

MARÍA ¿“LA MUJER, ICONO DEL MISTERIO” O “VERDADERA HERMANA NUESTRA”? *

RESUMEN

El objetivo de esta comunicación es confrontar las propuestas mariológicas de Bruno Forte y Elizabeth Johnson, tanto en el aspecto metodológico como en las figuras marianas que cada una propone. Así, metodológicamente, se analizan y comparan dos propuestas mariológicas, de un teólogo y una teóloga, las cuales recogiendo la crítica feminista difieren, sin embargo, en sus resultados. Lo que se quiere discutir es que Bruno Forte, al proponer una Mariología simbólica-narrativa que recupera la “nueva manifestación de lo femenino”, caracteriza a María como “Icono del Misterio”, y lo femenino como “acogida fecunda”, “gratuidad radiante”, “reciprocidad y anticipación”, lo que parece contrastar con los sobrios títulos marianos propuestos por Elizabeth Johnson “verdadera hermana nuestra”, “amiga de Dios” y “profetisa”. En conclusión, las diferencias fundamentales de estas mariologías, no surgen tanto de la intencionalidad de ambas cuanto del contexto sociocultural de sus autores, sus respectivos métodos teológicos, su condición de varón y mujer respectivamente, y el aporte distintivo y correctivo de la crítica feminista asumida por Elizabeth Johnson. Superando recelos y evitando una simbolización ahistórica que haga de María un ser extraño y lejano, situándola decididamente en el contexto de la comunión de los santos, puede desplegarse en nuestro contexto latinoamericano una reflexión sobre María, Madre de Dios y compañera en la esperanza.

Palabras clave: mariología, feminismo, método teológico, religiosidad, América Latina.

* Las reflexiones de este artículo han sido presentadas inicialmente como comunicación en el I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas y editadas en *Actas del 1 Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas "Biografías, Instituciones y Ciudadanía"* en Soporte CD-ROM, ISBN 978-987-24250-0-5. El texto ha sido revisado y ampliado para su publicación en esta revista.

ABSTRACT

The aim of this publication is to compare Bruno Forte's and Elizabeth Johnson's positions on the figure of Mary, both in their methodological aspects as well as in the concepts of Mary they propose. The mariological positions of a male and a female theologian are analyzed and compared; and it can be seen that although both of them take feminist criticism into consideration, the conclusions they draw differ from each other. By proposing a symbolic-narrative mariology, that reconsiders the "new manifestation of femaleness", Bruno Forte characterizes Mary as an "Icon of Mystery", and femaleness as "fecund embrace", "radiant gratitude", "reciprocity and anticipation"; in contrast to the restrained titles proposed by Elizabeth Johnson: "true sister of ours", "friend of God" and "prophetess". In conclusion, the main differences between these two mariologies do not arise from the purpose of each author, but rather from their sociocultural context, their theological methods, their condition of man and woman respectively, and the distinctive and corrective contribution of Elizabeth Johnson's feminist criticism. It is proposed that, in order to study Mary, Mother of God and partner in hope in a Latin American context, it will be necessary to overcome distrust, avoid an unhistorical symbolization of her as a distant person, and be able to consider her purely in the context of the Communion of Saints.

Key Words: mariology, feminism, theological methods, Latin America, religiosity.

La confrontación propuesta en el título remite a dos mariologías, a dos expresiones de la teología posconciliar. Se trata de una confrontación porque la segunda, representativa de la teología feminista se desarrolla críticamente respecto de la primera, que, por su parte, siendo representativa de una teología renovada que ha dado pasos significativos, según la segunda, no se ha despojado totalmente de un molde tradicional. La crítica feminista es contundente, en la Iglesia "María es la mujer ejemplo de sumisión, de oculta dedicación y de silencio reverencial", "Esto ha conducido a la prefiguración, en la práctica, de un modelo de mujer en la Iglesia muy adecuado a los intereses patriarcales y androcéntricos que la caracterizan".¹ ¿Qué sentido tiene confrontar estos autores?, ¿qué beneficio puede traer este diálogo para una teología hecha tanto por varones como por mujeres?, ¿cuál puede ser su fruto para la reflexión y la religiosidad latinoamericana? Estos interrogantes guían la tarea de poner en diálogo autores y pensamientos de continentes diversos, interpelados, a su vez, desde un horizonte de comprensión e interés también distinto, pero

