuestros días esto ha sido habitual, con lo cual se pierden, a través del tiempo, las huellas femeninas de identidad; es el reflejo de una sociedad patriarcal que ha ignorado o infravalorado durante demasiado tiempo el papel activo de la mujer en la procreación.

en el carácter mesiánico de Jesús y al servicio de demostrar este carácter mesiánico estará también el juego gemátrico⁷ del número 14, cifra que resulta de sumar el valor numérico de las consonantes de David *dalet, wau y dalet*⁸; la gematría del número 14 sería para los lectores judeocristianos de Mateo un elemento literario divertido que les recordaría la relación de Jesús con David⁹.

Aunque la genealogía de Jesús en este evangelio sigue la línea genealógica de José, Mateo no descuida del todo a María, así lo apreciamos por la manera de introducirla al final de la misma presentando a José como su esposo y no al revés, alterando el orden de la fórmula A engendró a B y del verbo *gennáo*; y por la mención de cuatro mujeres más que preparan la aparición de nuestra protagonista en los versículos 3. 5¹⁰. Vamos a estudiar someramente cada una de estas alteraciones.

Presentación de José como esposo de María; alteración de la fórmula "A engendró a B"

Aunque Mateo no pierde nunca de vista la paternidad legal de José, la mención de éste en la genealogía no sigue el mismo esquema de los casos anteriores, cuando tendríamos que leer que José engendró a Jesús, se rompe la rigidez de la fórmula y con ella la expectativa al sernos presentado como –esposo de María– y aunque ella es en Mateo un personaje narrativo del que sólo se habla, pero que no tiene voz propia, se la va a situar en relación directa con Jesús, no ocurriendo lo mismo con José que es presentado como

⁷ La gematría es una técnica de interpretación judía de las escrituras que consiste en la interpretación numérica de las letras, ya que en el alfabeto hebreo cada letra tiene un valor numérico.

⁸ *dalet*= 4, *wau*=6, *dalet*= 4

⁹ en relación con el tema de la historicidad o no de esta genealogía existen diversas propuestas Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS; *Los evangelios de la infancia IV*, BAC, Madrid 1990, 75ss.

¹⁰ "Judá engendró a Fares y a Zará de Tamar" (1,3) "Salmón engendró a Booz de Rahab. Booz engendró a Obed de Rut,... David engendró a Salomón de la mujer de Urías" (1,5).

"marido de..." sin ninguna otra nota de identificación, es decir, entre todos los Josés posibles, del que aquí se está hablando es del esposo de María, sin que se tenga que precisar aquí de qué María se trata porque está clara la identidad de ella. Su irrupción en la genealogía nos sorprende por su sobriedad, como en el resto del relato donde ella aparece, pero ello no nos debe desparistar. Como veremos más tarde en el relato de los magos, su presencia no está tan relegada a la de José, en un primer momento así nos lo parece, al tener como fondo comparativo el relato de Lucas donde María aparece más destacada.

Alteración del verbo gennao (gennáo)

El significado de este verbo es, "engendrar" (referido al varón), "dar a luz" (referido a la mujer)¹¹. Su continua reiteración en toda la genealogía conecta con los primeros capítulos de Génesis donde Dios aparece creando, dando vida, llamando para sí a un pueblo de hijos hasta llegar al Hijo (para la mentalidad bíblica engendrar no alude sólo a la transferencia de vida física del padre al hijo, es también manifestación de la providencia de Dios). Jesús es en Mateo nueva creación y es éste quien más lo utiliza. La alteración a la que nos venimos refiriendo es mucho más patente si la estudiamos sobre el texto griego: "*Jacob engendró (εγέννησεν) a José, el esposo de María, de la que nació (εγεννήθη) Jesús, que se llama Cristo*"¹², consiste en el cambio de *εγέννησεν* por *εγεννήθη*. Este verbo se emplea en el griego profano para referirse a la acción del padre en la procreación y a la acción de dar a luz de la madre¹³. Al referir, en este versículo, *εγεννήθη* a María se está resaltando su papel de madre

¹¹ En este sentido B. MALINA; "María, doncella y madre mediterránea" en *EphMar* 45 (1995), 76, dice así: "la madre sirve meramente de agente nutriente pasivo que concibe y da hijos, los niños son engendrados de ellas o en ellas, no por ellas".

¹² de este versículo existen varias lecturas en la transmisión textual, aquí sigo la del N.T Nestlé-Aland 27ª ed.

¹³ Cf. A. KRETZER; "γεννώ" en *DENT I*, Sígueme, Salamanca 1996, 731-733.

y no el de José como engendrador, distanciándose del resto de los casos de la genealogía. Mateo adelanta así en este versículo lo que en el siguiente va a exponer con toda claridad, la concepción de María por obra del Espíritu Santo.

La presencia de cuatro mujeres

La presencia de María y la importancia de la misma nos viene anunciada por la irrupción de cuatro mujeres en la genealogía; esto, aunque no es frecuente en el A.T., tampoco resulta desconocido, así en Gén 4,19-22 "*Lamek tomó para sí dos esposas; el nombre de la una era 'Adah y el nombre de la segunda Sil.lah*" en Gén 11,27-32" ... *Abram y Nahor tomaron para sí esposas; el nombre de la mujer de Abram era Saray, y el nombre de la mujer de Nahor; Milkah, hija de Harán, padre de Milkah y padre de Yiskah.*¹⁴ La sorpresa en este caso estriba en que la mención de estas mujeres es redaccional de Mateo, Lucas no las introduce en su genealogía, de ahí nuestro interés y el de numerosos exegetas que han postulado diversas hipótesis no exentas, en algunos casos, de cierta polémica y es que las soluciones aducidas no terminan de convencernos: no todas son extranjeras, no todas tienen un comportamiento inmoral; pero sí todas presentan algún tipo de irregularidad: Tamar (el incesto y el adulterio); Rajab y Rut (extranjeras); La mujer de Urías (adulterio, ya que no se puede precisar si es extranjera o no). Las relaciones de ellas con María pasan por esa irregularidad aunque en el caso de la madre de Jesús a la irregularidad se une la paradoja de ser madre virgen. Sería esta irregularidad la que conduciría a Mateo a introducirlas en la genealogía del Mesías como preparación a la irregularidad de María ya que algunas voces judías ponían en duda la concepción virginal (el mismo José duda de ella y piensa en el repudio en secreto) y la legitimidad de su hijo. Es una mujer irregular como las otras cuatro

¹⁴ Otros ejemplos de esta presencia los encontramos en Gén 22,20-24; 25,1-6; 36,1-5.9-19.

pero existen otros elementos, más allá de la irregularidad, destacables en ella y en las cuatro que la preceden; son mujeres distintas en contextos y problemáticas diferentes, distintos rostros de mujer con problemas de género, reflejo de una sociedad atrapada en sus esquemas patriarcalistas; a través de ellas sale a la luz esa sociedad lejana en el tiempo pero cuyos esquemas se reproducen hoy con demasiada frecuencia. A estas mujeres, como a otras muchas de la Biblia, se las ha etiquetado desde una lectura demasiado parcial, tendenciosa, poco seria y carente de profundidad que nos ha predispuerto a juzgarlas antes de leer sus historias. Es necesario, por todo esto, releer de nuevo los relatos, sin el prejuicio de la irregularidad y quizás, más que centrarnos en los motivos por los que Mateo las introdujo hallemos hoy otro tipo de relaciones entre ellas por el mero hecho de ser mujeres dentro de una sociedad tan particular como la judía. Irónico resulta después de todo el que, sin ser la mujer la que deja memoria en relación con la procreación (esto es propio del macho, dejar memoria, recordar, *zakar*¹⁵) hayan destacado tanto en la genealogía de Jesús hasta el punto de convertirse, en este caso, y en contra de lo que les es propio en la antropología judía, en mujeres que han dejado memoria.

Tamar, el miedo de la mujer sin descendencia masculina en la sociedad judía

De ella se nos habla en Gén 38,1-30; es la esposa de 'Er, un hombre que fue perverso ante Yahvé y "*Yahvé le hizo morir*" (38,7). Tamar queda viuda y sin descendencia; la ley del levirato no pone fin a su situación debido a la conducta de Onán, su cuñado, que no quiere tener un hijo con ella pues, según dicha ley, no sería hijo suyo sino del hermano difunto. Después de recurrir a su suegro y de ser engañada por éste con la falsa promesa de entregarle a su hijo Selá,

¹⁵ A esta palabra nos vamos a referir dentro del apartado dedicado a Lucas al hablar del significado del nombre "Zacarías".

Tamar se disfrazará de prostituta sagrada¹⁶ para, seduciendo a su suegro, conseguir tener un hijo y dejar de ser una mujer sola en un mundo regido por varones¹⁷.

Una lectura demasiado superficial y precipitada de este episodio nos conduce a centrarnos en Tamar como en una viuda convertida en prostituta sin tener en cuenta que el hecho de disfrazarse no la convierte en prostituta sagrada; se disfrazó una vez con el fin de conseguir algo que se le estaba negando injustamente, aunque indujera a Judá a cometer incesto según Lev 18,15¹⁸. Tamar sería, en opinión de muchos, una mujer pecadora que habría entrado en la genealogía como anticipo del plan mesiánico, así Jesucristo vendría a salvar a los pecadores que incluso estarían incluidos en su genealogía; esta mujer sería un ejemplo de ello. No estamos de acuerdo con esta opinión, pues ya hay en la genealogía ejemplos de varones pecadores sin necesidad de tener que incluir a una mujer para demostrar los vínculos de Jesús con una raza pecadora, sin ir más lejos sólo tendríamos que recordar el comportamiento del mismo David, cuya presencia en la genealogía y la gematría del número 14 que nos recordaba su relación con el Mesías, nos traería también a la mente su comportamiento inmoral hacia el marido de Betsabé. Si leemos la historia detenidamente veremos en Tamar a una mujer a la que no se ha hecho justicia: está casada con un hombre perverso por cuya maldad y por la de su cuñado quedará marcada; su suegro siente miedo hacia esta mujer a la que parece acompañar la muerte en las relaciones con los hombres; ante él, ella se torna ame-

¹⁶ No hemos de entender por esta palabra lo que entendemos por una prostituta en el mundo actual; aquí se está refiriendo a una prostituta sagrada, *una qedesah*, a éstas se las conoce por su relación con los cultos cananeos de la fertilidad.

¹⁷ Cf. M. NAVARRO-C. BERNABÉ; *Distintas y distinguidas; mujeres en la Biblia y en la historia*, Claretianas, Madrid 1995, 23-30.

¹⁸ Lev 18,15 dice así: “no descubrirás la desnudez de tu nuera; es la mujer de tu hijo, no descubrirás su desnudez” y en Lev 20,12: “si un hombre se acuesta con su nuera, ambos morirán, han hecho infamia; su sangre caerá sobre ellos”.

El hecho de que ninguno de los dos va a ser castigado por ello nos hace dudar sobre el vigor de esta prescripción durante el tiempo en el que transcurre la historia.

naza, y descargará sobre ella la culpa de sus hijos. Judá la hará volver a casa de su padre con la falsa promesa de entregarle a su hijo, Selá, en matrimonio. Tamar se convierte en una mujer abandonada, que no puede contraer un nuevo matrimonio porque legalmente está comprometida con su cuñado (Selá)¹⁹ y cometería adulterio como de hecho lo comete con su suegro. En el mundo de Tamar la mujer es valorada en la medida en que dé a luz hijos varones²⁰ y la ausencia de prole supone para la mujer la pérdida de prestigio social²¹; en este mundo ellas permanecen atrapadas en unos esquemas patriarcalistas que reducen su papel al de la procreación, pasan de la casa paterna a la del marido sin otra función que la de traer hijos al mundo y comienzan a ser valoradas por la familia del marido cuando dan a luz un hijo varón, que es el que asegurará su supervivencia si se queda viuda. Tener un hijo varón es, por tanto, fundamental en el caso de Tamar, aunque ello contribuya a perpetuar esa situación de desigualdad hombre-mujer en un contexto en el que no existe la solidaridad entre mujeres y en el que parece pasar desapercibida la fe de las mismas. Pues bien, en un contexto tal, Tamar idea un plan, una trama propia de la que se desprende la inteligencia, sagacidad y el conocimiento que ella tiene de los varones y que sabrá aprovechar al máximo: engañará a su suegro y dará a luz gemelos tras tener relaciones sexuales sólo una vez y volviendo de nuevo a su condición de viuda.

La relación que podemos establecer entre ella y María no es de oposición, pecado-Tamar y virtud-María, ya que ni siquiera Tamar es

¹⁹ R. DE VAUX; *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 72-73: “En este relato la ley del levirato aparece más estricta que en Deuteronomio ya que aquí el cuñado no puede sustraerse a ella y el deber incumbe sucesivamente a todos los hermanos supervivientes”.

²⁰ En 1 Sm 4,19-22 encontramos el caso de la mujer de Pinjás que estaba embarazada cuando su marido muere, resulta significativo que en el momento de dar a luz las parteras exclamen: “¡no temas, pues has parido un hijo!”

²¹ Cf. L.M. RUSSELL; *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao 1995, 90-91. Por ello Sara entrega a su criada Agar a Abraham, ya que de acuerdo con la costumbre el hijo de Agar será considerado hijo de Sara.

considerada en la tradición judía como pecadora sino como “santa”, su suegro la reconoce como “*más inocente que él mismo*” (38,26). Ambas mujeres quedan embarazadas, Tamar, según una estrategia propia calculada hasta el detalle y en cuyo plan Dios aparece haciéndole justicia. En el caso de María, no tenemos un plan humano semejante, éste es totalmente de Dios. En ambos casos las dos mujeres se convierten en madres de manera irregular, Tamar concibiendo de su suegro, María sin haber tenido relaciones sexuales; ambas aparecen dentro del plan de Dios, un plan que se sitúa por encima del de Tamar, pues su descendencia aparecerá relacionada en la genealogía con la de David, y cuya finalidad será el nacimiento del Mesías. Sobre ambas mujeres pesa la posibilidad de ser acusadas de adulterio, pero Judá exculpará a Tamar y José no repudiará a María. Hemos de ver en esas actitudes la intervención de Dios, ya que si Judá hubiese acusado a Tamar se habría acusado a sí mismo (ver nota 18), y en el otro caso, José cambia de postura, no por iniciativa propia, sino después de que un ángel se le apareciese en sueños. Las dos mujeres aparecerán en los respectivos relatos no con referencia a ellas mismas, sino a los hijos; serán importantes en virtud de que han dado a luz varones pero el caso de María es totalmente distinto y no tiene precedentes en el A.T.

Rajab, aliada de Dios, aliada del pueblo

Al leer el libro de Josué, nos encontramos con otra mujer que ha sido tratada con reservas porque el texto bíblico la cataloga de (zōnā), en este sentido las distintas traducciones de la Biblia interpretan esta palabra como “prostituta”,²² descuidando otra acepción

²² En este sentido el motivo de su inclusión en la genealogía de Mateo estaría en línea con lo expuesto en relación con Tamar y su condición de pecadora, la explicación coincidiría así con la expuesta en el caso de Tamar. Destacamos además como significativo, aunque cronológicamente posterior, que en el mundo rabínico no se entenderá por prostituta lo mismo que en el nuestro, se calificará como tal a “la prosélita”, a “la esclava liberta” y a “la desflorada” (como ejemplo de este último caso tenemos a la prisionera de guerra).

que se aplica a la mujer emancipada y libre, cuya vida no está definida en función del padre o del marido sino en relación con ella misma. Otro motivo por el que esta mujer ha sido tratada con reservas es por su nacionalidad cananea; su inclusión en la genealogía vendría a confirmar, en opinión de la mayoría de estudiosos,²³ el carácter universalista y no exclusivamente judío del Mesías.

En nuestra opinión su inclusión no obedece a motivos de moralidad o nacionalidad. Después de una lectura atenta del relato nos encontramos con una mujer que ha oído hablar del Dios de Israel (cf. Jos 2,8-13) y cree en lo que éste ha hecho por su pueblo, por tanto no sólo “ha oído”, sino que “ha escuchado” (el sentido del oído es destacado en el mundo judío hasta el punto de que en la oración judía por excelencia se apela a él, “*escucha Israel...*” (Dt 6,4). A las puertas de la Tierra Prometida se precisa la colaboración de esta mujer cuya fe no es constatable en otras que son genuinamente judías (es la fe que no encontramos en Sara o en Raquel). En este mismo sentido, tenemos en el N.Testamento el caso de la mujer sirofenicia (cf. Mc 7,24-30). De esta manera Rajab se convierte en aliada de Dios y de un pueblo que quiere entrar en una tierra nueva, un pueblo que es hijo de Dios y que El mismo ha engendrado (cf. Nm 11); Rajab es la primera en abrir sus puertas, ejemplo de hospitalidad como la que encontraremos en María con relación a “los magos”; es amiga de Dios, aliada suya y se convierte por ello en aliada también de los hombres. Del mismo modo María, a las puertas del evangelio se convierte en aliada de Dios, haciendo de su vientre morada, haciéndose ella misma morada para albergar en él al Hijo de Dios en los albores de un nuevo pueblo inaugurado con el nacimiento de Jesús, el Mesías.

Rut, amiga para siempre

Su inclusión se debe, según la opinión general, a motivos de moralidad, el hecho de tirar del manto a Booz por la noche mientras dor-

²³ Para ver las diversas opiniones al respecto, Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS; *o.c.*, 86-91.

mía en la era es interpretado como una invitación por parte de ella a mantener relaciones sexuales con él. Para su inclusión en la genealogía se sumaría el hecho de que era moabita y no una mujer judía. En nuestra opinión, en el libro de Rut y de sus mismos labios afloran bellas palabras referidas a la amistad que recogen también una confesión de fe; en ellas descubrimos una oferta de entrega total y para siempre que no conoce de espacio: “donde tú vayas yo iré”; ni de lugar “donde tú habites”; ni de nacionalidades: “tu pueblo será mi pueblo”, ni de religión “tu Dios será mi Dios”, (Rt 1,16-18). Creemos que en nuestras lecturas apresuradas no hemos deparado suficientemente en ello; parece una amistad idealizada pero, aún así queremos creer real y posible. Rut se nos muestra amiga de Noemí, su suegra, en un mundo que no se caracteriza precisamente por los ejemplos de amistad entre mujeres, menos aún entre suegra y nuera, lo normal es que en este tipo de relaciones, también en el mundo bíblico, la una sienta antipatía hacia la otra; hay que tener en cuenta que el marido llevaba a la mujer a vivir a su casa paterna y en ella la recién casada era sujeto de la envidia de suegra y cuñadas. Por todo ello destaca especialmente esta relación en el mundo bíblico. Rut se nos presenta, por otro lado, confiando en un Dios al que no conoce sino a través de su suegra. Prepara de esta manera la aparición de María porque la amistad de ésta última, aunque no es una característica destacada por Mateo, sí es reflejada por Lucas; María, amiga de Dios, amiga porque desde el principio confía en él y hace posible al ser amiga de Dios que lo tengamos, también nosotros como amigo.

La mujer de Urías, madre del rey Salomón

Curiosamente, Mateo no utiliza su nombre propio, Betsabé, para referirse a ella; el motivo no es otro que el de resaltar el nacimiento irregular del hijo que ella va a tener con David. Nos encontramos ante un caso de adulterio protagonizado por el mismo rey David. Al margen de la inmoralidad del hecho, esta mujer será importante, no por el adulterio que comete, sino por ser la madre del rey Salomón;

en este sentido hay que tener presente que en Israel no existen reinas²⁴; la realeza en Israel es concebida como algo estrictamente masculino relacionado con el área militar o con el sacerdocio, quizás como rechazo a los cultos en los que se adora a una divinidad femenina como Isis o Istar; de esta manera se resaltaría que Yahvé no tiene consorte y se evitaría caer en la idolatría²⁵. Betsabé es la madre del rey y esto en el mundo judío conlleva una serie de privilegios, (como madre de Salomón, Betsabé es recibida por éste con gran honor y es sentada a su derecha cf. 1 Re 2,19); estos privilegios explican también que en los libros de los Reyes se mencione el nombre de la madre del rey en la introducción a cada reinado de Judá, excepto para Joram y Acaz donde no se menciona ninguna mujer, y para Asá donde el nombre de la abuela suplanta al de la madre²⁶.

En relación con María esta cuarta mujer comparte con ella la maternidad real; no es reina, pero como vamos a estudiar más adelante, su posición junto a Jesús en el relato de los magos es el de la madre del rey mesiánico; Mateo sólo presenta esta información de forma plástica, en un marco pictórico que nos resulta muy familiar, el de nuestros nacimientos navideños; será Lucas quien de forma verbal desarrolle esta idea al poner en labios de Isabel la expresión “la madre de mi Señor” (Lc 1,43), recogiendo un título judeo-cristiano de María, venerada en la iglesia primitiva de Jerusalén como “madre del rey mesiánico”²⁷.

²⁴ El caso de la reina Ester puede parecer una excepción a esto, sin embargo, Ester no es reina judía sino que está casada con el rey persa Asuero.

²⁵ Cf. X. PIKAZA; “La madre de mi Señor, Lc 1,43”, *EphMar* 46(1996) 413-417; según este autor el profeta Jer (cf. 7,18; 44,17.19.25) al hablarnos de las ofrendas que se hacían a la Reina del Cielo, se estaría refiriendo a la Gran Diosa que suele identificarse en las tradiciones más antiguas con Ashera; se trataría, según dicho autor, de una relajación frente al monoteísmo estricto de Yahvé, probablemente el rechazo a la reina humana es reflejo de la crítica antiidolátrica a la reina celeste, si Yahvé no tiene consorte, tampoco el rey terreno puede aparecer compartiendo su poder con una reina. Restos de ese culto idolátrico a la reina del cielo permanece en Siria, Egipto, Asia Menor, Grecia.

²⁶ R. DE VAUX; *o.c.*, 172-173.

²⁷ Cf. X. PIKAZA; *a.c.*, 421.

• José, ¿un varón justo? (1,18-25)

Acto seguido a la genealogía de Jesús leemos una narración centrada en el personaje José. Hemos de suponer, como premisa, que María le habría explicado la concepción virginal, pero él no habría quedado satisfecho con lo expuesto por ella²⁸; esta actitud entraría dentro del sentir judío en donde las mujeres no son dignas de crédito, se las considera mentirosas por naturaleza a la luz de la interpretación de Gén 18,15 (Sara niega haberse reído); no tienen además el derecho de prestar testimonio (Shebu 4, 1), (así en Jue 13,3 en la historia de Sansón vemos como el ángel de Yahvé se le aparece a la mujer estéril en dos ocasiones distintas sin estar el marido presente "*Manoah, su marido no estaba con ella*" (13,9); que la aparición es verdadera y no una fabulación de la mujer está atestiguado por el propio marido que será testigo de esa segunda aparición "*la mujer corrió deprisa para anunciárselo a su marido*" (13,10). Esto mismo sucede en los pasajes de la Resurrección, en ellos las mujeres aparecen como testigos pero su testimonio es puesto en cuestión. El que Mateo recoja estas dudas en la persona de José nos conduce a sostener la historicidad de los hechos; difícilmente se habría podido elaborar una narración artificial según la cual Jesús podría ser acusado de ilegitimidad y que además serviría de apoyo a la polémica anticristiana durante varios siglos. Lo lógico, en este sentido, habría sido elaborar una narración que no provocara escándalo²⁹.

Frente a la Anunciación a María en el relato lucano, Mateo parece no interesarse por ella; para él lo decisivo será el reconocimiento

²⁸ Destacamos por su curiosidad el apócrifo del *Protoevangelio de Santiago*, XIII, 1-2; XIV, 1-2; en él José, antes de que María le dé cualquier tipo de explicación, se da cuenta del embarazo de ella y cree que, al igual que la serpiente engañó a Eva mientras Adán glorificaba a Dios, María ha podido también ser engañada por la serpiente. En esta obra María confesará abiertamente a José que no ha mantenido relaciones sexuales con nadie pero él no la cree y será de nuevo a través de los sueños cómo Dios le revele lo sucedido.

²⁹ Cf. R.E. BROWN; *El nacimiento del Mesías, comentario a los relatos de la infancia*, Cristianidad, Madrid 1982, 141-142.

por parte de José de Jesús como hijo legítimo, por ello será él quien ponga nombre al niño, confirmando con ello la aceptación de su paternidad. Subyace en la narración mateana el esquema sociológico de su época, dentro de ese esquema las dudas de la mujer o sus deseos no son relevantes; para Mateo no es decisivo ni determinante reflejar la reacción de María ante los acontecimientos, porque según su modelo sociológico, María estaría obligada a aceptar el mensaje del ángel. Este modelo se ha trasladado así al ámbito divino y se ha reproducido en las relaciones con Dios (este modelo se ha repetido tantas veces que se ha perpetuado).

Si seguimos el orden de la narración se nos informa de que María y José están desposados, *μνηστευθεῖσθαι*³⁰ este verbo es usado siempre en voz pasiva referido a María como prometida a José. Los desposorios son una costumbre en Israel (cf. Gén 24,67; 29,15-21; 1 Sm 18,26-27); consistían en un acuerdo matrimonial con importantes efectos jurídicos, así "*un hombre prometido a una mujer no tiene que ir a la guerra*" (Dt 20,7).

Si para la época del N.T. consideramos ya vigente los preceptos que encontramos en la Misná, hay tres modos de *adquirir* una mujer: "por dinero, por documento esponsal, por el acto sexual"³¹; de estos tres hemos de excluir el tercero en el caso de María, ya que el narrador nos informa de que aún no habían cohabitado (cf. 1,18). Este acuerdo matrimonial podía romperse en algunos casos pero tan sólo el varón podía invalidarlo³²; la mujer sólo queda libre de él por la viudedad o el divorcio (libelo de divorcio). La prometida era totalmente equiparada a una esposa en caso de adulterio (cf. Dt 22,23s)

³⁰ Cf. C.M. HENZE; "*μνηστεύω*", en *DTNT II*, Sígueme, Salamanca 1993, 310.

³¹ Qiddushín 1,1 (tratado de la Misná que trata sobre el tema de los esponsales. Seguimos la traducción de C. Del VALLE; *La Misná*, Sígueme, Salamanca, 1997).

³² En la Misná se recogen alguna excepción a esto, el caso de la mujer casada con un hombre que padecía de lepra, pólipos o si tenía como oficio el de curtidor (el divorcio estaría en este caso admitido por el mal olor).

y la pena por él es la lapidación (cf. Dt 22,23s; Ez 16,40; cf. Jn 8,5) en este sentido a la prometida se la llama –esposa–, pero sólo con el contrato de matrimonio se pasa del poder del padre al del marido (contrato matrimonial o Ketubbá)³³.

Toda esta exposición nos sirve para contextualizar la situación de María y José. Pues bien, teniendo como fondo todo este panorama sociológico, María concibe por obra del Espíritu Santo (aunque este hecho no viene explicado aquí y sí en Lucas). Podemos imaginar la sospecha e incredulidad de José y la de cualquier judío de su época desconocedores de una generación sin participación masculina. José es presentado por el narrador como un hombre justo que piensa repudiar a María en secreto “José, su esposo como era justo (*δικαλος*) y no quería denunciarla, pensó repudiarla en secreto” (1,19). Este versículo presenta varios problemas: ¿qué hemos de entender por justo? que “se ajustaba a la ley” o más bien “un hombre bueno”, “lleno de misericordia”, ¿qué quiere decir que pensó repudiarla en secreto?, ¿qué consecuencias tiene esto para María?

En el primer caso si hemos de entender “justo” con relación al cumplimiento de la ley, habría una contradicción de fondo, ya que, conforme a la ley, él habría tenido que anular los esponsales pero ¿qué habría podido aducir José para su anulación? Si aduce adulterio, hay que tener en cuenta la ausencia de testigos (se precisan al menos dos, no pudiendo ser ninguno de ellos el propio marido³⁴); José podría aducir que María no es virgen conforme a lo prescrito en Dt 22,13³⁵; sin embargo, esta acusación no es posible, ya que aún no había tenido relaciones sexuales con ella; ni siquiera cabría aquí el aplicar a María la ordalía de los celos según

Nm 5³⁶, ya que si tenemos en cuenta la Misná “la prometida y la que está a la espera del matrimonio de levirato no beben el agua amarga pero no reciben la ketubbá (contrato matrimonial)” Sotá 4,1 (tratado misnáico sobre la sospechosa adúltera); sin duda José habría podido aducir otros motivos para anular los esponsales que dejarían a María en mejor lugar, pero no se amparó en la ley, por lo tanto no podemos entender la expresión (*δικαλος*) en sentido legal.

En el segundo caso, si hemos de entender por justo “bueno”, prescindiendo del sentido forense y atendiendo a Eclo 3,30; 7,10; 12,3; 29,12; Tb 4,7-11; 12,8; Mt 6,1-3; 25,37-39.46, el repudio en secreto no estaría en consonancia con un hombre así catalogado. Repudiarla en secreto significaría no entregarle el acta o documento de divorcio mediante el cual ella quedaría libre, la situación de María, al no habersele dado ese documento, sería ambigua, la más parecida a la mujer abandonada que no puede volver a casarse o tener un nuevo compromiso porque legalmente existe el anterior; por otro lado no hay que olvidar que María está encinta y al dar a luz su situación se agravaría mucho más convirtiéndose en mujer abandonada con un hijo ilegítimo. Por todo esto creemos que el problema está en la expresión “como” que tendría que ser traducida con matiz concesivo (*aunque*), “aunque era bueno pensó repudiarla en secreto”. En cualquier caso, dejando a un lado todas estas elucubraciones, José no llega a repudiar a María, ni siquiera en secreto, gracias a la intervención de Dios a través del sueño, (éste se convierte, al igual que sucede en el A.T. en un espacio privilegiado para la comunicación de Dios con los hombres). En este contexto jalonado de sueños descubrimos el verdadero interés de Mateo en el relato de la infancia, que José se convierte en colaborador de Dios pero no por iniciativa propia sino a tra-

³³ Cf. J. JEREMÍAS; *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985, 379.

³⁴ Cf. J. DUNCAN / M. DERRETT; “Law in the New testament: The story of the woman taken in adultery” en *NTS 10* (1963), 1-26.

³⁵ Dt 22,13s no podemos aplicarla a María, ya que en Deuteronomio se sobreentiende que la boda se ha celebrado y consumado y el marido duda sobre la virginidad de la mujer con la que se ha casado.

³⁶ Resulta interesante la lectura del protoevangelio de Santiago, allí son sometidos ambos a la ordalía de las aguas amargas, ya que José aparece como sospechoso de no haber respetado la consagración de María al templo, no obstante la historicidad de estos datos hay que ponerla en duda, ya que los varones no son sometidos a esta prueba según lo prescrito en Núm 5; en la Misná, sin embargo, sí parece existir indicio de que el varón (adúltero) sea igualmente sometido a esta prueba (cf. Sotá 5,1).

vés de la intervención de él en su vida, de esta manera no sólo la concepción de María se muestra como un acontecimiento milagroso, sino también la fe de José, (esto sucede en el Antiguo Testamento por ejemplo, en el caso de la batalla de David y Goliat, lo que hace triunfar a David es su fe en Dios, no sus propias fuerzas, por eso el éxito de la batalla se debe a Dios y no es mérito de David, cf. 1 Sm 17,45-47). Que José acepta intervenir en el proyecto divino está confirmado en la acción de poner nombre al niño, reconociéndolo así como hijo legítimo³⁷. Hay que añadir que si José hubiese repudiado a María, su actitud habría sido coherente con la de cualquier varón judío, cuyo interés se centra en asegurar que los lazos familiares estén fundados en la sangre; pero se habría opuesto totalmente y de forma paradójica,³⁸ al modelo de familia que defiende Jesús.

• Unos magos visitan la casa de María (2,1-12)

Aunque María sigue siendo en Mateo un personaje sin voz propia, su presencia destaca en este pintoresco relato por varios motivos: no aparece en relación con José, ni como prometida, ni como esposa, ni sujeto de sus dudas y elucubraciones en relación con la concepción virginal, sino sólo con relación al hijo. El marco presentado madre-hijo nos evoca la relación entre el rey y su madre (la gebirá) y otra más lejana, la de Eva y su hijo Caín en ausencia de Adán. Nos hallamos además en un espacio habitual para el mundo femenino judeo-mediterráneo, dentro de la casa y no el pesebre³⁹ y con una primera referencia geográfica, Belén, patria del rey David.

³⁷ El nombre del niño era normalmente elegido por la madre (cf. Gén 29,31-30,24; 35,18; 1Sm 1,20) sin embargo en algunos casos era el padre el que lo elegía (cf. Gén 16,15; 17,19; Ex 2,22, cf. Gén 35,18).

³⁸ Es sobre todo Marcos el que trata el tema sobre quienes componen la verdadera familia, ésta se construye a través de lazos espirituales, no de sangre.

³⁹ Mateo habla de "casa" no de "pesebre" como hará Lucas, esto nos coloca en la hipótesis de que la residencia de la familia de Jesús se centrara en Belén desde un principio y no en Nazaret, así Belén sería no sólo un lugar teológico sino también histórico; en este sentido Cf. MEIER, J.P.; *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Evd, Navarra 1998, 228-230.

María forma parte en este episodio de un irónico juego de Mateo, un juego de oposiciones entre el rey Herodes y Jesús, rey de los judíos; el narrador resaltará con ello la verdadera realeza de Jesús frente a la de Herodes del que se nos ofrece un perfil de hombre mentiroso, así "... cuando le encontréis avisadme para ir yo también a adorarlo" (2,8) y lleno de temor, "entonces el rey Herodes se alarmó y todo Jerusalén con él" (2,3) y en cuyos labios el mismo Mateo coloca la confesión sobre el carácter mesiánico del niño, "... les preguntó donde tenía que nacer el Mesías" (2,4). En este contexto María aparece junto a su hijo en un marco psicológicamente lleno de significado, es opinión generalmente aceptada que los lazos madre e hijo son los más fuertes entre seres humanos, y además en un contexto doméstico, que tiene connotaciones femeninas por el trabajo que en ella se realiza y por la habitual presencia femenina dentro de ella en el mundo judeo-mediterráneo. Esta mujer acompañada de un niño y en ausencia de su marido va a recibir la visita de unos personajes extranjeros, "unos magos" que se ponen en camino hacia el interior de una casa, la de María, convirtiéndose, ella, en fundadora de una nueva hospitalidad. Es una casa abierta a personajes no judíos (semejante a lo ocurrido en caso de Rajab pero a la inversa, ellos son los judíos ella la extranjera), una casa en la que la mujer aparece en lugar destacado, no en relación con tareas domésticas, sino junto al hijo y co-adorada con él, María es "gebirá", Reina, señora de la casa a la que se entra para adorar; ella es (fuerte) de modo distinto a como lo son los varones (Herodes, desde la violencia, dando muerte; ella dando vida, compartiendo esa labor con el mismo Dios creador de la genealogía); María es la anfitriona de una casa de creyentes en la que ella siempre ha estado (es su casa); su presencia en el relato no es como la de aquella reina que visitó al rey Salomón para comprobar su riqueza y sabiduría (cf. 1 Re 10); María no necesita comprobar nada, porque ella y su hijo son la prueba, su sola presencia basta. Su casa está abierta a la paz, dentro de ella brilla la estrella de los magos que indica, que aquella no es una casa como las otras, y la expresión por excelencia de los que allí entran es la alegría (2,10) "(los magos) cuan-

do vieron la estrella sintieron una alegría enorme". Fuera queda el rey Herodes (miedo, envidia, estrategias de muerte); la casa de María, como prolepsis de la Iglesia, está llamada a la vida, no es como aquella casa del varón de Guibeá en donde la mujer no recibió la protección esperada del marido ni del anfitrión (cf. Jue 19); ella es aquí la anfitriona, por sí misma fuerte; el miedo ha quedado fuera, personalizado en Herodes, burlado éste por los mismos personajes extranjeros avisados en sueños del plan macabro del malvado rey. ¿Dónde está José? Su presencia aquí no resulta necesaria para aquello que Mateo pretende expresar. Le adivinamos, no fuera de la casa, sino también dentro de ella, en penumbra contribuyendo a que, en la escena, destaquen el niño y la madre, pero esa ausencia está llena de significado creyente porque en ella reconocemos al testigo que, en silencio, comienza a entender y a sentirse parte del plan de Dios. El es el primer admirador del misterio, auténtico creyente convertido por fin y ya sin dudas. En su ausencia descubrimos nuestra propia presencia como creyentes, pues también nosotros podemos, y queremos entrar con los magos en casa de María, una casa con estrella de luz perpetua, donde el oro se muestra como regalo, el aroma del incienso lo envuelve todo y la mirra no es aún amarga.