1. T. LEÓN MARTÍN, "María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia", *Selecciones de Teología* 170 (2004) 150-160, 150.

implicados todos por la fe común en Jesucristo y María, los campesinos de Nazaret confesados respectivamente como Hijo de Dios y Madre de Dios. Este ejercicio de diálogo e interpelación entre teologías hechas por varones y mujeres, por perspectivas y en contextos diversos es un desafío más urgente en la situación globalizada donde la comunicación y el mestizaje intercultural se constituyen en moneda corriente. La globalización impacta sobre las identidades, lo que suscita al menos tres actitudes: de cierre y defensa de la propia identidad o de olvido y pérdida de la misma; un tercer camino posible es el de la apertura e intercambio fecundos, que no renuncia a lo propio ni niega lo otro sino que se deja interpelar e interpela en la búsqueda de horizontes y mestizajes nuevos. Este triángulo constituido por un teólogo europeo, una teóloga norteamericana y la pertenencia latinoamericana del autor, quiere motivar y avanzar por el tercer camino planteado.

Bruno Forte y Elizabeth Johnson tienen, al menos, tres cosas en común: escriben sus mariologías en el postconcilio haciéndose cargo de las críticas feministas; son un teólogo y una teóloga potentes en sus respectivos desarrollos sistemáticos; y son creativos y originales en sus propuestas. Las diferencias también saltan a la vista: la obra de Forte es un completo tratado de mariología que corona significativamente su *Simbolica ecclesiale* en ocho volúmenes,² la de Johnson "no es una obra de teología dogmática en sentido tradicional. No pretende presentar toda la doctrina de la Iglesia sobre María",³ y, además, está ligada muy estrechamente a una obra anterior *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológico-feminista de la comunión de los santos*.⁴ Mientras la teóloga norteamericana hace suya la perspectiva feminista, el teólogo italiano, en cambio, no se inscribe en dicha corriente pero ha recogido algunos aportes de las críticas feministas más significativas y conocidas al momen-

2. La *Simbolica ecclesiale* es la obra mayor del teólogo napolitano y está compuesta por los siguientes títulos de la colección: 1. *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1996; 2. *La teologia come compagnia, memoria e profeta. Introduzioni al senso e al metodo della teologia come storia*, 1987; 3. *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, 1981; 4. *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, 1985; 5. *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, 1995; 6. *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, 1993; 7. *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, 1991; 8. *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, 1989.

3. E. A. JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2005, 13. En adelante, JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra*.

4. E. A. JOHNSON, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológico-feminista de la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2004.

to de escribir su obra. Es llamativo que Johnson, habiendo escrito su obra después de Bruno Forte y considerando la recepción positiva que éste hace de la crítica feminista, no haga ninguna alusión a la misma.

A la presentación de las mariologías de Bruno Forte “María, mujer icono del misterio (1) y de Elizabeth Johnson “María, verdadera hermana nuestra” (2), atendiendo a sus presupuestos metodológicos y sistemáticos (1.1 y 2.1), y a la figura determinante de cada una de sus propuestas (1.2 y 2.1), le sigue la conclusión “María, Madre de Dios y amiga en la esperanza” (3), donde se concreta la confrontación de estas teologías y la búsqueda de sus aportes para la reflexión y la religiosidad latinoamericana.

1. Bruno Forte, “María, mujer icono del misterio”

La mariología de Bruno Forte constituye uno de los ocho capítulos (volúmenes) de su *Simbolica ecclesiale*;⁵ por ello, surgen naturalmente algunos interrogantes ¿por qué ha querido el autor dedicarle un volumen de su programa teológico a María?, ¿qué lugar ocupa este capítulo en su *Simbolica ecclesiale*?, ¿cuáles son las fortalezas y los límites de su propuesta? Para dar una respuesta inicial a estas preguntas hay que tener en cuenta que la mariología de Forte corresponde al último volumen de su *Simbolica ecclesiale*, ello no significa que tenga un lugar poco destacado, al contrario “María, virgen y madre, (es) icono de todo el misterio cristiano: *profecía*”.⁶ La densidad de esta tesis “María, icono de todo el misterio cristiano”, que Forte anticipó en una publicación de 1987, es desarrollada en la mariología publicada en 1989 cuando mediaba la realización de su obra mayor,⁷ después de la cristología (1981), la trinidad (1985), la introducción a la teología (1987), y antes de la teología de la historia (1991), la antropología (1993), la eclesiología (1995) y la introducción a la Simbólica (1996).

5. Para una visión de conjunto de la obra de Forte se puede consultar: G. ROSOLINO, *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, EDUCC, 2004, 213-302.

6. B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia*, Salamanca, Sígueme, 1990, 198.

7. Forte distingue en su producción, además de la *Simbolica ecclesiale*, dos grupos de obras más: la *Dialógica*, de carácter más filosófico y con una fuerte impronta de intercambio con pensadores de distintos ámbitos, y la *Poética*, de carácter más espiritual y pastoral.

La teología de María desarrollada por Forte tiene una nítida distribución en tres partes: *María hoy* (I), donde se describe el contexto socio-cultural de “retorno a lo concreto y redescubrimiento del símbolo”, “la nueva manifestación de lo femenino”, y el lugar del tratado sobre “María en la reflexión de la fe”; *La historia de María* (II), donde se recuperan los datos del nuevo testamento y del dogma; finalmente, *María, la mujer icono del misterio* (III), donde, a través de las categorías de Virgen, Madre y Esposa se plasma la reflexión sistemática.

1.1. Presupuestos metodológicos y sistemáticos

La mariología de Forte en su edición italiana se agotó en un mes; probablemente esto hable no sólo del interés que ya despertaba el autor y de la originalidad de su propuesta, sino también de la relevancia del tema para su contexto socio-cultural. Como queda registrado en varios volúmenes de la *Simbolica*, Forte concluye su reflexión teológica, o mejor cabe decir, concluye-abriendo con una poesía: “La reflexión se traduce en himno, el razonamiento en asombro y plegaria”.⁸

La conclusión-apertura poética nos pone en la clave de Forte y remite al subtítulo de su obra *Ensayo de mariología simbólico-narrativa*. El elemento simbólico, según el autor, caracteriza la reflexión sobre María porque es la criatura más próxima al lugar “infinitamente denso de la revelación, que es Jesucristo”.⁹ De este modo, confluyen en una mariología simbólico-narrativa el camino de la verdad y el camino de la belleza, “el relato argumentativo y el símbolo sólidamente fundado” se integran para hablar cristianamente de María.

“El camino de la belleza, junto con el camino de la verdad, mueve entonces a reconocer en María el valor de un icono, de una figura que remite densamente a la trascendencia que ha entrado en la inmanencia del mundo, precisamente por la ‘puerta de la salvación’ que fue la Virgen Madre. ¿De qué profundidades es icono María en relación al misterio de Dios Trinidad, de la Iglesia, del hombre?, ¿qué es lo que se nos ha revelado del Eterno en el tiempo y de sus relaciones en la femineidad concreta de la mujer de Galilea?”.¹⁰

8. B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa*, Salamanca, Sígueme, 1993, 278. En adelante *María, la mujer icono del misterio*.

9. FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, 20.

10. *Ibid.*, 23.