- La historia se repite, huyendo a Egipto (2,13-23)

De nuevo el A.T. es profecía. Mateo nos lo recuerda a través del párrafo: "de Egipto llamé a mi hijo" (2,15). Aquel hijo, el pueblo de Israel que una vez tuvo que escapar de una tierra hostil, aparece personificado ahora en Jesús, él también volverá de Egipto y para ello tendrá que realizar el camino de ida por un sólo motivo, en la Tierra Prometida, tierra para la vida y la libertad, amenazan sombras de muerte. José es avisado en sueños de los planes de Herodes, pues su presencia es requerida de nuevo para que los acontecimientos se puedan desarrollar de acuerdo con los esquemas judaizantes de Mateo. La narración sigue un esquema paralelo: orden del ángel-cumplimiento de José. De este paralelismo casi perfecto se desprenden algunas consecuencias en relación con María:

Levántate (2,13)	él levantándose (2,14)
toma al niño y a su madre (2,13)	tomó al niño y a su madre(de noche) (2,14)
y huye a Egipto (2,13)	y marchó a Egipto (2,14)
y quédate allí (hasta que te diga) (2,13)	y se quedó allí (2,15)
pues Herodes va a buscar al niño para matarlo (2,13)	hasta la muerte de Herodes (2,15)

La encontramos, de nuevo como madre del niño y no con relación al esposo; no puede realizar este viaje sola (en Lucas la encontraremos viajando sola a casa de su prima Isabel); es cierto que el contexto aquí es distinto al de Lucas, pues se trata de realizar un viaje a través del desierto y en torno a la noche, semejante a aquel que realizaran Moisés y Séfora con su hijo Gersom de vuelta a Egipto (cf. Ex 4,20-24); es además un viaje en el que se invierte la geografía del Exodo, de forma paradójica e irónica tenemos en Judea un nuevo faraón en la persona del rey Herodes, a la vez que una especie de demonio nocturno sediento de la sangre de los niños en paralelo con aquel ante el cual Séfora se enfrentó. María va a realizar este viaje; su destino y el del hijo siguen unidos. En relación con él María se convertirá en objeto junto al hijo de la acción de José; él es el protector en la familia, reflejo de una sociedad en la que ella es la parte débil y en la que precisa de la tutela del marido. Tanto en el mensaje del ángel como en las palabras del narrador se repite el mismo esquema, María aparece junto al niño en relación con la acción de José, ambos son objetos directos de esa acción en la que, según nuestros esquemas occidentales, esperaríamos encontrar a una María distinta, con iniciativa, compañera de José según unos esquemas de igualdad, pero no es así; en el mundo judío que Mateo refleja y al que María y José pertenecen, las mujeres no van solas, son llevadas. Es difícil imaginar en ese mundo una mujer que viaja sola, sin compañía masculina, la lectura de las cartas de Pablo pone en evidencia cómo son los caminos a recorrer, ni Pablo ni sus acompañantes se libran de asaltos, robos y apaleamientos, numerosos imprevistos que hacían peligrosos los viajes tanto para varo-

nes como para mujeres. Aún así no se puede afirmar con rotundidad que este esquema fuese totalmente rígido; en los evangelios sinópticos encontramos a mujeres que desde Galilea siguen a Jesús y no aparecen vinculadas con padres o maridos.

Gracias a la parte final del paralelismo, la tensión creada por el narrador en relación con la amenaza de muerte de Herodes se alivia, ya que se nos adelanta que el regreso no tendrá lugar hasta la muerte del rey, de esa manera, indirectamente, se nos informa de que el niño no muere. Aún así en el siguiente relato encontramos el llanto de otra mujer que no es María sino Raquel, ese llanto es, en cierto modo, proléptico en relación con María y el futuro de su hijo. Herodes se vengará por haber sido burlado por los magos y ordenará matar a los niños menores de dos años; parece que Jesús ha escapado de la matanza pero sólo por el momento. Raquel llorará la muerte de los niños judíos, este llanto equivale en el evangelio de Lucas a la espada que también, de forma proléptica, atravesará, según Simeón, el alma de María, pero ninguno de los dos evangelistas la situará junto a su hijo en el momento de la muerte; será Juan quien así lo haga.

Los pasajes, que fuera del relato de la infancia son significativos en este evangelio, los estudiaremos en el apartado dedicado al evangelio de Marcos, allí veremos las relaciones entre estos y Lucas pues son textos que deben ser abordados desde un estudio sinóptico.

María en la obra de Lucas

Lucas presenta su obra como resultado del ordenamiento de los acontecimientos que han tenido lugar, pero de los que no es testigo ocular. Al comienzo de esta puesta en orden encontramos, al igual que en Mateo, el evangelio de la infancia de Jesús; en él la presencia de María, su madre, resulta especialmente destacada. Frente a la

sobriedad de Mateo, Lucas presenta su relato con un colorido, dinamismo y vigor incrementados por la presencia de personajes exclusivos de él, nos referimos a Isabel, Zacarías, Simeón, Ana, unos pastores, una María con nuevas facetas y a la que podemos escuchar directamente y no a través de un narrador como en Mateo, y un ángel con nombre propio, Gabriel (poder de Dios) que extiende su actuación en el relato lucano más allá del mundo onírico de Mateo y cuyo mensaje está dirigido a varios personajes (Zacarías, María, los pastores), y en este caso no a José, como en el paralelo ya estudiado.

No encontramos en todo el relato citas explícitas del A. Testamento como en el caso de Mateo, pero indudablemente está en el fondo; hemos de ver en ello el reflejo de la comunidad para la que Lucas escribe pues es mayoritariamente étnicocristiana. Existe dentro de ella un menor componente judío y más helenista; esto explica, a su vez, el menor interés del autor por resaltar la relación Jesús-David, ya que para Lucas el evangelio prometido a los judíos es también para los paganos (el prólogo está dedicado a un griego, Teófilo) con una perspectiva más universalista que la de Mateo.

María es en Lucas un personaje con voz propia, con movimientos independientes a los de José, con un espacio que no se circunscribe al ámbito doméstico. Es una joven nazarena, con espíritu viajero, similar al de su hijo; en su interior libertad y alegría laten al mismo ritmo; ella nos invita desde el evangelio de Lucas a recorrer el camino de Jesús, recordándonos que hemos de estar alegres y a expresarlo, como ella, en un canto abierto que no conoce ni límites ni fronteras, un cántico universal en el que nos expone lo que puede ocurrir cuando la mirada de Dios se posa sobre el ser humano. Los efectos de ese "mirar" Dios a María no se limitan para Lucas a su evangelio sino que lo trascienden; la encontraremos, de nuevo, al principio de la segunda parte de esta obra, Los Hechos de los Apóstoles. De todo ello hablaremos a lo largo de esta exposición, pero vayamos por partes...

• Zacarías, Dios se acuerda (1,5-25)

Corren los tiempos de Herodes y un sacerdote llamado Zacarías va a salir de su anonimato porque Dios se ha acordado de él. Etimológicamente eso es lo que su nombre significa, "Dios recuerda", de la raíz *zakar*, recordar (*zkr*), pero ¿por qué se acuerda de él? Zacarías estaba casado con Isabel, una mujer estéril, recordemos que, paradójicamente, la raíz *zakar* también designa en hebreo al macho frente a la hembra, "*neqebâh*"; el macho es, pues, aquel que "deja memoria", cosa que para Zacarías no es posible, porque su mujer no puede dar a luz los hijos que su marido, al parecer, sí es capaz de engendrar, por el contexto la esterilidad parece ser algo exclusivamente femenino, ya que en ningún momento se considera a Zacarías sujeto de la esterilidad; ésta (la esterilidad masculina) sólo se nos muestra en el ámbito animal (Dt 7,12.14): "... y no habrá macho estéril ni hembra estéril en ti". Dios se acordará de ellos no sólo en relación con la paternidad-maternidad, sino porque al estar relacionados con la historia de María serán recordados con ella. Ellos preparan de esta manera la aparición de María.

Al igual que en la vida pública el ministerio de Juan Bautista precede al de Jesús, el anuncio y nacimiento de Juan preceden también al de aquel.

Zacarías es un sacerdote que pertenece al turno de Abías; esta expresión se refiere a su cargo que, en relación con el culto en el templo, él desarrollaba. Según (1 Cr 24,10) él pertenecería a la octava de las veinticuatro clases sacerdotales, cada una de las cuales realizaba en Jerusalén una semana de servicio, según su turno, de sábado a sábado⁴⁰.

Zacarías y su mujer Isabel son calificados por el narrador como justos (*dikaioi*) (1,6) entendiéndose por ello, en este caso, no que eran

⁴⁰ J. JEREMÍAS; *o.c.*, 216: "cada sección semanal constaba de 4 a 9 familias de sacerdotes, las cuales se turnaban durante los siete días de la semana que estaba de servicio su sección".

misericordiosos, sino que actuaban conforme a la ley⁴¹. Recordemos que este mismo adjetivo calificaba sólo a José y no a María en el relato de Mateo; aquí Zacarías e Isabel caminan conforme a la ley, Lucas no deja a Isabel al margen de ella. No es que al tercer evangelista le interese especialmente resaltar la relación de Isabel con la ley israelita; tal expresión tiene otro sentido en este contexto; a través de ella llegamos a la clásica teoría de la retribución según la cual al "recto obrar" acompaña el premio y al delito le sigue el castigo. Este dato tiene especial relieve en relación con la situación de Zacarías e Isabel; ya que según la teoría expuesta, personas como nuestros personajes tendrían que ver coronado su matrimonio con la llegada de los hijos, a la luz de Dt 28,1-5.9: "*si tú obedeces de verdad a la voz del Señor tu Dios, cuidando de practicar todos los mandamientos que yo te prescribo hoy, el Señor tu Dios te levantará por encima de todas las naciones de la tierra, y vendrán sobre ti y te alcanzarán todas las bendiciones siguientes por haber obedecido la voz del Señor tu Dios. Bendito serás en la ciudad y bendito en el campo; bendito será el fruto de tus entrañas, el producto de tu suelo, el fruto de tu ganado, el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas... si tú guardas los mandamientos del Señor tu Dios y sigues sus caminos*". Sin embargo la teoría de la retribución "hace aguas" en este caso como en otros a lo largo de toda la Biblia, ejemplo típico de ello es el libro de Job. Tenemos que encontrar, por tanto otro tipo de respuesta ante casos como éste; la solución aparece perfilada en algunos pasajes como Gén 18,14 donde se habla del "Dios de los padres" como aquel para el cual no hay nada imposible o en salmos como el 113,9 que dice: "*la estéril tiene un puesto en la casa como madre feliz de hijos*"; no obstante junto a estos testimonios pesan mucho más las voces concretas de las mujeres que padecieron en su cuerpo la esterilidad en el mundo judío, sirva como ejemplo el caso de Raquel que dice así a Jacob: "*dame hijos o si no me muero*" (Gén 30,1). En la literatura más

⁴¹ Esta actitud de caminar conforme a la ley es propia de aquellos que siguen los consejos de la sabiduría (cf. Prov 2,20).

cercana al Nuevo Testamento existen más ejemplos, en Sab 3,13; 4,1 se dice lo siguiente: *“dichosa la estéril sin mancha, la que no conoce lecho de pecado; su fecundidad se mostrará en la visita de las almas...mejor es carencia de hijos acompañada de virtud...”*

En la esterilidad de Isabel intervendrá Dios para ponerle fin, convirtiéndola en una mujer irregular. En Mateo cuatro mujeres irregulares precedían y preparaban la aparición de María en la genealogía, aquí esa misma aparición, aunque no en una genealogía, viene precedida por una mujer que en su condición de estéril queda unida a aquellas y a otras entre las que figuran, Raquel, Rebeca, Sara, la madre de Sansón o Ana, madre de Samuel; igual que ocurrió a ellas, Dios se fija en Isabel para que en su ancianidad quede superada su condición de estéril, señal de que para Dios nada hay imposible, tampoco lo es el nacimiento de Jesús de María virgen. Isabel prepara por tanto la aparición de María en el relato de Lucas. Nos contraría un poco el que el destinatario del anuncio sea Zacarías y no ella; la respuesta viene perfilada en el texto, (cf. 1,13), él era el que en sus plegarias, pedía un hijo a Dios; similarmente en el A. Testamento encontramos el caso de Abraham que lamentaba haberse casado con una mujer que no le había dado hijos (cf. Gén 15,3); este lamento era en Génesis anterior al de Sara y justificado además por el hecho de que, según el texto bíblico, un criado heredaría todo lo suyo (esto ocurría cuando un varón no tenía descendencia ni masculina ni femenina y tampoco parientes consanguíneos por línea paterna); Dios le avisó de que los tendría y él lo creyó (cf. Gén 15,6); posteriormente en Gén 17,15-21 de nuevo es a él a quien se le anuncia el nacimiento de un hijo suyo y de Sara e igualmente en Gén 18,10. Este episodio de Génesis es sólo un ejemplo de otros en los que se repite el mismo esquema que no es fijo, pues presenta algunas variantes según los casos.

Entrando en la escena de anunciación a Zacarías encontramos semejanzas en relación con la de María, pero también diferencias

(igualmente encontramos diferencias entre este anuncio y el del ángel a José en el primer sueño que Mateo nos contó). El ángel de Lucas no va a actuar a través de los sueños del marido de Isabel, sino en estado de vigilia, la reacción de Zacarías ante la visión del ángel es la de asustarse con un miedo, se nos dice, *le sobrecogió*⁴². No serán las palabras del mensajero las que provocarán el miedo de Zacarías, sino la sola visión; el miedo que él siente es anterior a cualquier palabra del ángel. Al describirnos esta reacción, Lucas nos está ofreciendo el rostro humano de este personaje, nos está describiendo parte de su panorama interior. Frente a esta descripción de emociones⁴³ los personajes de Mateo se mostraban impasibles; el José mateano no se nos mostró con rostro y reacciones humanamente comprensibles, el narrador no nos presentó entonces la vertiente humana de José, que seguro también sintió miedo ante lo desconocido; tampoco vimos allí reflejada la sorpresa de María ante el saludo del ángel o su reacción al conocer el plan de Dios en ella; emociones expresadas sólo se nos presentaron en el miedo y los nervios de Herodes o en la alegría de los magos. Ante ese estupor de Zacarías el saludo del ángel contiene una palabra dirigida a devolverle la calma, *“no temas”*; este *“no temas”* es distinto de aquel que profirió el ángel en Mateo, allí la exhortación a no tener miedo iba referida al hecho de aceptar a María y a su hijo convirtiéndose así en fundador de un nuevo modelo de familia, como ya hemos señalado antes. En el caso de Zacarías contiene una invitación a la alegría, y aunque la expresión utilizada va dirigida a tranquilizarle, el contenido es semejante al *“alégrate”* dirigido a María, ya que el nacimiento que se le está anunciando le llenará de gozo; es el miedo de Zacarías el que impide al mensajero divino utilizar esa misma expresión. En su plegaria el deseo del hijo se había convertido en

⁴² “καὶ ἑταραχθῆ Ζαχαρίας ἰδὼν καὶ φόβος ἐπέσσειεν ἐπ’ αὐτόν” (1,12).

⁴³ Esta descripción tan plástica de las emociones es característica de Lucas, el sudor de sangre de Jesús en el Huerto, el dolor de María plasmado en el puñal que le traspasará el alma son dos ejemplos de ello.

rutina, posiblemente sabía que pedía “un imposible”, pero el acontecimiento que se avecina es una prueba de que él lleva el nombre adecuado, el mismo Dios hará justicia a su nombre y éste permanecerá en la memoria histórica y no se perderá de ella, pues es el padre de Juan Bautista. En ese mismo recuerdo se recreará Zacarías, manifestándolo a través de una canción en la que se hace memoria de la historia israelita, de esa manera demuestra que él tampoco se olvida de Dios. El será por otro lado el que ponga el nombre al niño (vemos en esto una variante del esquema al que antes aludíamos) y a él se le adelanta también su condición de *nâzîr*⁴⁴.

Encontramos en Zacarías un elemento más que no está en sintonía con José en Mateo, este último no pidió ninguna señal al ángel, pero el futuro padre de Juan Bautista necesita una señal para creer, el ángel no le ofrecerá una sino dos señales; la primera es la revelación de su nombre⁴⁵, Gabriel (poder de Dios), esta señal debería bastar pero, el ángel, en un tono que imaginamos de enfado, añade una segunda señal que suena más a castigo, ante la desconfianza del protagonista, que a signo milagroso.

La duda de este sacerdote judío nos evoca la risa de Abraham cuando se le anunció el nacimiento de un hijo a través de Sara, pero aquel no fue castigado por ello (cf. Gén 17,17). Zacarías es un sacerdote en contacto habitual con el culto, paradójicamente la sola presencia del ángel y la revelación de su nombre no son suficiente

⁴⁴ El nazireato consiste en un voto realizado a Dios según lo establecido en Núm 6,1-21; el *nâzîr*, durante el tiempo de su consagración debe abstenerse de vino y bebidas fermentadas, dejarse crecer el cabello, evitar la proximidad de un muerto; en el A.T. tenemos un caso similar en la persona de Sansón, su madre tiene que abstenerse de vino y bebidas fermentadas antes de su nacimiento porque el niño será *nâzîr* (cf. Jue 13,4-5.7.13-14)

⁴⁵ En el mundo semita el nombre expresa la realidad misma de una cosa, conocer el nombre de una persona supone una especie de poder sobre el ser cuya esencia y energía se conocen. En este sentido, ver el paralelismo entre la fórmula de (Ex 3,3-15) “yo soy el que soy...” y “yo soy Gabriel” (Lc 1,19), en ambos casos la revelación del nombre es suficiente garantía de que es el mismo Dios el que se ha revelado y que es veraz el mensaje que anuncia.

garantía. Por ello quedará mudo, adelantándose a todos aquellos que piden continuamente milagros sin percatarse de que están ante él. Por quedar mudo temporalmente no podrá ser vehículo de la alegría ante la noticia y no podrá expresarla hasta después del nacimiento del niño, de esta irónica manera el padre de *aquel que gritará en el desierto* permanecerá mudo por su incredulidad; este castigo destaca y cobra mayor relieve por el contexto alegre de las mujeres del relato, ellas participan de una alegría adelantada a los acontecimientos, pero no sólo ésta destaca como nota predominante en el relato, sino también la sabiduría pues se nos descubren mujeres sabias, en sintonía con Dios, hablando y expresando aquello que Zacarías no puede aún manifestar verbalmente; no están acompañadas por ningún varón que exprese junto a ellas esa alegría, la de los que creen sin necesidad de ver, la de los que acogen y esperan sin necesidad de pruebas.

Antes de pasar al anuncio a María encontramos en el texto la reacción de Isabel al saberse embarazada; ella permanecerá oculta cinco meses; sin duda este enclaustramiento guarda relación con el anuncio a María en el sexto mes. Hasta que el anuncio no se produce, Juan, ya en el vientre de Isabel ha de permanecer oculto; el hijo de Isabel precederá a Jesús, preparará sus caminos, pero es necesario que su madre no salga a la luz, queda con ello adelantada cual será la labor de Juan.

Nos resultan especialmente significativas las palabras de Isabel con relación a su propio cuerpo, expresan que la mujer judía de su tiempo mantiene en su mente los esquemas retribucionistas anti-gueros en donde la esterilidad es considerada como una “muerte” y su vientre “un sepulcro”; es éste el sentir general del pensamiento hebreo, la esterilidad es un oprobio, una mancha⁴⁶; Isabel percibe

⁴⁶ En el A.T. encontramos numerosos casos en los que las mujeres intentan escapar al hecho de no haber tenido hijos: Sara poniendo a su sierva Agar a disposición de Abraham; algo similar sucede en el caso de Raquel; las hijas de Lot teniendo relaciones sexuales con su padre; Tamar engañando a su suegro para tener un hijo con él.

su cuerpo de mujer en cuanto vientre y se valorará a sí misma y será valorada por los demás dependiendo de si ese vientre se llena o permanece vacío; nos sorprende esta forma de exposición del pensamiento patriarcal en labios de una mujer; ella ha crecido en contacto con ideas reduccionistas, ideas que quizá ni siquiera se ha detenido a pensar y sopesar, otros las han puesto en su mente.