En el segundo capítulo de la primera parte titulado la “nueva manifestación de lo femenino”,¹¹ Forte hace una recepción positiva y decidida de la crítica feminista, aunque limitada en las referencias bibliográficas. Considera la emancipación de la mujer como “uno de los elementos más importantes del proceso de emancipación en general”, estrechamente vinculado “con el proceso histórico más amplio de liberación de los oprimidos”.¹² Expresa clara conciencia de que no se trata de un fenómeno ajeno a la fe cristiana, sino vinculado también al cristianismo donde a los típicos argumentos de razón “varias tradiciones cristianas dentro de la historia del cristianismo han añadido presuntos argumentos de revelación, aunque en contraste evidente con el comportamiento de Jesús con la mujer”.¹³ Así mismo, la ideologización de la dependencia histórica se ha interpretado como “condición ontológica” instrumentalizando el binomio hombre-mujer como correlativo de alma-cuerpo, espíritu-materia, racional-irracional, e incluso bien-mal. De esta manera la mujer aparece como el revés de la realidad, lo negativo respecto de lo positivo, inclusive “dada la concepción negativa de lo femenino, la presunta complementariedad ha jugado sin embargo en descrédito de la mujer”.¹⁴

Descrito el contexto por el cual el movimiento de emancipación de la mujer está justificado y constituye un camino ineludible de liberación, Forte presenta la “teología feminista” en su doble tarea “al mismo tiempo crítica y liberadora respecto de las teologías parciales pasadas y presentes”.¹⁵ Dando ampliamente la palabra a teólogas feministas como L. Russell, R. Radford Ruether y M. Daly el teólogo napolitano sintoniza con algunas de las críticas fundamentales tanto a la cristología como a la religión y a la Iglesia, reservando un especial desarrollo a las referidas a la mariología. De esta manera se va decantando la propuesta de Forte hacia una mariología cargada de promesas:

“La mariología histórico-bíblica y la mariología simbólica convergen en esta mariología profética para contribuir a reconocer en María –sobre la base de las urgencias de la manifestación moderna de lo femenino– ‘el verdadero sentido del

11. *Ibíd.*, 25-34.

12. *Ibíd.*, 25.

13. *Ibíd.*, 26-27.

14. *Ibíd.*, 27.

15. *Ídem.*

paso histórico (de la mujer)..., del poseer la palabra... de su vocación femenina... de la libertad a la que está llamada.”¹⁶

En aparente contraste con Johnson, dedicando Forte un volumen de su *Simbolica ecclesiale* al tratado sobre María, parece inclinarse hacia la línea ‘cristotípica’ –según la categorización de Johnson–; pero el planteo es más complejo y el autor es muy consciente en su intención de insertar a María en la totalidad del misterio cristiano:

“Es precisamente en esta perspectiva de totalidad donde han de abordarse además los dos problemas metodológicos decisivos para un tratado de mariología: por una parte, el de la fundamentación de su consistencia autónoma; por otra, el de un principio de síntesis, en torno al cual organizar su desarrollo.”¹⁷

¿Por qué, en última instancia, queda justificado un tratado autónomo sobre María? Reconociendo que la reflexión sobre María “no puede ser más que relacional”, pero en coherencia con el postulado “María, mujer icono del misterio” Forte recurre al concepto del “todo en el fragmento” para cimentar la particularidad de la teología de María en el misterio cristiano.

“En otras palabras, precisamente porque remite a los diversos capítulos de la dogmática cristiana, la mariología puede constituir eficazmente su último capítulo, una especie de ‘verbum abbreviatum’, de compendio argumentativo, narrativo y simbólico a la vez, rico en fuerza evocadora y en estímulos práctico-críticos.”¹⁸

En este sentido, Forte coloca la reflexión mariana en la *via pulchritudinis*, ya que “por la humildad de un fragmento tan densamente humano” se alcanza el corazón del misterio obteniendo una gran fecundidad existencial como lo muestran innumerables historias de santidad evangélica.¹⁹ La maternidad divina –en su aspecto ontológico y en el milagro de gracia que la constituye– es en ese sentido el punto de partida de toda prerrogativa y de toda función de la Virgen Madre.”²⁰

16. *Ibíd.*, 34. Forte cita a M. X. BERTOLA, “Maria e le istanze del mondo femminile, oggi”, en *Il ruolo di Maria nell’oggi della Chiesa e del mondo. Atti del II Simposio mariologico internazionale* (Roma 1978), Roma, 1979, 179s.

17. FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, 42.

18. *Ibíd.*, 43.

19. *Ibíd.*, 44.

20. *Ibíd.*, 45.

1.2. “María, la mujer icono del misterio”

La formulación programática de Forte, “María, la mujer icono del misterio” es desarrollada germinalmente por el autor en la introducción a la tercera parte de su obra,²¹ y desplegada totalmente en los capítulos que la componen, titulados “La Virgen”, “La Madre”, “La Esposa”.²² En la brevedad de esta presentación no se hace referencia explícita a la segunda parte “La historia de María”. Como ilustración concreta y opción metodológica de análisis, valga entonces la presentación de la expresión programática “María, la mujer icono del misterio” en sus tres apartados que contemplan a María como “mujer”, “icono” y “misterio”.

La expresión programática de Forte pretende recuperar densamente tanto la riqueza de la escritura cuanto los pasos dados por la transmisión viva de la fe, y se ofrece como línea conductora de las resonancias teológicas del misterio de María: “Esta fórmula evoca de modo sintético el fundamento bíblico, narrativo y simbólico juntamente, y el carácter trinitario, antropológico y eclesiológico que podría tener la propuesta.”²³ A su vez, calificando en primer lugar a María como “la mujer”, se intenta resaltar la concreción histórica de esta joven israelita que vivió la experiencia extraordinaria de ser la madre del Mesías.

¿Por qué María puede ser considerada ‘icono’? Siguiendo algunas intuiciones de P. Evdokimov y en consonancia con el propósito de hacer confluir el camino de la verdad con el de la belleza, Forte presenta a María como la figura concreta y visible que remite a la profundidad invisible del misterio, porque en concordancia con el testimonio bíblico sobre María, ella acapara los caracteres propios del icono que es al mismo tiempo narrativo y simbólico.

“La Virgen Madre es ‘icono’ porque en ella se realiza la revelación de lo escondido, el Apocalipsis de los últimos tiempos, la presencia del Eterno en la historia; y al mismo tiempo porque en ella se ofrece a los ojos del corazón creyente la ventana del misterio, el puente entre lo visible y lo invisible.”²⁴

21. *Ibid.*, 163-178.

22. *Ibid.*, 179-279.

23. *Ibid.*, 164.

24. *Ibid.*, 168.

Con la meridiana y categórica expresión “María es la mujer del misterio”,²⁵ la mariología de Forte alcanza su buscada expresión trinitaria y queda definitivamente enclavada en una nota característica de toda su producción teológica. Pero también aquí se cumple la formulación anticipada de las notas con que pretendiendo evitar una ‘ontología de lo femenino’ queda, no obstante, caracterizada la dimensión antropológica de “lo femenino” tal como se concreta en María. Una vez más es necesario mirar en detalle el ensamblado teórico que contempla en cada encaje un significado teológico, eclesiológico y antropológico, desarrollados puntualmente en los capítulos correspondientes de esta tercera parte:

“A las tres divinas personas vienen a referirse los aspectos de la única Virgen-Madre-Esposa; en cuanto Virgen, María está ante el Padre como receptividad pura y se ofrece por tanto como imagen de aquel que en la eternidad es puro recibir, puro dejarse amar, el engendrado, el amado, El Hijo, la palabra salida del silencio. En cuanto madre del Verbo encarnando, María se refiere a él en la gratuidad del don, como fuente de amor que da la vida, y es por tanto el icono maternal de aquel que desde siempre y para siempre comenzó a amar; y es fontalidad pura, puro dar, el engendrante, la fuente primera, el eterno amante, el Padre. En cuanto arca de la alianza nupcial entre el cielo y la tierra, Esposa en la que el Eterno une consigo a la historia y la colma con la novedad sorprendente de su don, María se refiere a la comunión entre el Padre y el Hijo, y entre ellos y el mundo, y se ofrece por tanto como icono del Espíritu santo, que es nupcialidad eterna, vínculo de caridad infinita y apertura permanente del misterio de Dios a la historia de los hombres.”²⁶