Durante años Isabel ha estado en conflicto con su propio cuerpo y por si en algún momento esto pudiera olvidársele, la sociedad se había empeñado en recordárselo con aquel sobrenombre que la designaba, "la estéril"; en ello vemos que los demás sólo la ven como un cuerpo al servicio del varón, ante esta sociedad ella no es dueña de sí misma y su cuerpo sólo es valorado en tanto en cuanto sea capaz de concebir. La reconciliación con él y con la sociedad sólo pasa, en este caso, por la concepción de un hijo. Con sus palabras, Isabel se une a otras mujeres conocidas en el A.T también por ser estériles por ejemplo, Ana, madre de Samuel⁴⁷. Entre ellas existen conflictos que en la mayoría de los casos están relacionados con la procreación (así Peninna insultaba a Ana porque era estéril, cf. 1 Sm 1,6) y con el lugar que deben ocupar los hijos. Son víctimas perpetuas en el mundo judío y tienden con su actitud insolidaria a perpetuar las distancias insalvables entre ellas. Encontramos, de esta manera en la persona de Isabel, el reflejo de un judaísmo cerrado y conservador, posiblemente en conflicto con otras corrientes más abiertas de la época.

Isabel se esconde, Zacarías permanece mudo, contrasta este panorama con la actitud de María narrada seguidamente; se trata ciertamente de un silencio, estrategia de Lucas, para que resalten más

⁴⁷ En la historia de Ana (1 Sm 1,1-2,10) resalta la hipocresía del marido al que parece no importar el hecho de que ella sea estéril porque tiene hijos con otra mujer, Peninna. En lugar de caminar hacia la superación de esa visión reduccionista del cuerpo femenino encontramos en la Misná un precepto según el cual el marido de una mujer que después de 10 años de matrimonio no le ha dado descendencia debe tomar otra, (cf. Yebamot 6,6).

los siguientes pasajes llenos de palabras y emociones expresas; es por tanto un silencio que avisa, pone en guardia y nos induce a sospechar que va a suceder algo más importante; Zacarías e Isabel aparecen al servicio de algo más extraordinario aún de lo que a ellos les ha sucedido; en estos silencios de Zacarías e Isabel y del mismo Dios se prepara un proyecto, el de Dios en María, la joven de Nazaret.

- La anunciación a María (1,26-38)

Dios, único dueño de la llave del vientre femenino⁴⁸, y que ha abierto el vientre de una estéril, visita ahora a una joven de Nazaret; éste último es un dato que difiere de la exposición de Mateo en donde María parece estar relacionada desde el principio con la ciudad de Belén (en realidad este dato sólo aparece por vez primera en relación con el relato de los magos). Contrariamente, en Lucas, ella vive en Nazaret; el nombre de esta localidad aparece unido al de otros tres nombres propios: José, María, Jesús; de esta manera, el tercer evangelista es fiel a sí mismo en su costumbre de poner orden con relación a todo lo acaecido.

Lucas, al igual que Mateo, presenta a María como una virgen desposada; en Mateo el dato sobre su virginidad no nos venía dado desde el principio, sino a través de una cita del A. Testamento, "la doncella concebirá y dará a luz..." (Mt 1,23). En el mundo helenista de Lucas la virginidad es estimada como característica de muchas divinidades femeninas, cuyo origen hay que buscarlo en las divinidades maternas de las culturas prehistóricas mediterráneas⁴⁹.

⁴⁸ Según el pensamiento judío, existen cuatro llaves que pertenecen sólo a Dios: la del vientre (cf. Gén 30,22), la de la tumba (cf. Ez 37,13), la del alimento (cf. Sal 145,16) y la de la lluvia (cf. Dt 28,12); como vemos cada una de estas llaves está relacionada con la fecundidad.

⁴⁹ En el protoevangelio de Santiago, María aparece como una joven virgen consagrada al templo y de cuya virginidad José es responsable y vigilante.

En el mundo hebreo la virginidad no es un valor en sí misma, lo importante es la maternidad, aún así la palabra existe en hebreo, *btulah*⁵⁰.

Al igual que a Zacarías, el ángel se dirige a ella llamándola por su nombre propio; los nombres en toda la narración están llenos de significado y nos descubren características de los personajes que los llevan. Tal y como Lucas lo escribe, *Μαριάμ*, es la traducción del hebreo, Miryam (hermana de Moisés Ex 15,20s); Lucas es el que más lo menciona⁵¹, trece veces. Como Miryam, María forma parte de esas mujeres que han cantado a Dios y al mundo, las maravillas que él ha hecho, convirtiéndose, en el más profundo sentido de la palabra, en profetas, portavoces de Dios; y en sus cantos, personificación de todo Israel; María será por él, "hija de Sión".

Notamos en toda esta descripción la ausencia de detalles físicos, la madre de Jesús no destaca por su belleza, como Ester, Susana, Sara o José, hijo de Jacob; en María la belleza se proyecta en sus palabras, en su actuar, en sus silencios, en su saber esperar. Pero, aunque físicamente no se nos describa, en cuanto joven desposada, la imaginamos casi una niña; la juventud de María debía estar recién estrenada y rápidamente interrumpida por el compromiso⁵² esponsal; normalmente los esponsales tienen lugar entre los doce y los doce años y medio, un año antes de la boda; esto no permite a

⁵⁰ Cf. O.BECKER; "Παρθένος" en *DTNT III*, Sígueme, Salamanca 1993, 131s; cf. J.A. FITZMYER; "Παρθένος" en *DENT II*, Sígueme, Salamanca 1998, 787-789; ambos autores destacan que aunque la palabra que los LXX traducen por "Παρθένος" en Is 7,14 no es *btulah* (mujer intacta o virgen) sino *almáh* (mujer joven que aún no ha dado a luz ninguna vez), Mt y Lc se están refiriendo aquí a una joven que aún no ha mantenido relaciones sexuales, es decir lo que comúnmente entendemos por virgen. Resaltar también que la palabra "Παρθένος" se aplica en masculino al varón virgen.

⁵¹ La etimología del nombre es incierta: "elevada", "exaltada", posiblemente del egipcio *mri* "amar"; popularmente "vidente" o "que hace ver" (cf. Ex 15,20; cf. Gén 22,2.14); en este sentido María nos hará ver a Dios, nos mostrará a aquel que la miró a ella primero con mirada que fecunda y transforma.

⁵² Según el apócrifo del *Protoevangelio de Santiago XII*, la edad de María cuando concibe es de dieciséis años.

ninguna mujer vivir esa juventud con relación a ella misma y a un grupo amplio de relaciones de amistad sin ataduras, propia de nuestra sociedad occidental; no podemos proyectar nuestro universo actual en el de la mujer israelita de la época de María, éste es cerrado, con escasos espacios abiertos en los que no podemos profundizar ahora; baste saber que con relación a la mujer todo se establece de antemano, sobre todo en lo concerniente a las relaciones con varones, ella es sólo un eslabón en el que poco cuentan sus deseos; con el matrimonio su mundo no se abrirá para liberarse (del padre) sino para volverse a cerrar en casa del marido con el que establecerá lazos que ella nunca podrá disolver, esto sólo está permitido, por regla general, a los varones.

En estas circunstancias el saludo del ángel cobra especial relieve, éste rompe la monotonía y el universo cerrado de relaciones de María. Los desposorios transcurrían según lo establecido, pero por la intervención divina, María pasará de la rigidez de los esquemas patriarcales preestablecidos al riesgo de lo desconocido adoptando una actitud abierta; por todo ello el saludo del ángel es tan significativo. Observamos desde el principio que la mirada de Dios sobre ella no está centrada en el vientre, sino en todo su ser, María no es una de las mujeres estériles en las que Dios se fija para sacarlas del oprobio, Dios ha puesto desde siempre su mirada sobre ella; él no necesitará sólo su cuerpo sino su aceptación libre de mujer, su respuesta confiada a una propuesta sin precedentes, así nos lo descubre el saludo, "alégrate llena de gracia, el señor está contigo" (1,28-29). María está llena de la gracia de Dios, es "amada de Dios" con anterioridad a la aceptación del proyecto divino en ella.

Serán las palabras del ángel las que provoquen el miedo de María en un primer momento; diferente fue en el caso de Zacarías en el que el miedo vino dado por la visión. Las palabras del saludo a María son el prólogo a una invitación mayor; se la invita a la alegría, invitación que viene desde el cielo y nos hace sospechar que no va a quedar todo en un simple saludo.

El ángel expone el plan, el proyecto divino, recordemos que en Mateo aquel plan aparecía adelantado a través de la actuación de Dios en la genealogía de Jesús, el verbo *gennáo* (γεννάω) nos recordaba allí el papel activo del varón en la procreación, y el del Espíritu Santo en cuanto sujeto que posibilitaba esa concepción (para expresar esto mismo Mateo en 1,18 utilizó *έχω* (έχουσα); por tanto, en Mateo se resaltaba el papel engendrador por parte de los varones de la genealogía y el del Espíritu Santo en relación con María) Referido a la mujer significaba "dar a luz"; y en ese sentido es utilizado, por Mateo, con relación a María, de manera que ella es en aquel evangelio sobre todo, vientre; no así en Lucas; él utilizará otro verbo que hace referencia a ella en cuanto sujeto de la concepción sin alusiones ni connotaciones masculinas en sí mismo, es el verbo *συλλαμβάνω* (συλλήμγη), "concebir", distinto de *τίκτω* (τεζη), "dar a luz" y que utilizará junto con el anterior "concebirá y dará a luz" (1,31); Lucas utilizará *gennáo* sólo para referirse a "lo que nazca" (τό γεννώμενον, 1,35). El tercer evangelista se distancia así de Mateo por no utilizar los verbos habituales que describen la concepción-dar a luz; Lucas conseguirá con ello destacar que el proceso que se va a desarrollar en María no es el normal. Todo esto contribuye a que en un primer momento se resalte el papel de María en la concepción y a que su maternidad quede valorada. En este mismo sentido María quedará destacada porque el poner nombre al niño será cometido de ella y no de su marido, según el mensaje del ángel (cf. Lc 1,31; Mt 1,21). Lucas resalta así "la concepción" y "el dar a luz" de ella sin referencia expresa, en un primer momento, al Espíritu Santo.

En la exposición del ángel filiación divina y filiación davídica caminan a la par, "él será grande, se llamará hijo del Altísimo, el Señor Dios le dará el trono de su padre David" (1,32). Sólo en un segundo momento se nos informa de cómo va a tener lugar este hecho, será a través de la pregunta de María en cuyos labios se proyecta, nues-

tra pregunta "¿cómo será esto si no conozco varón?"⁵³ (1,34). Es el interrogante de una joven que no desconoce cómo vienen los niños pero no reacciona como Sara, que no pudo contener su risa. Risa de Sara y pregunta de María se oponen aquí y nos ofrecen dos modelos distintos de mujer y de comunicación de Dios con ellas; la joven que aún no ha vivido demasiado y que necesita preguntar y encontrar una respuesta que aclare sus dudas, por eso pregunta al ángel, y en su pregunta descubrimos el rostro de la mujer creyente que, aunque dude a veces, está abierta a la palabra de Dios. Como contrapunto, Sara es la mujer madura, desengañada por las circunstancias y por un Dios que no parece haberse acordado de ella, un Dios desconocido con el que nunca ha dialogado, sólo se ha dirigido a ella a través de su marido Abraham (cf. Gén 17,15). Por la respuesta del ángel conocemos que el Espíritu Santo hará posible todo esto (por Espíritu Santo no hemos de entender a la personificación de un varón divino que, al modo del humano y ocupando su lugar, deja embarazada a la joven; este modo de comprensión no se adapta al de nuestro relato, ya que el *espíritu* de Dios, a quien se atribuye la concepción, es neutro en griego, traducción de una palabra que en hebreo bíblico es femenina, "*rúaj*". Hemos de retroceder en el tiempo hasta situarnos en la primitiva comunidad para ver que en ella el Espíritu Santo está asociado con el poder que resucitó a Jesús en el sepulcro; la misma fuerza que actúa en la Resurrección es la que actúa en la concepción virginal, podemos establecer, así, un paralelismo entre el vientre virgen de María y la tumba nueva de Jesús, los que hablan de ella coinciden en describirla como "un sepulcro nuevo" (Mt 27,60, Jn 19,41b). En ambos receptáculos la fuerza del Espíritu actúa, en un caso, generando vida donde no la

⁵³ En las lenguas semíticas y en la koiné griega hablada por los semitas, conocer (en hebreo *yada* en griego *gignoskein*) no sólo hace referencia a un saber intelectual, histórico, etc, sino que entre otras muchas acepciones también se aplica en relación con la experiencia sexual, así conocer a un ser humano es, en sentido más fuerte, tener una experiencia sexual con él (cf. Gén 4,1-17; 19,8; cf. Mt 1,25).

hay, en el otro, transformando la muerte en vida nueva, de manera que la tumba de Jesús deja de ser sinónimo de muerte y apunta hacia el vientre de María como ámbito bendito por Dios con la vida. Además, el vientre de María actúa como prolepsis del sepulcro de Jesús, anuncia su paso por él y, al mismo tiempo, nos evoca el vientre como morada, uno remite al otro. Navidad y Pascua apuntan, así, la una a la otra; por ello en nuestra introducción decíamos que los relatos de la infancia surgen a la luz de la reflexión sobre la Resurrección.

La aceptación de María hace posible la puesta en marcha del proyecto divino, o más bien su continuidad. En Génesis, relato P, habíamos visto a Dios creando a través de su palabra; en la respuesta de María "hágase en mí según tu palabra" (1,38) retornamos a aquel contexto de creación de Génesis. De nuevo, Dios necesita de una mujer para continuar la labor creadora, Lucas sitúa a otra mujer al comienzo de ella, una nueva Eva, María, la mujer libre. El se ha situado ante ella dialogando, no adoptando una postura autoritaria impositiva como la de aquel que necesita que los demás se sientan inferiores para resaltar su superioridad; es el ángel quien ha bajado hasta ella y se ha situado a su nivel, aclarando sus dudas; esto nos sorprende mucho más por el contexto sociológico judío; encontraremos a Jesús rompiendo con ese contexto y dialogando con mujeres, no se le criticará por ello, lo cual es indicio de posibles aperturas en el judaísmo de su época. María es libre frente a la autoridad paterna o la de su prometido, no buscará el refugio en ellos ante la propuesta divina (hay que tener en cuenta que el padre o el marido, según si la mujer es soltera o casada, ha de contar con ellos a la hora de hacer votos, sólo ellos dan el permiso y ellos pueden anularlos). Hubiese podido ampararse en la autoridad masculina pero no lo hace. Dios la ve de forma distinta a como la ven los hombres con los que ella comparte su historia, ella es expresión libre del primer proyecto reflejado en Génesis "varón y mujer los creó" (Gén 1,27); la imagen del Dios de María se opone consiguientemente a la

que los hombres de su época se habían hecho de él. Sólo desde la libertad es posible el diálogo con Dios, sólo desde ella éste cobra sentido y significado pleno. "La María libre" de Lucas se distingue así de "la María silenciosa" de Mateo (las explicaciones de todo iban dirigidas a José; ella aparecía como un mero lugar donde se concibe sin libertad, sin dudas expresas). En "la María libre" que veremos reconocernos como mujeres creyentes y renovadas, también nosotras, por las aguas de un bautismo en el que no existe distinción de sexos; integrantes de un pueblo en el que tenemos voz propia, como María, que dejó atrás la pertenencia al mismo a través de los varones pero ¿es esto posible? ¿no se repiten aún hoy algunos esquemas judaizantes que creíamos superados?

- María e Isabel, más que primas (1,39-45)

En la reacción de María ante lo anunciado por el ángel seguimos viendo en ella a una mujer totalmente libre que se pone en camino, sola, hacia Judea. En este dato Lucas nos aporta una imagen de la mujer judía distinta a la que normalmente se nos ofrece; posiblemente se refleja en ello, de nuevo, una corriente progresista dentro del judaísmo más en consonancia con el mensaje de Jesús (el contrapunto a esto último es la imagen de María en Mateo). El gozo de ella no cabe dentro de sí y, al igual que "la esposa del Cantar" se levanta por sí misma y corre en pos de su amado ante el reclamo de él, María se pone en camino hacia la casa de su prima Isabel, impulsada por la alegría que el mismo Dios le ha ofrecido, por ello camina hacia aquella que la puede comprender y con la que puede compartir su gozo. "María se levantó" (1,39); recordemos la huida a Egipto "José se levantó y tomó al niño y a su madre" (Mt 2,14). En Lucas es ella quien se levanta, en cuanto sujeto de decisiones y acciones y recorre un largo trayecto desde Nazaret hasta la montaña de Judea, de manera semejante la vida de Jesús estará marcada por un continuo viaje, presentado en Lucas con una gran carga teológica, la subida hacia Jerusalén.

Según el narrador, ella entró en casa de Zacarías, pero lo cierto es que a éste sólo se le menciona, no hace acto de presencia, como ocurrió con José en el relato de los magos. Entre Isabel y María existe un tipo especial de sintonía, un tipo de complicidad y sabiduría (Isabel conoce el nombre de su hijo sin que Zacarías se lo haya revelado, cf. 1,60) en el que no tienen cabida los varones. En la casa sólo hay dos mujeres embarazadas; todo en el episodio emana vida, ésta destila a través de los labios de María, cuyo saludo llega hasta el vientre de Isabel contagiándola también al feto. Madre e hijo se comunican hasta límites insospechados que siguen, incluso hoy, sorprendiendo a los especialistas en el campo médico. Vida emana también de labios de Isabel, deseos de vida para ella y para el niño que hay en su vientre. Este saludo va más allá que cualquier otro (no es una frase que se dice por rutina, por convencionalismo exento de contenido), es un deseo que transcurre desde el exterior al interior "*bendita tú y bendito el fruto de tu vientre*" (1,42); es un saludo en el que la madre y el niño quedan distinguidos perfectamente el uno del otro, de manera que ante Isabel, igual que ante Dios, María no es bendita por el fruto de su vientre sino con él; *bendita* por sí misma porque ha creído, "*feliz tú que creíste que se cumplirá lo que se te ha prometido de parte del Señor*" (1,45). Este mismo saludo se reproduce similarmente en la bienaventuranza que encontramos en 11,27-28 y que traemos ahora a colación para comentarla conjuntamente. Es la última vez que en el evangelio de Lucas, se hace referencia a la madre de Jesús; un pasaje además exclusivo de él "...una mujer de entre la multitud, alzando la voz le dijo: '*bendito el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron*'; pero él dijo: '*dichosos más bien, los que escuchan la palabra de Dios y la guardan*'". Esta mujer, sin nombre propio, que habla desde la multitud dirige a María palabras de alabanza en cuanto madre biológica de Jesús pero que él transformará en otras que abarcan a todo su ser de mujer creyente; en esto último hemos de incidir pues ella se nos presenta a través de todo el relato lucano como una mujer que "*ha ido guardando todo en su corazón*" (2,19; 2,51); ello es propio del fiel israelita que

guarda en su memoria las intervenciones de Dios en la historia, narrándolas a través del tiempo y convirtiéndolas en profesiones de fe (los credos históricos). Por otro lado, esta labor de "guardar en la memoria" es lo que han de hacer los discípulos de Jesús, recordar y narrar su experiencia junto a él, de esta manera, María se nos muestra como la personificación del discípulo ideal.

Volviendo a nuestro episodio encontramos también, en labios de Isabel, una expresión en la que descubrimos hasta qué punto su esterilidad ha cesado; ésta había rebasado los límites físicos a través de aquellas palabras en las que Isabel se hacía portavoz del sentir patriarcal, no podemos olvidarlas porque eran reflejo de la mentalidad en la que ella había sido educada y de la que se convirtió en difusora aún en detrimento de ella misma. Ahora tenemos ante nosotros a una nueva Isabel con palabras también nuevas y que ningún ser humano le ha revelado, se refieren al título "*la madre de mi Señor*" (1,43); expresión en la que implícitamente se recoge una profesión de fe cristológica de la primitiva comunidad y aparece aquí en labios de una mujer que pasa de ser estéril a portavoz de Dios.

Queremos comentar aún un aspecto más en relación con este episodio. No es frecuente en el mundo bíblico la amistad entre mujeres, en el A. Testamento la encontrábamos tan sólo en el caso de Rut y Noemí, nuera y suegra; Isabel y María son primas pero la amistad sobrepasa también en este caso los límites del parentesco anticipando con ello el modelo de familia propugnado por Jesús. Dos mujeres y una amistad en la que no existe conflicto a causa de los hijos y en donde una prepara la aparición de la otra. Seguimos recordando, como contrapunto, la enemistad existente entre mujeres como Agar y Sara; Raquel y Lía, Peninna y Ana, incluso en la literatura rabínica, Eva y Lilit. El caso de Isabel y María se presenta similar al de Rut y Noemí. Es la amistad entre la mujer joven y la madura, una amistad en la que una queda empequeñecida para que la otra resalte, sin lugar para la envidia. Que ella es posible entre mujeres lo constatamos en estos textos aislados. Lucas nos lo hace ver presentando en

su evangelio mujeres que bendicen a otras mujeres, como Isabel a María o la desconocida (mujer anónima pero cuya memoria ha permanecido a través del tiempo) que levantó su voz de entre la multitud; en Lucas aparecen reconciliadas consigo mismas, condición necesaria para reconciliarse con las demás.

- María, profeta de Dios (1,46-55)

María había salido de Nazaret realizando un viaje hasta Judea; la alegría ante los acontecimientos rebasó los límites de la pequeña aldea e inundó la casa de Isabel. Ahora, Judea se ha quedado pequeña y la alegría ante lo que ya ha comenzado a suceder rebasará también aquellas fronteras en forma de canto para la posteridad. Aquello que María siente en su interior ya no puede ser expresado con simples palabras; en su culmen, la alegría cristalizará y adquirirá forma de canción alegre y abierta a todas las naciones y en ella, María, personificación aquí de esa "hija de Sión", del Israel humilde, se convierte en profeta de Dios. Más adelante se nos dirá que guardaba en su corazón todo lo relacionado con su hijo (cf. 2,19; 2,51), como ya hemos señalado, es una mujer que retiene en su memoria las intervenciones de Dios en la historia, por esto, a través de este canto, la descubrimos, una vez más, como mujer creyente que reconoce en Dios a su salvador. Ella es por este canto, profeta de Dios y se aventurará a adelantar lo que sucederá en el futuro, "será felicitada por todas las generaciones" (1,48). Desde el principio habíamos visto en ella cualidades que superaban a las de las matriarcas, cuya fe no quedó reflejada en los textos (en este mismo canto se recoge el recuerdo de la promesa hecha a Abraham pero no se habla de Sara); ahora es distinto, la fe de María queda reflejada en esta canción en la que une su voz a la de otras grandes mujeres como Débora (cf. Jue 5), Miriam y las que se le suman con instrumentos musicales (cf. Ex 15,20-21), Ana (cf. 1 Sm 2,1-10); su canto presenta fuertes paralelismos con éste último. Resalta en él, el recuerdo especial de las veces en las que se han invertido las suertes

a favor de Israel; es éste un tema repetido a lo largo de la literatura judía y especialmente atractivo para este pueblo que lo trata sobre todo en el libro de Ester, "los purim o cambio de suertes". De ese "cambio de suertes" ha sido testigo Isabel, que ya nunca más será conocida por "la estéril", ya que en la memoria de la Iglesia ella será recordada como madre de Juan Bautista, pero sobre todo como prima de María.

María hizo alusión a los pobres en su canto; ella 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, etc. Estas y otras muchas, a las que no podemos aludir ahora, pertenecen al grupo de esos humildes a los que Dios eleva, (cf. 1,52). Contrasta este canto, como expresión de alegría femenina, con las palabras de Pablo en Corintios: "toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta afronta a su cabeza (el varón)"⁵⁴.

Sabemos que los contextos son totalmente distintos pero resulta triste pensar que lo que María hizo, en un arrebato de alegría, pudo haber sido calificado por Pablo con la expresión anterior; las cosas han cambiado mucho de un texto a otro, pero parece que las palabras de Pablo han pesado en la historia mucho más que las de la María de Lucas.

- Un viaje diferente (2,1-7)

Al poner en camino a José y María hacia Belén, Lucas coincidirá en el lugar en el que va a tener lugar el nacimiento. Aunque hemos ido constatando las numerosas diferencias entre los dos evangelistas, ésta es una coincidencia importante, en este sentido vemos que los principales temas cristianos de las tradiciones sobre muerte-resurrección presentes en los Evangelios y en las primitivas formas de

⁵⁴ E. SCHÜSSLER FIORENZA; *En memoria de ella*, DDB, Bilbao, 1989, 369.

credo, fueron retroproyectados a narraciones sobre la concepción y el nacimiento de Jesús (cf. Rom 1,3-4; Lc 1,31-35), en ambos textos se incide sobre el linaje davídico de Jesús y el nacimiento de David en Belén, igualmente el de Jesús; por ello este dato (el del nacimiento en Belén) es considerado por algunos autores como un teologúmeno (es decir un relato teológico que no implica la historicidad de lo que allí se dice)⁵⁵.

Atrás quedó la visita a Isabel, la estancia en su casa y aquel cántico. Fueron momentos en los que las dos mujeres intentaban asimilar lo que les estaba ocurriendo; vivieron juntas, al margen de la historia concreta que les había tocado vivir. Los acontecimientos, brevemente resumidos por Lucas, carecían de detalles históricos y de problemas que pudiesen ensombrecer aquellos felices momentos. Por un tiempo María vivió junto a su prima una experiencia de gozo, pero ahora aparecerá de nuevo inserta en la problemática de la sociedad de su época y tendrá que realizar otro viaje junto a su marido, esta vez para empadronarse. La ley romana no obliga a María a desplazarse junto a José, bastaría con que hubiese ido él; el interés de situar a María en camino hacia Belén no es otro que el de que el niño nazca allí; como antes hemos señalado, el niño ha de nacer en Belén, la ciudad de David, tal y como reza en el anuncio a los pastores (cf. Lc 2,11). Hasta aquí María había sido presentada como una joven libre, ahora ella se convierte en una de las pobres del Magnificat. Ella y su marido tienen que someterse a las leyes romanas. Ya en Belén descubriremos el rostro más humilde de esta familia; las circunstancias obligarán a María a dar a luz junto a los animales; las leyes de hospitalidad judías se estrellan aquí de nuevo; los animales se convierten en anfitriones, son modelo de hospitalidad para vergüenza humana ya que, por muy entrañable que parezca la imagen de nuestros nacimientos navideños, alegría y tristeza entrecruzan sus lazos en ellos.

⁵⁵ Cf. MEIER. J.P.; *o.c.*, 225-229.

María envolverá a su hijo en pañales, ella aún no lo sabe pero esos pañales se tornarán un día lienzos de muerte que también envolverán el cuerpo de un hombre, el mismo al que ella llevó en su vientre; estos pañales son una prolepsis, un avance, de lo que leemos en Lc 23,53 *"lo amortajaron con un sudario y lo colocaron en un sepulcro excavado en piedra"*. La amenaza de la fría piedra queda lejos; frente a ella el niño se encuentra en un pesebre, confortado por el calor humilde de unos animales. Esta misma prolepsis la vemos repetida en el anuncio del ángel a los pastores, *"encontraréis una criatura envuelta en pañales y acostada en un pesebre"* (2,12). Pero María aún no sospecha nada.

- Unos pastores en el pesebre (2,15-20)

Ellos *"verán a una criatura envuelta en pañales y acostada en un pesebre"* (2,12). En el evangelio de Lucas los magos se tornan pastores. Nos sorprende realmente si tenemos en cuenta los prejuicios que existen en la Palestina de Jesús en relación con esta profesión⁵⁶; es enumerada entre las profesiones impuras y ellos son catalogados de "ladrones"; aún así en A. Testamento, Yahvé, el Mesías, Moisés y David son presentados como pastores y en el N. Testamento no encontramos alusiones negativas en relación con ellos, incluso Jesús aparece como pastor que busca a la oveja perdida; por otro lado, hay que tener en cuenta que este grupo de personas recuerda el pasado más lejano de Israel, sus orígenes nómadas; de alguna forma aquella promesa de pueblo está presente aquí, es el Israel que no se ha dormido, que vela en la noche (el tema de la vigilancia nocturna es un leitmotiv en la literatura rabínica); estos pastores no sólo permanecen en vela, sino que además es una vigilancia activa, velar vigilando al ganado, recordemos Is 62,6 donde el recordar está ligado a la vigilancia en la noche. María, fiel Israelita, recordó la historia del pueblo en su canción, también lo hizo

⁵⁶ Cf. J. JEREMÍAS; *ibid.*, 318.

Zacarías, aquí es Dios quien recuerda la historia lejana; Dios no olvida a aquel pueblo humilde de pastores que va a ser el primero en adorar al niño; no se trata del pueblo instalado en Canaán, que ha olvidado sus raíces, las vigiliadas de su historia. Los pastores son aquí el paradigma de los pobres a los que María cantó y de los que ella misma forma parte. Este Israel nómada sabe que el Mesías vendrá en la noche⁵⁷. Sólo ellos, que comparten las primicias del misterio, son dignos de convertirse en mensajeros de la noticia, ellos, que nada más recibir el anuncio del ángel se ponen en camino hacia el pesebre; de nuevo encontramos la alegría lucana expresada de manera activa, poniéndose en camino, como María cuando viajó a casa de Isabel; son ellos, portavoces de Dios y auténticos enviados. El marco en este episodio está lleno de palabras que pertenecen al campo semántico de la vigilancia y la vigilia: unos pastores que velan y que luego narrarán todo aquello ante lo que se han convertido en testigos, María que guarda todas estas cosas en su memoria formando ella misma parte de esa memoria, y Dios, que nunca olvida, sigue actuando.

- María, una israelita más (2,22-24)

María y José, como los demás israelitas, circuncidarán al niño a los ocho días después del nacimiento. En relación con él María cumplirá la ley de la parturienta⁵⁸, pero encontramos en esto una serie de imprecisiones. Lucas habla de "la purificación de ellos" (cf. 2,22) como si la impureza afectase también a José, sin embargo sabemos

que el siglo I d. C., el marido no se sometía a ninguna purificación, sólo la mujer quedaba impura por el nacimiento, al igual que ocurría en relación con la menstruación; para nuestra mentalidad occidental resulta incomprensibles estas prescripciones legales en relación con la mujer y su sangre⁵⁹, pero en el mundo hebreo lo impuro y lo sagrado son dos nociones conexas, lo uno y lo otro resultan igualmente intocables (por ejemplo, la sangre o las vestiduras del sacerdote después del sacrificio); se trata de estados de los que hay que salir para poder volver a la vida normal.

Encontramos además otra inexactitud, Lucas mezcla el rito de purificación de María con el rescate del niño. En relación con la purificación estaba el sacrificio de las tórtolas o de los pichones, pero no en relación con la consagración (rescate) del niño, para el que había que pagar cinco siclos al templo y así cumplir lo establecido por el rescate del primogénito, pero no era necesario llevar al niño al Templo. Aunque detectamos inexactitudes vemos por la materia de la ofrenda, dos tórtolas (para el holocausto) o dos pichones (para el sacrificio por el pecado), que el sacrificio ofrecido corresponde a personas que no tienen medios económicos suficientes para comprar un cordero (para el holocausto) y un pichón o tórtola (como sacrificio por el pecado). Es otro dato más que sitúa a María dentro de los pobres de Yahvé. Estas imprecisiones, intencionadas o no por parte de Lucas, conducirán a situar a José, María y al niño en presencia de Simeón, como vamos a estudiar a continuación.

- Una espada en el alma de María (2,25-38)

Decíamos en la introducción a Lucas que su relato de la infancia estaba lleno de colorido. Encontramos ahora una de esas escenas características de él y que resulta tan entrañable a los lectores, el niño en los brazos del anciano Simeón. Nos detendremos breve-

⁵⁹ Reminiscencias de esto encontramos todavía hoy en ambientes donde la superstición vence aún a la razón.

⁵⁷ Cf. M. PÉREZ FERNÁNDEZ; *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, ISG, Valencia 1981, 201-203.

⁵⁸ En Lev 12, aparecen las prescripciones en torno a la parturienta; en ellas se distingue la pureza en caso de haber dado a luz un varón, los ocho anteriores a la circuncisión del niño y treinta y tres días más después de la circuncisión; y en el caso de haber dado a luz una niña la impureza permanece dos semanas después del parto a los que había que sumar sesenta y seis días más. En cuanto a la ofrenda no se distingue entre niño o niña.

mente en este nuevo personaje ya que está relacionado con María a través de las palabras que él dirigirá a ella. El es un anciano que se emociona al ver al niño y da gracias a Dios por haberle permitido conocerle antes de morir pues, al igual que Dios se acordó de Zacarías y de su plegaria, no se olvidará de Simeón, hombre justo y religioso, que estaba, además lleno de *espíritu santo* (cf. 2,25). Descubrimos en él al hombre sabio, no en el sentido actual, "aquel que intelectualmente conoce muchas cosas", sino en sentido bíblico "aquel al que los años y la experiencia ha enriquecido con una sabiduría que no se aprende en los libros sino en la escuela del día a día". Este episodio cobra especial relieve en el sentido de que Simeón se convierte en profeta, reconociendo en ese niño la salvación esperada y expresada aquí a través de la metáfora de la luz, palabra con la que se conoce en el A. Testamento a la Torá (la ley). Simeón es profeta y mensajero de Dios pero el contenido de su mensaje sonará en los oídos de María muy distinto al de Gabriel; el gesto entrañable de tomar al niño en sus brazos contrastará con sus amargas palabras, ausentes en el saludo del ángel y en la narración del proyecto de Dios en María. Pero antes de eso Simeón bendecirá a José y a María, sin embargo las palabras que posteriormente proferirá sólo irán dirigidas a ella: el alma de María será atravesada por una espada con el fin de que se revelen los pensamientos de muchos corazones (cf. 2,35).

María había envuelto el cuerpo de Jesús en pañales, en ellos se adelantaba el sudario de muerte. Ahora se le augura un futuro según el cual será atravesada por una espada. Para entender la frase de Simeón a María hemos de tener en cuenta la antropología hebrea⁶⁰. Es cierto que con esa expresión se está anticipando el sufrimiento de María por la muerte de su hijo; pero hemos de entender algo más. Cuando aquí se habla de alma, *psyjé*, hemos de ver en ella lo que el A. Testamento entiende por *nephes*; el alma se refiere a todo

⁶⁰ Cf. H. W. Wolff; *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997, 25-44.

el ser humano, en su totalidad (el hombre no tiene alma sino que es alma, en especial en relación con su aliento). En el alma se recogen, por otro lado, las necesidades básicas para la vida, como el comer o beber y su sede parece estar en el cuello (recordemos que del alma de María había surgido una canción que expresaba al mundo la salvación de Dios, una canción en la que ella expresaba a través de sus palabras todo su interior de mujer israelita abierta a lo desconocido), en este sentido la espada en el alma de María haría referencia al cuello y no al corazón (cf. Ez 24,25; Sal 22,21; Jer 4,10). Curiosamente, en la iconografía, influenciados por un modelo antropológico griego, hemos clavado la espada en el corazón de María interpretando con ello el sufrimiento de la madre por el hijo, pero esta espada esconde un significado teológico aún mayor. Esta no apuntará sólo al corazón de María en cuanto la sede de sus sentimientos, sino a todo su ser de mujer viva y sustentada en esa vida por la vida de su hijo, la espada traspasará su vida misma y esto supone la muerte de María, ya que se mata en ella aquello que se ha convertido en la base de su existencia y la ha colmado de sentido. Por tanto la amenaza, que en un primer momento parece ir dirigida a la existencia terrena de María, pues una espada en el alma conlleva la muerte, es una amenaza a su existencia sí, pero a través de aquel que la sostiene.

En el alma de María queda recogida, pues, toda su vida, todo su ser, toda su experiencia y recuerdos de mujer y madre. Su alma se opone a los corazones que se abrirán a costa de su sufrimiento. De nuevo hemos de recurrir a la antropología hebrea para entender qué se quiere decir aquí con la palabra corazón⁶¹, éste no es la sede del sentimiento, sino del entendimiento y la razón; es el lugar del saber y de los recuerdos; con la expresión "*se revelarán los pensamientos de muchos corazones*" (2,35) se está queriendo decir que muchas mentes se convertirán, se abrirán, poniendo en Dios

⁶¹ *Ibid*; 64-82.

su voluntad, esto es lo que significa la palabra *metanoia*, convertirse, cambiar de mente, trans-mentarse; recordamos Hech 3,18-19; donde se dice: *“pero así se cumplió lo que Dios había anunciado de antemano por boca de todos los profetas, que su Mesías iba a padecer; así que arrepentíos y convertíos, para que se borren nuestros pecados”*.

Descubrimos a través de las palabras de Simeón a una María que no es sólo la madre de Jesús, sino la personificación del Israel atravesado por “la espada que separa”, de hecho muchos en Israel creerán en él, pero otros se apartarán; la espada sigue recogiendo así aquel sentido veterotestamentario sinónimo de prueba (cf. Ez 21,13-22).