2. Elizabeth Johnson, “María, verdadera hermana nuestra”²⁷

La *Teología de María en la comunión de los santos* de E. Johnson se desarrolla en cinco pasos;²⁸ el primero, *Voces de mujeres en clave nueva* (I), ofrece las dos clases de interpretaciones teológicas de la tradición mariana, la crítica y la creativa; *Caminos nuevos* (II), analiza dos propuestas de mariología androcéntrica a evitar; *Un camino para avanzar* (III),

25. *Ibid.*, 170.

26. *Ibid.*, 171.

27. Para una breve visión de conjunto de la obra de Johnson, véase M. J. LLACH, “Elizabeth A. Johnson”, en V. R. AZCUY – M. M. MAZZINI – N. V. RAIMONDO (COORD.), *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires, San Pablo, 2008, 283-302.

28. La teóloga ha publicado un esbozo de su obra en: E. A. JOHNSON, “Mary, friend of God and prophet: A critical reading of the Marian tradition”, *Theology Digest* 47 (2000) 317-325.

desarrolla preliminarmente la propuesta de la autora y sus antecedentes históricos; *La imagen de un mundo* (IV), describe el contexto sociocultural de María de Nazaret; *Maria en la comunión de los santos* (V), analiza treinta relatos de la Escritura en los que aparece María, a modo de tesselas de color que van configurando el mosaico de esta mujer llena del Espíritu en compañía de otras personas, para acabar con su propia oración revolucionaria, el *Magnificat*.²⁹

2.1. Presupuestos metodológicos y sistemáticos

Teniendo presente que Johnson no ha querido escribir un tratado dogmático en sentido tradicional, ni exponer toda la doctrina sobre María, es importante centrarse en su intención positiva de “explorar una vía nueva de acercamiento a María basada en la Escritura, la liturgia y la predicación cristiana de la Antigüedad y capaz de apreciar la presencia del Espíritu de Dios en la comunidad de fe de hoy.”³⁰ Siguiendo la misma intuición original, no quiere empezar reflexionando sobre María como “símbolo religioso”, sino “interpretar su significación como persona concreta que tiene que realizar su propia vida.”³¹ A diferencia de la exaltación exagerada de María como “símbolo religioso”, este camino permite acercarse a ella como un ser humano real, como peregrina de la fe, y recordarla en la gran nube de testigos que rodea la comunidad de los discípulos. De hecho, el juicio de muchas mujeres involucradas en el movimiento de liberación feminista sobre el lugar que María ha ocupado en la tradición cristiana, tiene un doble aspecto: se critica la tradición mariana porque ha funcionado negativamente, promoviendo un concepto de mujer ideal obediente, ligada a la subordinación de la mujer en la iglesia; pero se reconoce que el recuerdo vivo de María puede tener una función positiva “inspirando la lucha por la justicia compasiva y liberadora de Dios.”³² Otro aspecto que destaca la teóloga norteamericana es el contexto posmoderno en el que escribe donde la devoción tradicional a María, forjada según una forma premoderna, ha ido perdiendo terreno progresivamente, especialmente en las generaciones nacidas y crecidas después del concilio Vaticano II. Todavía más interesante, es su concien-

cia de que otros planteos como el ligado a la “veneración de los antepasados” en África, o el de la religión popular de los hispanos en Estados Unidos y Latinoamérica, “merecen respeto” y tienen “mucho que enseñar”. Johnson se ubica claramente en un contexto sociocultural hacia el cual enfoca su propuesta: “Mi tesis es que el trabajo de las mujeres sobre María como amiga de Dios y profetisa... puede encontrar un camino para perdurar en el futuro parte de la tradición cristiana viva perdida en la cultura posmoderna.”³³ La tesis de Johnson se asienta en una observación más sobre el contexto al que pertenece “En los cánones contemporáneos de fe ni María ni, tampoco, el resto de la compañía de los santos ha encontrado acomodo”, a tal punto que “el capítulo sobre María incluso puede ser considerado irrelevante frente a las candentes cuestiones religiosas del momento, la principal de las cuales están en la búsqueda de Dios en un mundo de sufrimiento y secularización.”³⁴