- De viaje por pascua (2,41-52)

María hubiese podido quedarse en casa, la mujer no tiene el deber de peregrinar a Jerusalén para las tres grandes fiestas (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos), este deber sólo lo tiene el varón, pero ella sigue haciendo honor a su espíritu viajero y cada año se suma a la peregrinación con José y Jesús. Imaginamos lo que, por estas fechas, pasaría por la mente de María, ella recordaría que cerca de allí, en Belén, unos años antes, había dado a luz a su hijo, los acontecimientos se agolparían en su mente de manera que cuando, en el contexto pascual, hubiese que centrarse en la historia israelita ella recordaría su propia historia, sin saber que en su recordar se estaba convirtiendo también en parte de esa historia. Pero esta Pascua se acerca distinta, el niño ha crecido, tiene doce años, Lucas nos ofrece este detalle porque es relevante para entender el problema que se va a plantear. En el mundo judío cumplir doce años (en el caso de los varones) significa pasar de la infancia, durante la cual el niño vive normalmente más en contacto con la madre, a la adolescencia en la que el padre se encargará de la educación religiosa y profesional.

En este episodio se nos muestra el rostro materno de María de manera insuperable, es el rostro de cualquier madre que busca al hijo perdido y le reprende después, ella actúa como portavoz de José y de ella misma. Según se desprende del texto el tono con el que ella reprende al niño es suave en contraste con la respuesta de Jesús que suena un tanto dura en boca de un niño de doce años. En esa respuesta descubrimos que el tema de fondo en todo el episodio es un problema de parentesco; a los doce años cuando el niño debía pasar de manos de la madre a las del padre, él reconocerá en Dios a su verdadero Padre, quedando la paternidad de José un tanto menospreciada; en el conflicto parece quedar al margen María pero sólo por el momento pues ya veremos en relación con Marcos y Mateo quiénes son los que pertenecen realmente a la familia de Jesús y de qué manera la maternidad de María y la paternidad legal de José no son vinculantes en la nueva familia fundada por Jesús; él romperá con las costumbres judías establecidas, relativizando la autoridad paterna y las relaciones intrafamiliares, vislumbrándose en ello la confrontación de Jesús con la autoridad de su época, las controversias por enfrentarse con las normas escritas en piedra que dejan de lado al hombre. María había perdido a su hijo en el Templo y a aquel que encuentra ya no es el mismo, a partir de ahora irá descubriendo en su hijo, no a aquel que dio a luz, sino a otro al que sabe distinto desde el anuncio del ángel pero que no ha terminado de sorprenderla. Este viaje ha sido diferente, el niño ya no es el mismo, la maternidad de María está aquí en proceso de transformación en paralelo con el crecimiento del hijo; ser madre es, igual que hoy, mucho más que dar a luz. El niño necesitó un día la calidez de su vientre, ahora precisa ser escuchado y comprendido.

- Pentecostés, ella estuvo allí (Hech 1,12-2,13)

“Estaban todos juntos” (Hech 2,1-13); con esta frase se va a resumir la presencia de una serie de personas en Pentecostés. Lucas no se detiene en sus nombres ni en el número, porque ya lo ha explicado

en relación con la elección de Matías (cf. Hech 1,1-26). El contexto de esta escena es el mismo, Jerusalén, en la parte de arriba de la casa; sin embargo la expresión “*estaban todos juntos*” parece a simple vista ocultarnos algo, sobre todo cuando leemos este episodio de forma aislada al anterior (como sucede en nuestras liturgias) pues no conocemos a los integrantes del “*todos*” de Pentecostés. En ese “*todos*” no hay que sospechar o imaginar que María pudo estar incluida, sino que hemos de confirmar que de hecho lo estuvo, el mismo texto lo corrobora (cf. Hech 1,14). Posiblemente también estaría entre aquellas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea y que, de lejos, estuvieron presentes en la crucifixión; sin embargo Lucas no la menciona allí y sí en Pentecostés. Al leer este relato entendemos mejor la ausencia de María al pie de la cruz en el tercer evangelio. El tercer evangelista no quiso situarla al final de la vida de su hijo, porque esa vida no se acabó sino que se prolongó en la Iglesia; morir en la cruz no fue un final sino el comienzo de una vida nueva. Con la Resurrección comienzan a entenderse y a recordarse las palabras del Jesús terreno en el seno de una nueva realidad. Pues bien, en los albores de este nuevo comienzo está presente, de nuevo, María, en el centro de la historia de la salvación como transición hacia otra nueva etapa; con ello se demuestra, una vez más, que Dios no quiso sólo su vientre, sino todo su ser. Ella aparece con nombre propio entre los apóstoles, junto a otras mujeres y varones de los que no se nos dice su nombre y de los que no queda memoria. Destaca su presencia, por tanto, entre todos los varones, como madre y seguidora de su hijo, que supo escucharle, que guardó y meditó todo en su corazón, auténtica y aventajada discípula en un mundo en el que recordar es vivir; integrada por fin en la nueva familia de Jesús, en la que también están aquellos parientes (cf. Lc 8,19-21), que pasan de ser reflejo de la sociedad patriarcal a modelo de familia cristiana. María ya no es la misma joven de Nazaret visitada en su casa y en su cuerpo, los recuerdos de nuevo vendrían a la mente y también

aquella profecía de Simeón ahora cumplida; está herida en todo su ser por aquella espada, marcada por la muerte de su hijo, pero sigue adelante como ha hecho durante toda su vida. En Pentecostés ella recibe el Espíritu Santo, como recuerdo tan sólo, pues ya lo había recibido antes, lo recibe de nuevo por ser mujer creyente, por ser madre de Jesús; junto a ella lo reciben otras mujeres inominadas pero presentes en su andadura, por tanto ella no aparece sola. Sorprende un poco que Lucas oculte el nombre de estas mujeres en el momento de la venida del Espíritu y que sin embargo recoja la profecía de Joel en la que el Espíritu aparece derramado sobre hijos e hijas, esclavos y esclavas, a todos por igual, sin discriminación de sexos (cf. 2,17-21). El camino de María comienza ahora dentro de la comunidad de la que ella forma parte desde el principio.

Todo comenzó con un simple saludo al que siguió la puesta en marcha del plan de Dios en su propia carne; aquel plan no ha sido en la existencia de María una experiencia más, sino un proyecto que ha abarcado toda su vida, ella hizo suyo el plan de Dios y éste ha colmado de sentido su paso por la historia. Abandonó las seguridades, cambió esquemas, se convirtió en madre de una nueva familia a la que ella pertenece por haber sabido escuchar; hubo sufrimiento en el camino, el ángel no le avisó de él; pero, que ha merecido la pena, lo vemos en su presencia en Pentecostés donde ella aparece destacada y distinguida entre todas las mujeres, y entre todos los varones. Nos imaginamos en su presencia escuchándola decir de nuevo aquel “*que se haga*” que rebasa, como la primera vez, los límites de su vientre. Ella, María, inaugurando y alentando, implicándose en la historia... Desde el centro de Lucas queremos seguir viéndola, impulsando e inspirando a los que, como ella, no han dejado de caminar los caminos de Jesús, guardando también nosotros/as desde aquí su memoria en nuestro corazón, como ella hubiese querido.

María en el evangelio de Marcos (3,31-34)

En Marcos no encontramos la figura de María enmarcada en un relato sobre la infancia de Jesús al modo de Mt 1-2 y Lc 1-2. Marcos se distancia de ellos, no porque no conozca las tradiciones sobre la concepción virginal, sino porque lo que le interesa es el origen mesiánico de Jesús (expresado por la profecía israelita y a través de la figura y obra de Juan Bautista) sin recabar en sus antecedentes humanos.

Una de las claves para leer el evangelio de Marcos es la familia; en relación con ella aparece la madre de Jesús y los parientes del mismo en conflicto con él. Es significativo, en este sentido, el capítulo 3,31-34; María aparece mencionada allí junto con los parientes que buscan a Jesús para llevarlo a casa pues piensan que está loco. En este capítulo nos situamos en el interior de otra casa, distinta a aquella a la que Jesús quiere ser conducido por sus parientes; en este ámbito doméstico se plantea el tema de quiénes pueden pertenecer a esa casa nueva, a este nuevo modelo de familia. Por el momento su antigua familia está fuera, no entran en el interior de la casa ni siquiera para hablar con Jesús, a él llegará la noticia de que sus parientes y su madre están fuera a través de la gente, *"mira, tu madre y tus hermanos te esperan fuera"*; la respuesta de Jesús es contundente, *"el que haga la voluntad de Dios, ése es mi hermano, y hermana, y madre"*. Jesús funda de esta manera un nuevo tipo de familia, la familia mesiánica opuesto al patriarcal, a ella pertenecen aquellos que el modelo patriarcal excluye, como el leproso (cf. 1,40-45); o el publicano (cf. 2,13-17). Los parientes de Jesús, incluida su madre, no vienen a escuchar su palabra, sus intenciones no son las de formar parte del círculo de personas en torno a él; sólo pretenden llevárselo sin escuchar. La madre de Jesús y los demás parientes tendrán que convertirse si realmente quieren entrar a formar parte de esta nueva familia, pues de entrada, Jesús no les excluye radical y definitivamente. Sin embargo la maternidad en Marcos pierde su significado biológico y se convierte en espiritual. Según Jesús, *"madre"* es quien hace la voluntad de Dios, esto también

define a María si tenemos en cuenta los relatos de Lucas y Juan, pero en Marcos esos rasgos no se nos presentan. De esta manera la ruptura con la familia judía se hace aún más patente a través del dicho de Jesús en el que de forma muy significativa no es mencionado el padre; con esa ausencia vemos que la familia mesiánica se distancia de la patriarcal judía donde el padre representa a la autoridad, es centro y eje en torno al cual giran el resto de los miembros, de esta manera Jesús se opone implícitamente a la ley judía.

Mateo recoge en su evangelio este mismo episodio (cf. 12,46-50). Las diferencias entre Mateo y Marcos en relación con este pasaje van referidas, sobre todo al contexto; éste se va a mostrar menos duro con la madre de Jesús ya que aquí ni ella ni los demás parientes parecen estar fuera de la casa con intenciones de llevárselo bajo la acusación de locura, esto es debido probablemente al hecho de que este evangelista ha recogido el relato de la infancia; María ha concebido a Jesús virginalmente, por ello el trato hacia ella es más benigno, por otro lado, en la respuesta de Jesús no se excluye la maternidad biológica en oposición con Marcos, donde aquella no era relevante.

Lucas recoge también este pasaje (cf. 8,19-21). En él desaparece cualquier tipo de dureza en relación con María; ella y sus hermanos (de Jesús) no se le pueden acercar a causa de la gente, pero no detectamos ningún tipo de hostilidad hacia él. Esto está también en consonancia con la figura que Lucas nos ha ofrecido de María en el relato de la infancia.

Podemos imaginar que los parientes y la madre de Jesús se convirtieran y llegaran a formar parte de la familia mesiánica que Marcos presentó; resultará significativo, por ello, el relato de Pentecostés (cf. Hech 1,14; 2,1-13) donde la madre de Jesús y los hermanos aparecen dentro de la casa al fin; ellos han recorrido todo el camino y se cuentan entre las personas que reciben el Espíritu Santo, vemos pues que los vínculos de sangre no excluyen de entrada de la familia mesiánica.

María en el evangelio de Juan

El evangelio de Juan es innovador, rompe con los anteriores en muchos aspectos, también con relación a la madre de Jesús. En este evangelio no encontramos a María en un relato sobre los orígenes de Jesús ni sobre la infancia de éste al modo de Mateo y Lucas, aún así Juan no desconoce la concepción virginal, "... *no fue engendrado por voluntad de varón, nacido no de la sangre sino engendrado por Dios*" (Jn 1,13). Juan pasa de la preexistencia de la Palabra al ministerio de Juan Bautista, de la preexistencia a la profecía; la Palabra ha existido desde siempre. María está al principio de su ministerio público, es una mujer que guarda relación con los comienzos, pero en este evangelio nunca se la menciona por su nombre propio, un nombre que Juan conoce y utiliza en el caso de otras mujeres, María la de Cleofás, María Magdalena, (cf. 19,25).

• Bodas de Caná. La mujer del séptimo día (2,1-11)

En Caná se juega con el símbolo: agua, vino, tinajas de piedra, boda, la mujer (madre de Jesús); Jesús mismo es un símbolo teológico en cuanto revelador del Padre.

Cronológicamente es el tercer día de la semana, con esta expresión nos situaríamos en contexto de culminación escatológica, como en los relatos de la Pasión, en este sentido estaríamos ante un relato que adelanta la Pascua; pero por otro lado, si tenemos en cuenta la cronología desde el principio del evangelio, nos situaríamos en el séptimo día, en contexto de nueva creación, avance de los tiempos escatológicos⁶². Este séptimo día no pertenece al tiempo normal, durante él se suspende la actividad cotidiana, se establece un paréntesis pues es tiempo reservado en Génesis para descanso de

Dios (Gén 2,1-3). En este día se va a celebrar una boda, anticipo de otra que rebasará los límites del día séptimo e inaugurará un día nuevo; a una y a otra va a asistir la madre de Jesús.

María es la primera persona a la que escuchamos en este episodio; resaltará con sus palabras que ya no queda vino (cf.2,3); aunque ella no es la anfitriona de la boda, se hace portavoz de la necesidad de todos los invitados. Para entender hasta qué punto las palabras de María con relación al vino son significativas tendríamos que trasladarnos al A.Testamento; son muy numerosos los textos en los que se habla del vino y de su metáfora. Ya en los textos de Ras Samrah se le conoce como "la sangre del racimo", reminiscencias de ello han llegado hasta nosotros, así vino (sangre) en la eucaristía cristiana. Es frecuente encontrar en diversas culturas a un Dios que participa del banquete en el que rebosa el vino⁶³. En el A.Testamento tenemos, de forma similar, "los sacrificios de comunión" (Lev7,1-36). Recordemos aquel texto de Jue 9,3, que juzgaba negativamente a la Monarquía, allí se le pide a la viña que sea ella la que reine en Israel pero ella contesta: "*¿voy a renunciar a mi mosto, el que alegra a los dioses y a los hombres?*" o aquel otro del Sal 104,15, "*el vino alegra el corazón del hombre*".

El vino es fundamental en las bodas, al igual que en otros acontecimientos extraordinarios fuera de lo cotidiano, en la mayoría de edad del niño, por ejemplo, e incluso en los banquetes fúnebres (cf. Tob 4,18). Especialmente significativo es el texto de Gén 49, 11 en el que en relación con las bendiciones de Jacob se describen una fertilidad y abundancia extraordinarias, "*ata a la vid su jumentillo, y a la cepa el pollino de su asna; lava en vino su vestido y en sangre de uvas su manto*" (cf. Is 11,1-9; Ez 34,23-31; Sal 72,16). Destacables son también las alusiones al vino en el Cantar (cf.

⁶² Cf. E. TOURON DEL PIE; "Comer con Jesús" en *Revista española de Teología* 55 (1995) 285-329. Cf. Mi pequeño artículo sobre "el vino en el antiguo oriente bíblico", en *La Biblia y el Mediterráneo*, Asociación Bíblica de Cataluña, Montserrat, 1997, 373-388.

7,10). Incluso en la literatura intertestamentaria, la edad futura, viene caracterizada por la abundancia de buenos manjares y vinos generosos. No podemos detenernos en todos los textos pero merece especial mención Núm 13,20-25; se trata de aquel pasaje en el que se envía a los exploradores a que hagan una incursión en la Tierra Prometida; como adelanto de los dones de aquella tierra los exploradores traen un racimo de uvas de dimensiones tan grandes que hubo de ser transportado por dos hombres; aquellos exploradores anticiparon al resto del pueblo los dones de la nueva tierra; esto mismo es lo que consigue María con su intervención; ella como personificación del Israel que aún no ha dejado de caminar, que aún no ha degustado los dones de la Tierra, hace posible que éstos resulten adelantados y se puedan saborear en Caná. Ella es todavía en Caná, personificación del Israel en camino por el desierto. En labios de Jesús aparece como "mujer" palabra que comparte con otras como Magdalena (20,13), la samaritana (4,21), la sospechosa de adulterio (7,53-8,11); en la palabra "mujer" se recoge la esencia femenina anterior a la proyección de la maternidad sobre ella (cuando esto ocurre será llamada, Eva, cf, Gén 3,20). Ella es ese *adam*, el ser humano de tierra roja, de sangre (en hebreo *dam*) con la que el vino comparte su color. Es obra culmen del Dios alfarero de Génesis 2-3, recién sacada de sus manos creadoras, desveladora de los misterios de Dios en un contexto sapiencial. La mujer de Génesis, a través de la fruta, descubrió el conocimiento; María a través de su pregunta, nos revela a Dios en Jesús. Ella forma parte, por otro lado del *adam* del sexto día (macho y hembra), importante por sí misma en cuanto creación de Dios por su Palabra. Esa es también la María de Caná. En este encuentro con los símbolos, ella es, a su vez, la madre del rey que en el Cantar corona a Salomón en un contexto de bodas (cf. Ct 3,11). María es todo ello en Juan y su intervención hará posible que otros canten las maravillas de la tierra y reconozcan en Jesús al mejor vino.

Muchos han percibido en la respuesta de Jesús un cierto tono airado⁶⁴ ante la petición-observación de su madre, "¿qué a ti y a mí, mujer? Todavía no ha llegado mi hora" (2,4). En esta misma línea se encontraba la respuesta de Jesús en Lc 8, 19-21 par.; o aquella otra cuando sólo contaba doce años y sus padres le buscaban (cf. Lc 2,41-52); la respuesta ciertamente no es fácil de traducir; pero, aunque pueda parecernos un poco dura, Jesús accederá a cumplir la petición de su madre, cosa que ella parece saber de antemano a pesar del modo en que le ha replicado, así lo vemos en la expresión "haced lo que él os diga" (2,5); ella cree en Jesús antes de que realice el milagro, en contra de sus discípulos (cf. 2,11). En cualquier caso el atrevimiento de María nos permitirá, también a nosotros, saborear un poco del vino de Caná, un vino que abunda y rebosa.

Traemos hasta aquí la imagen del pueblo que se lamenta durante la travesía del Exodo porque tiene hambre y Moisés actúa como intermediario. María es ese Moisés, al mismo tiempo profeta de Dios e israelita que, como los demás, busca la libertad. Al igual que aquel, María tendrá que realizar en el evangelio de Juan una larga marcha unida a la de su hijo, con cuya hora se identifica.

De aquellas seis tinajas de piedra, lugar para las abluciones de los judíos, se puede saborear el milagro a través del dulzor del vino abundante de Caná, anticipo de lo que serán los tiempos escatológicos. Esas tinajas son metáfora del vientre de María, desbordado a su vez con la visita del Espíritu; la Palabra que en ella germinó nos invitará a un banquete durante el cual ella se nos ofrecerá como vino. En Caná, él es el vino, Tierra Prometida, promesa estatoló-

⁶⁴ En el mundo semita esta expresión se suele utilizar cuando una persona quiere vejar a otra, en este sentido el ofendido dice: ¿qué te he hecho yo para que me hagas eso tú? (cf. Jue 11,12; 2 Cr 35,21; 1Re 17,18); existe un segundo sentido en esta expresión, cuando se pide la intervención de alguien y éste indica que el asunto no es de su incumbencia: ¿a mí qué? (2 Re 3,13; Os 14,8). Si entendemos la respuesta de Jesús en este segundo sentido, ella aparecería pidiéndole algo que no estaría en consonancia con lo que Jesús habría venido a realizar.

gica. En Caná incluso el símbolo se desborda y nos faltan palabras que lo expresen.

Después de hablar con los sirvientes, María desaparece de la escena. En su ausencia destaca mucho más el signo de su hijo y la fe de aquellos (los discípulos) que comienzan a creer porque han visto, ellos personifican aún al Israel que tiene que convertirse, aún les queda un largo trecho por recorrer.

La respuesta de Dios ante el ruego de Moisés fue en otro tiempo la abundancia del maná, sólo un anticipo entonces de los dones de la Tierra. La respuesta activa de Jesús ante la petición de María es un vino que se revela más bueno que cualquier otro, anticipo de un banquete en el que Jesús dejará de ser invitado para convertirse en anfitrión y alimento.

- María a los pies de la cruz (19,25-27)

Estuvo presente en la alegría de la boda, compartirá con Jesús los últimos instantes del sexto día, el de su muerte. Es el día de la preparación a la Pascua y a los pies de Jesús encontramos a aquella mujer de Caná. Allí era la mujer del séptimo día que contribuyó a que su hijo adelantara los dones escatológicos. Aquí se empieza a cumplir aquello que gracias a ella se adelantó, el vino bueno de Jesús, aquel vino no es como este otro que a él le ofrecen en la cruz, "vino mirrado", un vino con connotaciones de muerte (utilizado como narcótico para aliviar el dolor de los moribundos), es la bebida ofrecida por aquellos que no degustaron el mejor de Caná, augurio de la vida eterna; de aquellos a "los que él vino pero no le recibieron" (1,11). A los pies de la cruz, María aparece con otras mujeres, "junto a la cruz estaban su madre y la hermana de su madre, María de Cleofás, y María Magdalena" (19,25-26) el significado del vino de Caná se les desvela todo aquí. Ella es, a los pies de Jesús, una mujer distinta, como distinto es también el nuevo Israel al que personifica y prepara; ha realizado un largo camino junto al hijo, de alguna

manera podemos decir que ella se ha convertido. Por ello Juan la sitúa a los pies de la cruz (es el único evangelista que lo hace); pero el camino recorrido no se detiene en ella sino que se prolonga hacia los tiempos de la comunidad. En la última voluntad del hijo hay palabras para su madre, no son palabras cualquiera, de despedida o de exhortación a que no se la abandone sin más, sino que en ellas es el hijo el que da a luz a la madre y la sitúa dentro de la comunidad, estas palabras de Jesús en Juan resumen el Pentecostés lucano, "Mujer ahí tienes a tu hijo, luego le dijo al discípulo: ahí tienes a tu madre" (19,26-27). Ella y el discípulo se convierten así en los primeros miembros de la Iglesia a la que María, en Juan, personifica.

Aquella mujer de Caná que comparte con Jesús el momento de su muerte se convierte, junto con su hijo, en inauguradora de una nueva cronología. El momento de la muerte coincide con el de la preparación (la parasceve) para la Pascua (el día en que mueren los corderos pascuales; como a ellos, a Jesús no se le romperá ningún hueso). Es el día sexto, analepsis de otro sexto día, el de Génesis (relato P) en el que Dios coronó su trabajo con la creación del varón y de la mujer, allí en un contexto paradisiaco aquí en un contexto de muerte que contrasta con el de Génesis pero que conduce también hacia él alterando el cómputo de los días, ya que en este sexto día, cuando los judíos recuerdan que Dios terminó su labor trayendo a la existencia la máxima expresión de la vida (hay que tener en cuenta que el recuerdo de la Pascua lleva unido el recuerdo de la creación y el de otros acontecimientos relevantes de la historia de Israel, cf. "Poema de las cuatro noches" en el *Targum Neophyti*), los cristianos recordamos la muerte de Jesús. El séptimo día, sábado judío quedará así vacío en el evangelio de Juan, el tiempo de celebración festiva judía, de cantos y de alegría, es tiempo de muerte y silencio para los cristianos.

Del costado abierto de Jesús brotarán agua y sangre que nos recuerdan (analepsis) al agua y vino de Caná; aquellas tinajas de piedra, metáfora de la ley, van a ser sustituidas por un nuevo continente, el

mismo Jesús va a ocupar su lugar, María ya lo adelantó. Sangre y agua brotan de su costado pero la herida no será inútil, como tampoco lo fue la del *adam* dormido, de la que nació la mujer. Del costado de Jesús nace la Iglesia (un nacimiento doloroso que deja una herida), pero no olvidemos que del vientre de María (sangre y agua) nació Jesús. Y esta Iglesia fundada por él aparece sustentada desde su centro con el vino (sangre) de la Eucaristía.

Aquel séptimo día de Caná se convierte con la Resurrección de Jesús en el primer día de una semana nueva; también aquí hay símbolos, un huerto, un hombre y una mujer pero ella ya no es, en este caso, la madre de Jesús, sino Magdalena, descrita como la esposa de Ct 5,2 y que recuerda también el texto eucarístico de Ap 3,20; Jesús es aquí la sabiduría de Sab 6,22 *"la sabiduría se deja ver de los que la aman y se deja encontrar de los que la buscan"*; no será por tanto la madre la encargada de anunciar a los demás aquello que Jesús le encomienda a Magdalena: *"subo a mi padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios"* (20,17). Magdalena es la mujer creyente que aún está buscando pero lo que va encontrar ya no es aquello que conoció anteriormente, como sucedió a María, la madre de Jesús cuando halló al niño perdido en el Templo; ambas encuentran a alguien que no es completamente el mismo a aquel al que perdieron. Al principio de una nueva semana Magdalena es la personificación de aquellos que, ya en los tiempos de la Iglesia, siguen a la búsqueda. Se opone, así, a la madre de Jesús cuya búsqueda ha terminado, su experiencia a los pies del hijo ha sido suficientemente reveladora.

Conclusión

A lo largo de este recorrido hemos intentado adentrarnos en la figura de María y en lo que ella representa, no sólo a través de su maternidad, sino también desde su condición de mujer creyente que dialoga con Dios y le responde desde su libertad.

No podemos reconstruir, a pesar de los textos, un cuadro completo que satisfaga nuestras dudas, pero esto no debe desalentarnos pues de forma similar sucede con otros personajes bíblicos entre los que figura el mismo Jesús.

María ha sido en nuestro estudio como un prisma cuyas caras siguen estando en su mayoría veladas, es así que tenemos que seguir acercándonos a ella a través de los textos bíblicos y extrabíblicos.

Si tuviésemos que definir con pocas palabras lo que María representa en cada uno de los evangelios elegiríamos u optaríamos por los siguientes: para Mateo, María es la compañera de José; en Lucas es la mujer liberada; en Marcos una pariente más de Jesús que tiene que conquistar su pertenencia a la familia fundada por él; en Juan es el símbolo del Israel a camino entre el desierto y la Tierra Prometida.

Para nosotros/as cristianos/as ella sigue siendo "la mujer", libre, en camino, modelo en la Iglesia para mujeres y varones, que nos acerca a Dios de manera privilegiada por haber sido visitada en su carne; privilegiada a su vez, porque Dios tuvo palabras para ella en un diálogo fecundo. Sigue siendo hoy ejemplo de diálogo, de comunicación convertida en entrega no sólo verbal sino total.

María es "la mujer" como Juan la llama, resumiendo con esa palabra la esencia de todas las mujeres, lugar de encuentro para todas. A través de ella queremos recorrer, hacia atrás, el camino inverso hasta encontrarnos con aquella otra también llamada "mujer" y rescatarla e incluirnos nosotras como compañeras de viaje, pues necesitamos descubrirnos en ese barro de los orígenes, para que conociéndolo contribuyamos a seguir desvelando aquella sabiduría escondida y a dar testimonio de aquel que nos modeló con cuidado, con un barro libre y liberado al fin. En él pretendemos encontrarnos a nosotras mismas reconciliadas con los comienzos, los del proyecto de Dios, en los que desde el principio ha habido una MUJER.

Conclusiones, propuestas

Isabel Gómez-Acebo

Mercedes Navarro

CONCLUSIONES, PROPUESTAS

Isabel Gómez-Acebo - Mercedes Navarro

Generalidades

ENCONTRAR LOS DEFECTOS ES SIEMPRE MUCHO MÁS FÁCIL que ofrecer soluciones y dar respuestas que sean válidas para un colectivo numeroso de personas. Nosotras no nos queremos quedar en lo negativo y vamos a intentar ofrecer pistas por las que creemos debe moverse la nueva mariología.

La primera afirmación que es necesario hacer es el lugar desde donde escribimos. Hemos querido hacer una conclusión entre dos personas, una religiosa y una mujer casada, para cubrir dos flancos muy distintos y que a menudo se han contrapuesto de la figura de María, la mujer célibe y la mujer casada. Las dos somos europeas e intelectuales; por lo tanto burguesas.

Somos conscientes de que María tanto en la Iglesia como en la fe católica ha excedido su dimensión histórica y narrativa, ha excedido el marco de los relatos del Nuevo Testamento y se ha converti-

do en un símbolo. Los símbolos nunca son neutros y las mujeres cristianas, católicas y mediterráneas no debemos ignorar la fuerza que el símbolo mariano ha tenido y sigue teniendo en nuestras vidas. No es buena una reacción defensiva que desprecie e ignore lo que creemos nos ha perjudicado pero tampoco es válido caer en la pasividad y en el no - hacer por no pronunciarnos. Creemos que ha llegado la hora de que las mujeres redescubramos, valoremos, reavivemos, redefinamos, reflexionemos y hablemos de María, de nuestra relación con ella desde categorías nuestras que pueden servir también a los varones. En este intento no es ajeno nuestro interés por llegar a la divinidad desde lo femenino.

¿Desde dónde empezar nuestro trabajo? Indudablemente el primer escalón viene marcado por nuestra propia experiencia religiosa femenina que se resiste a que las categorías que reflejan y definen esa vivencia sean exclusiva o predominantemente masculinas. Las mujeres adultas que hemos sido capaces de reorientar nuestra fe, tenemos la obligación de ayudar a que otras mujeres, especialmente las más jóvenes, puedan encontrar respuestas que les sean válidas. Son esas experiencias religiosas, desde nuestra condición de género, en las que encontraremos el sitio donde recolocar a María.

Tradicionalmente y, aunque no debiera ser así, la figura de Dios y la del mismo Jesús se han asociado a la idea masculina de Trascendencia, mientras que el campo de la inmanencia lo ha cubierto la persona de María, un campo en el que florecen las ideas de cercanía, inmediatez, relación, afectividad... Prácticamente, sin querer, asociamos trascendencia con masculino e inmanencia con femenino, infravalorando al segundo término. Creo que para romper esta tendencia es necesario hacer hincapié en la forma y en los contenidos en los que se nos describen en los evangelios las relaciones entre Jesús y Dios, entre Jesús y María, entre Jesús y los seres humanos con los que se encuentra. Relatos que dejan bien patente la cercanía, el afecto, la compasión... dentro de la historia de Dios, de su Hijo y de María. ¡No hay que infravalorar una inmanencia que nos acerca a una divinidad a menudo alejada y excesivamente racionalizada!

Propuestas espirituales y litúrgicas

- Vemos peligros

Empezamos denunciando que todo el campo devocional a María se caracteriza por un excesivo infantilismo. La vida del cristiano, en un universo como el del siglo XXI casi, que es competitivo y duro, está disociada de unas expresiones marianas marcadas por la inmadurez. El hecho se complica pues la madre idealizada se adorna con una serie de cualidades confusas que pueden incluso empujar por caminos no deseables. Valgan algunos ejemplos.

Pureza. ¿Qué idea arrastra este sustantivo? Mucho nos tememos que para muchas personas sea sinónimo de a-sexualidad lo que genera sentimientos de culpabilidad en muchas mujeres que sienten apetitos sexuales perfectamente legítimos. Es curioso reflejar que esa pureza nunca se habla de Jesucristo por lo que parece que debe ser una virtud especialmente femenina, cuyo origen puede ir ligado a los conceptos sobre el cuerpo femenino y sobre el rol de las mujeres que marcaba la cultura mediterránea. Unos conceptos no muy positivos para nuestro género.

Belleza. Se pregona por doquier la belleza de María, una belleza física que se caracteriza por una serie de cualidades pero sobre todo por su juventud perenne que consigue congelar el espacio y el tiempo, una belleza física que tampoco se pregona de Jesús. Su cuerpo parece que no sufre el desgaste de la maternidad, el deterioro de la salud, las arrugas y la flacidez de la edad... permanece inalterada y siempre igual a si misma. Parece un cuerpo que anuncia cremas y operaciones que permiten disimular la vejez. Por eso cuando la *Redemptoris Mater* dice que "la mujer al mirar a María encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su feminidad" (nº 46) se hace necesario introducir en las imágenes y en las expresiones el paso del tiempo, la maduración, el encanecimiento... realidades que se imponen y que nos obligan a aceptar los límites de nuestra vida y la materialidad de nuestros cuerpos, realidades duras en las que María también estaba inscrita.

La Dolorosa. Tenemos muchas plegarias y toda una gama iconográfica que hace referencia a la Dolorosa, la madre enlutada cuyo rostro está surcado por lágrimas y su pecho atravesado por una espada. Es indudable que María sufrió a lo largo de su vida y que es bueno recordarlo para poner nuestros sufrimientos en paralelo pero hay que estar alerta para que esas imágenes no refuercen la resignación ante el dolor y una cierta dosis de masoquismo. El dolor nunca es querido por Dios y el deber de todos los seres humanos es tratar de superarlo y ayudar a los demás en el mismo empeño.

- Hacemos ofertas

A nivel iconográfico creemos que sería saludable recuperar imágenes de María con formas de mujer, de mujer mediterránea con caderas anchas y pecho pronunciado; de mujer embarazada y lactante. Junto a la adolescente de la anunciación, la mujer madura de manos encallecidas y pies anchos y grandes de mujer trabajadora. Nos gustaría vernos reflejadas en una mujer menos niña, menos andrógina, menos “espiritual” que mantuviera su mirada en la realidad lo que implica no mirar hacia arriba, ni hacia abajo, ni hacia dentro sino hacia delante para ver y no caer.

Indudablemente a este tipo de mujer le sobran muchos oropeles, sedas, terciopelos y alhajas que en muchos casos son una forma de exhibicionismo y de competencia entre imágenes. Creemos se debe apostar por más sobriedad en las nuevas representaciones para que caminen junto a las más antiguas, fruto de una concepción no válida pero que tardará en desaparecer para muchos cristianos.

Será necesario que la liturgia introduzca nuevos símbolos que tengan que ver con las mujeres que forman parte de la celebración y sus ritos; símbolos que dada la variedad de oficios de la mujer moderna tendrán que ir desde el delantal y la escoba hasta el ordenador y el teléfono celular pues la María de hoy tiene que hablarle a la mujer de hoy. Ella como cada una de nosotras, realizó su tra-

bajo dentro de su contexto histórico y con sus símbolos propios. Hoy necesitamos otros. Símbolos en los que se introduzcan los gestos corporales que nos comuniquen cercanía e inmanencia, símbolos de relación y de afecto.

Hay que recuperar en los textos litúrgicos de las celebraciones marianas toda una lista de mujeres emprendedoras y activas que nos suministra el AT: Ester, Rut, Débora, Judith, Tamar... mujeres capaces de protagonismo en una cultura que no se lo facilitaba; muchas de ellas inscritas en la genealogía de Jesús que confecciona Mateo, colocándolas en paralelo con María. Y hay que recuperar, también, las voces de las mujeres en la liturgia, voces silentes desde siglos, voces de mujeres del pueblo o de mujeres cultas para que expresen sus plegarias y reflexiones, no sólo sus sentimientos.

Mundo antropológico-histórico-social

- Lo que no nos vale

Posiblemente uno de los temas que más cambios ha sufrido es la sexualidad femenina. Las mujeres de hoy día valoramos nuestros cuerpos y nuestros instintos sexuales, una valoración que pretendemos sea compartida por nuestro entorno. Para el mundo cristiano el apoyo está en las mismas palabras del Creador: “Y vió Dios que era bueno”. Este cambio no es inocente en lo que concierne a María pues el hecho de que se nos haya transmitido asexualada la imposibilita para convertirse en un referente válido para las mujeres. Si a esto añadimos que también han cambiado los roles y la descripción de una mujer encerrada en casa, no vista por varones que no fueran de la familia, definida por su relación con ellos –esposa, hija, madre, virgen– el modelo se dificulta todavía más.

Nos hemos quedado con María en su faceta materna, una relación que en su momento era la más importante que una mujer podía tener. Gracias a su maternidad aumentaba su prestigio y aseguraba

su vejez. Para el hijo de una familia con padre ausente ella compendaba todo el mundo del afecto y de la autoridad. Todavía en algunas familias mediterráneas la relación madre-hijo varón es la relación por antonomasia quejándose muchos maridos de que el nacimiento del niño les ha convertido en príncipes destronados en el afecto de sus mujeres. La realidad es que las mujeres ya no tienen que ser madres para realizarse y que muchas lo han hecho en otras capacidades y dimensiones distintas de la maternidad. Esta sigue siendo una opción válida y valiosa para muchas mujeres. Una opción entre otras. No la única y, para muchas, tampoco la más importante (cf. Mc 3, 31-35). Incluso las madres se encuentran con que, con el menor número de hijos en la sociedad occidental y el aumento de la longevidad, los años de estrecha relación madre-hijo son muy cortos en proporción a la duración de la vida. Estas y otras razones han hecho que la relación paradigmática sea la de la pareja, capaz de llevarse bien y de quererse después de muchos años de singladura común. A José se le hizo desaparecer de la vida de María.

Tampoco los viejos códigos femeninos y éticos que supuestamente encarnaba María siguen vigentes. Por poner algunos ejemplos podemos ver los riesgos en los que pueden caer: la sumisión que puede ser entendida como cobardía, la docilidad como falta de iniciativa, el autosacrificio como masoquismo, la humildad como pasividad y falta de autoafirmación, la asexualidad como un trastorno de la personalidad y del proceso madurativo de la persona. Pocas mujeres quieren entrar en esta dinámica que consideran se ha potenciado para apartarlas de la vida pública y someterlas a los varones.

Por último, en lo que hace referencia a la relación patrón-cliente hay que constatar que permanecen restos en muchas de nuestras culturas mediterráneas pero con una fuerte presión a su desaparición. Los ciudadanos de estados de derecho creen que pueden acceder a las instancias superiores por sí mismos y sin necesidad de intermediarios o mediadores que faciliten sus contactos. Es más, se critica la democracia cuando no se dan estas posibilidades. Esto nos obliga a

que los modelos de relación entre los cristianos/as y María, basados en este modelo antropológico y cultura, sean cambiados.

- Lo recuperable

Creemos importante recuperar la categoría de esposa de María ya que es uno de los modelos de relación interhumana más rico y valioso. Parece claro que la idea del voto de virginidad es posterior a su tiempo, donde la sexualidad era un instinto muy valorado salvo para minorías muy reducidas como sería el caso de los refugiados en Qumrán. Tampoco parece que tiene fundamento la idea de que José fuera un viudo entrado en años, algo que surgió para dar explicación a los hermanos de Jesús de los que hablan los evangelios. Lo más probable es que María y José fueran dos muchachos jóvenes llenos de ilusión ante su proyecto matrimonial, no creemos que nada resta a esta ilusión el hecho de que el matrimonio fuera arreglado por sus padres respectivos.

Una lectura mezquina de la virginidad de María ha eliminado a José de la Sagrada Familia convirtiéndole en un padre ausente de Jesús y privando a la madre y al hijo de la presencia del varón en sus vidas. Si siempre ha sido importante esa presencia su recuperación es hoy algo vital para la recuperación del papel de la paternidad junto al de la maternidad. Si la mujer puede estar más tiempo fuera de casa es porque los hijos son un proyecto en común.

El recorrido histórico y la influencia que las diosas han ejercido en la figura de María nos han hecho conscientes de la necesidad de recuperar todo un mundo femenino para Dios. Nuestra forma de entender a Dios se debe enriquecer reconociendo en mucho de lo que de Él hemos predicado, cualidades y rasgos que tradicionalmente se nos han adjudicado a las mujeres para que gane en proximidad e inmanencia y nosotras veamos nuestra feminidad reflejada en él. María será el mejor espejo de esa divinidad proyectándolo en el nivel de lo humano-histórico.

Las narraciones bíblicas

• Denunciamos

Creemos que las leyendas populares, la imaginación milagrera del pueblo que se vio reflejada en los evangelios apócrifos sigue teniendo todavía más fuerza que la exégesis seria y sobria de los relatos canónicos; una senda que emprendieron los estudios de R.E. BROWN¹ y que la exhortación apostólica *Marialis Cultus* aconsejó se siguiera. Pero es un camino que sigue siendo poco utilizado pues la reflexión mariana tiene tendencia a basarse más en el desarrollo de sus dogmas que en los relatos bíblicos. Creemos que los dogmas pueden dar origen a una mala comprensión, que de hecho se ha dado y apostamos con fuerza por la recuperación de la María de los evangelios.

• Recuperamos: María en el Nuevo Testamento

Siguiendo el camino de los evangelios hemos encontrado el relato de la vida de una mujer que puede tener vigencia para el mundo actual y la problemática que plantea la emancipación femenina

En Mateo

A partir de la genealogía de Jesús, que nos presenta Mateo, podemos recuperar la relación de María con una serie de mujeres del Antiguo Testamento. Es curioso constatar que no son ni dechados de perfección, ni personas sujetas a la normas sino más bien ciudadanas liminales: transgresoras, extranjeras, sexualmente activas... que nos llevan a preguntarnos por el motivo que encontró Mateo para incluirlas en esa lista. Las respuestas han sido numerosas y nosotras no apostamos por ninguna. Que cada uno escoja la suya.

¹ Su libro *María en el Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca 1994*, ha supuesto una evaluación conjunta de protestantes y católicos sobre la figura de María que ha marcado un hito en la reflexión mariológica bíblica.

El protagonismo de María en Mateo se contempla dentro de la relación de esposa de José, un protagonismo menor que en Lucas pero que nos permite recuperar la figura del marido y del padre que ya comentamos antes nos parecía prioritaria. Los esposos de Nazaret vivieron al menos unos 14 ó 15 años juntos pues hay referencias de José en el relato del templo cuando Jesús era adolescente. Además, la memoria del carpintero seguía viva al comenzar la vida pública de Cristo lo que puede ser un indicio de que no había muerto mucho antes. De cualquier manera 15 años de vida en común, dada la mortandad temprana de esos pueblos, es mucho tiempo. Nos gusta pensar que se amaron, se apoyaron y no concibieron vivir el uno sin el otro. ¡Como tantas parejas de enamorados!

En Belén, la casa de María se abre a las personas de todas las razas y de las condiciones sociales, pues allí tienen cabida los magos de oriente junto a los pobres pastores palestinos. Hoy, cuando muchas mujeres dudan entre discurrir su vida en el mundo público o en el privado, se encuentran con una María abierta a todo y a todos.

Si el portal nos habla de la casa abierta, el camino a Egipto nos pone en contacto con el mundo de la emigración, con los riesgos de la itinerancia y con la dureza del exilio. Ejemplo único para el mundo en el que vivimos en que muchas personas se ven obligadas a emigrar por causas económicas o políticas. Emigraciones del campo a la ciudad, de unos países a otros e incluso de cambio de continentes con lo que todo ello implica de ajuste y de rechazo de las costumbres. Ajuste y rechazo por partida doble: de los recién llegados y de los que allí viven. Muchas veces son las propias mujeres las que tienen que abandonar la patria mientras que otras se quedan atrás al cuidado de los hijos, una soledad que no se remedia cuando el varón rehace su vida en su nuevo país olvidando a la familia inicial. La María de la emigración sí es un ejemplo en el que mirarse y sentirse comprendido.

En Lucas

Para las mujeres actuales, hijas del siglo XX a las puertas del XXI, un momento de la historia en el que nadie quiere tomar compromisos definitivos, creemos que no hay que enfatizar el sí de la anunciación sino toda la vida de coherencia que sigue a esa afirmación. Pocas personas saben a lo que se comprometen de verdad si son muy jóvenes y no creemos que María fuera una excepción. Su mérito estaba en seguir firme en su compromiso, tratando de comprender cada día un poco más y buscando la senda de esa fidelidad.

A las mujeres actuales, su turbación y sus preguntas nos llevan a reconocer que María no es una niña que se embarca irreflexivamente en un proyecto que parece atractivo sino que sopesa sus consecuencias. No es manejada por Dios a capricho sino respetuosamente consultada por Dios en sus planes para pedir su aprobación. Dios le reconoce autonomía y libertad algo inaudito en una sociedad en la que el cuerpo de la mujer no era de su propiedad sino de su padre o de su marido. Dios no consulta a José ni al padre de María. Nosotras, como ella, somos dueñas de nuestros cuerpos y de escoger la vida que más nos atraiga.

A las mujeres actuales, el viaje de una María que cruza los montes sola al encuentro de su prima embarazada nos lleva a afirmar que podemos vivir sin la tutela del varón, aunque valoramos su presencia y su compañía.

Para las mujeres actuales el canto del Magnificat es una crítica a las situaciones de injusticia de nuestro mundo que nos habla de las víctimas y de sus opresores. No hay que dulcificarlo sino encuadrarlo en la función de la palabra profética de una mujer que denuncia el mundo antiguo, pero que abre sus brazos esperanzados a uno nuevo. A ese mundo nuevo cuyo albor atisbamos en el que mujeres y varones caminaremos codo con codo, ayudándonos mutuamente y ayudando a los demás sin exigencias de subordinación. La marcha apresurada a casa de su prima nos indica que la

palabra va acompañada de obras ya que intenta echar una mano donde se la necesita y en la medida de sus posibilidades.

Para las mujeres actuales es particularmente interesante que el Magnificat se coloca como eslabón entre dos tradiciones, la tradición antigua de su pueblo y la nueva que viene de la mano de Jesús. No reniega y desprecia la primera sino que intenta encontrar lo que hay en ella de valioso para reinterpretarlo e integrarlo mediante una exégesis personal apoyada en su propia experiencia (... porque Dios ha mirado la pequeñez... muy dichosa me llamarán...). Hoy Dios empuja a muchas mujeres a interpretar por sí mismas un código religioso que se ha quedado anticuado en su concepción femenina y a basar su reflexión religiosa y teológica en su propia experiencia de mujeres. Las anima a que busquen por ellas mismas, denuncien lo no válido y saquen a relucir los valores perdurables...

En Marcos

La maternidad de María queda radicalmente cuestionada por Jesús que hace de las relaciones familiares de su sociedad, categorías relacionales humanas dentro de su nueva comunidad de fe. No se valora a María por la biología de su rol materno sino que la dinámica de la fe permite que todos los seguidores de Cristo puedan optar por ser madres, hermanos o hermanas de los otros seres humanos, sustantivos que nos hablan de una fraternidad de iguales donde se incluyen también los roles maternos. Queda reservada a Dios la categoría de Padre.

En Juan

Las mujeres cristianas queremos recuperar en la escena de Caná a una María luchadora, rebelde e iniciadora de un tiempo nuevo en conexión con la vida, con la fiesta, con el comienzo de una pareja, con la comida y con el rito. María, segura de la necesidad de su palabra, no duda en actuar, aunque contravenga el ritmo que se había impuesto su hijo, el ritmo de su proyecto. Para las mujeres actuales

es un gran ejemplo, ya que nos vemos obligadas, por certezas y convicciones profundas, a adelantar procesos sociales y eclesiales contraviniendo la prudencia y la lentitud de los que ostentan la autoridad y marcan los cambios. Todavía en su mayor parte varones, menos proclives a impulsar el protagonismo femenino.

Vemos a María al pie de la cruz como testigo impotente ante la muerte injusta del hijo. La mayoría de los discípulos ha huido. Ella muestra la fortaleza y la firmeza de tantas mujeres que acompañan a los suyos hasta los lugares más crueles. Ellas, permanecen en pie tan impotentes como María. No lloran pues su dolor es profundo y sereno, un dolor que con frecuencia es testigo elocuente de esas mismas injusticias. Sirven como ejemplo las madres de la Pl. de Mayo, las mujeres africanas, las puertas de las cárceles, la presencia junto a los hijos moribundos de sida...

Al pie de esa cruz se escucha en labios de Jesús "Madre, ahí tienes a tu hijo". Para nosotras supone la recuperación más universal de las relaciones eclesiales. Se trata de una maternidad distinta que remite al origen y a sus primicias, un momento que se caracteriza por la aparición de un nuevo orden libre y redimido al que todos quedan invitados y que María inaugura la primera convirtiéndose por lo tanto en hermana y madre de todos los que lo siguen. El dogma de la Inmaculada Concepción debería apoyarse en este texto.

Breve aproximación a los dogmas marianos

Se hace necesario que las mujeres reinterpretemos los dogmas marianos de cara a un mundo necesitado de sentido, de significados religiosos globales pero inculturados, con categorías que puedan entender y experimentar las mujeres y hombres de nuestro siglo y de nuestra cultura. Pues hay que reconocer que los dogmas que nos hablan de María han perdido sentido y no han seguido los fuertes cambios que ha sufrido la civilización en los últimos 100 años.

El dogma de la Inmaculada Concepción no puede ser entendido si no se redefine también el dogma del pecado original. Máxime en un momento histórico como el nuestro, en el que la responsabilidad de la persona prima; en donde el pecado estructural es importante; donde debilidad humana y responsabilidad ética no deben ser confundidas. Con todo ello habría que escribir otro libro sobre dogmas marianos. No ha sido ésta nuestra intención. El dogma de la Asunción no debe interpretarse como ajeno a la muerte en una sociedad que necesita romper el tabú de la limitación y la mortalidad. El dogma de la virginidad de María no debe presentarse desde la valoración de un himen intacto pues empobrece el sentido colocar el acento en lo puramente fisiológico. Haría falta todo un libro nuevo para hacer frente a esto retos. De momento creemos que sería bueno no parcelarlos y que su comprensión estuviera interrelacionada para dar una comprensión que tenga sentido a toda la vida de María y por ende a la de todos los cristianos que intentan seguir su camino. Los dogmas como una especie de arco vital que van desde el inicio de la vida hasta la vuelta a la casa del Padre.

Esta es nuestra conclusión y nuestra propuesta. Somos conscientes de que es mucho menos atractiva que todas las imágenes que cubren a María de celeste, que la coronan con estrellas y que hacen reposar sus pies sobre la luna. Somos conscientes de que nuestras palabras son pobres ante las sublimes y grandiosas que han servido para definirla a lo largo de los siglos. Somos conscientes de que los roles de su vida de campesina galilea y seguidora de Jesús palidecen ante los de mujer poderosa llámese reina, emperatriz, generala, intercesora... A pesar de la conciencia de la pobreza de nuestra oferta la mantenemos, seguimos apostando por sus orígenes sencillos, por su vida de trabajadora al lado de su marido y de su hijo y por su palabra consciente y libre, no por breve, menos importante. Es en esa vida en la que se desarrolla su proceso de fe y seguimiento de su Hijo logrando cargarla con una fuerza transformadora que rebasó los límites de su existencia introduciéndola, junto a Jesús, en la historia y en la vida de los cristianos.

BIBLIOGRAFÍA

- BALZ, H./ SCHNEIDER, G. (eds); *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I-II*; Sígueme, Salamanca 1996.
- BEN CHORIN, "La madre de Jesús en perspectiva judía", *Concilium* 188 (1983), 201- 207.
- BENKO, S., *The Virgen Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, E.J.Brill, Leiden 1993.
- BERGER P., *The Goddess Obscured: Transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint*, Beacon Press, Boston 1986.
- BOFF, L., *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid 1979.
- BOFF, C., "La figura di Maria nella cultura brasiliana" en AA.VV. *L'Immagine teologica di Maria oggi*, Roma 1996, 205-270.
- BROWN, C.E, *El nacimiento del Mesías, comentario a los relatos de la infancia*, Cristiandad, Madrid 1982.
- BROWN P., *El cuerpo y la sociedad*, Muchnik, Barcelona 1993.
- CARROLL M., *The cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*, Princeton Unniversity Press 1992.

- CHENEY E., *She Can Read*, Trinity Press International, Valley Forge 1996.
- COENEN, L. y otros; *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*; Sígueme, Salamanca 1990.
- CROSSAN J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994.
- CUNNEEN S., *In Search of Mary. The Woman and the Symbol*, Ballantine Books, N. York 1996.
- DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985³.
- DEL VALLE, C., *La Misná*, Sígueme, Salamanca 1997.
- DELLA TORRE L., CALABUIG I., *La Vierge dans la prière de l'Eglise*, París 1968.
- DUNCAN, J./ DERRETT, M., "Law in the New Testament: The story of the woman taken in adultery" en *NTS* 10 (1963) 1-26.
- FERNANDEZ GARCÍA, D., "Breve antología de textos antiguos", *EphMar* 43 (1993) 115-128; 279-291 y 419-429.
- ESQUERDA BIFET, J., *Espiritualidad mariana de la Iglesia*, Madrid 1994.
- FERNÁNDEZ, M., *La mujer de la ilusión*, Barcelona 1993.
- FLANAGAN, D., *The Theology of Mary*, Clergy Book Service, Londres 1976.
- FREUD, S., *Obras completas*, vol III, Madrid 1973, 2677-2696
- GÓMEZ ACEBO, I., "La nueva Eva en la teología feminista" *EphMar* 46 (1996) 97-112.
- HALKES, C., "María y las mujeres", *Concilium* 188 (1983) 283-292
- HARDING, S., *Ciencia y feminismo*, Madrid 1996.
- ILAN, T., *Jewish Woman in Greco-Roman Palestine*, J.C.B. Mohr, Tubingen 1995.

- JEREMÍAS, J., *Palestina en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985³.
- JOHNSON, E.A., *Friends of God and Prophets*, Continuum, N. York 1998.
- JUNG, C.G., *Sobre cosas que se ven en el cielo*, Buenos Aires 1961.
Problemas psíquicos del mundo actual, Caracas 1976.
La videncia y el inconsciente, Buenos Aires 1992.
- TORJESEN T.K., *When Women were Priests*, Harper, San Francisco 1995.
- MAECKELBERGHE, E., *Desperately seeking Mary*, Kampe, Netherlands 1994.
- MAGLI, I., *La Madonna*, Milán 1987.
- MALINA, B., "María, doncella y madre mediterránea" en *EphMar* 45 (1995) 76.
El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural, Verbo Divino, Estella 1995.
The Social World of Jesus and the Gospels, Routledge, Londres 1996.
Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del s.I, Estella 1996.
- MEIER, J.P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Evd, Navarra 1998.
- MIGUEL, P. de, "Esponsalidad - virginidad" *EphMar* 46 (1996) 319-332.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la infancia de Jesús IV*, BAC Madrid 1990.
- NAVARRO, M., *María, la mujer. Ensayo psicológico bíblico*, Madrid 1987.
"La mujer en las bodas de Caná (Jn 2,1-12) en A. APARICIO (Ed), *María del evangelio*, Madrid 1994, 295-326.
"María madre: el paso de una a otra fe" *EphMar* 44 (1994) 67-96
"Rasgos de inculturación de la figura de María en el NT" en AA.VV, *L'Immagine teologica di Maria, oggi*, Fede e Cultura, Roma 1996, 42-92.

- "Nacido de mujer (Gál 4,4): perspectiva antropológica" *EphMar* 47 (1997) 327-337.
- "Culto a María y apariciones marianas: acercamiento psicológico" en *EphMar* 47 (1997) 369-395.
- NAVARRO, M. / BERNABÉ, C., *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Claretianas, Madrid 1995.
- NEUMANN, E., *The Great Mother*, Princeton University Press, Princeton 1991².
- NEYREY, J. H., "Maid and mother in art and literature", *BTB* 20 (1990) 65-67.
- NUEVO DICCIONARIO DE MARIOLOGÍA, Madrid 1988.
- NUEVO DICCIONARIO DE LITURGIA, Madrid 1984.
- PEREZ FERNÁNDEZ, M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, ISG, Valencia 1981.
- PIKAZA, X., "La madre de mi Señor, Lc 1,43" *EphMar* 46 (1996) 413-417.
Amiga de Dios, mensaje mariano del Nuevo Testamento, San Pablo, Madrid 1996.
- "María: de la historia al símbolo en el NT" en *EphMar* 45 (1995) 9-41.
- PINKUS, L., *El mito de María. Aproximación simbólica*, Bilbao 1987.
- PONS, G., *Textos marianos de los primeros siglos. Antología patristica*, Madrid 1994.
- RUSSELL, L.M., *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao 1995.
- SANTOS OTERO, A., *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1956.
- SERRA, A., *María en el evangelio*, Sígueme, Salamanca 1988.
- SCHILLEBEECKX E. y HALKES, C., *Mary, Yesterday, Today, Tomorrow*, SCM Press, Londres 1993.

- SCHNEIDER, J., "Of Vigilance and virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies" en *Ethnology* 10 (1971) 1-24.
- SCHREINER, K., *María, Virgen, Madre, Reina*, Herder, Barcelona 1996.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella*, DDB, Bilbao, 1989.
- SICRE J.L., *De David al Mesías*, Evd, Estella 1995.
- TOURON DEL PIE, E., "Comer con Jesús" en *Revista española de Teología* 55 (1995) 285-329.
- VAZQUEZ FERNÁNDEZ, A., "Psicología religiosa" en AA.VV., *Cuestiones de psicología*, Salamanca 1983.
"Las apariciones marianas y el inconsciente colectivo" *EphMar*, 45 (1995) 349-374.
- VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, Madrid 1975.
- WARNER, M., *Tú sola entre las mujeres*, Madrid 1991.
Monuments and maidens. The allegory of the female form, Londres 1985.
- WOLFF, H.W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.