Dado el marco sociocultural arriba diseñado, la propuesta de una mariología para el siglo XXI debería ser, según la autora, teológicamente válida, fértil ecuménicamente, espiritualmente vigorizante, exigente éticamente y socialmente liberadora.³⁵ Pero también tiene que cumplir otro requisito, en sintonía con la perspectiva feminista, debe ser crítica con toda forma explícita o larvada de patriarcalismo. A esta tarea Johnson dedica buena parte de sus energías y de su obra que queda distribuida en dos momentos, el primero de crítica deconstructiva y el segundo de carácter narrativo reconstructivo y propositivo. En este apartado se dará espacio al primer momento, que incluye la tesis ya presentada y el corolario de Johnson, para avanzar en el segundo apartado sobre la propuesta de una figura de María, verdadera hermana nuestra, amiga de Dios y profetisa.

En lo que hace a la figura de María, la crítica feminista implica la conciencia de que “la diversidad comienza en la Escritura, en la que cada uno de los cuatro evangelios la retrata de forma diferente según la perspectiva teológica de los evangelistas.”³⁶ A partir de este momento es posible seguir el hilo rojo de las visiones oficiales de María, configuradas por hombres que han puesto el énfasis en su obediencia y virginidad, dando importancia

29. JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra*, 15.

30. *Ibid.*, 13.

31. *Ídem*.

32. *Ibid.*, 14.

33. *Ibid.*, 15.

34. *Ibid.*, 14.

35. Cf. *ibid.*, 19.

36. *Ibid.* 19-20.

primordial a la maternidad.³⁷ La teología patriarcal ha sabido capitalizar la escasez de datos históricos sobre María para configurar un símbolo mariano funcional a sus propios intereses. ¿Cómo ha operado, conciente e inconscientemente, este mecanismo de simbolización religiosa?

“Analizando esta crítica básica podemos darnos cuenta de que el pesado lastre de la teología patriarcal se advierte por lo menos de tres maneras. Idealiza sólo a esta mujer en detrimento de todas las demás. Construye su santidad a base de virtudes que llevan a la sumisión de la mujer. Y de su relación con Cristo saca lecciones sociológicas que apuntan a la subordinación femenina.”³⁸

Johnson pasa a desmenuzar cada uno de los tres mecanismos denunciados. En primer lugar, el patrón de mujer ideal resulta perjudicial en la medida en que poniendo el ideal de mujer en la figura trascendente de María, se ignora y subestima a las mujeres concretas con “impunidad e inmunidad.”³⁹ En segundo lugar, tomando a María como modelo de lo femenino, la estrategia consiste en crear un fuerte dualismo de género dando por supuesto que María es modelo espiritual sólo para las mujeres y Cristo para los hombres; desde allí, “Su argumentación la centra con particular énfasis en María como esclava, como virgen y como madre.”⁴⁰ Hay que advertir al respecto que Johnson no pretende negar estas condiciones de la madre de Jesús, sino denunciar sus riesgos en el contexto de una sociedad, una iglesia y una teología patriarcal. En efecto, si la representación de Dios dejase de pintarse tan predominantemente con metáforas masculinas, entonces “dejará la figura de María de ser ‘una construcción masculina: virgen, esposa y madre, un añadido del varón’.”⁴¹ Por ello, en el clima de esta crítica tan fuerte no deja de percibirse “lo revolucionario que fue la posibilidad de la virginidad para las mujeres”; a tal punto que, mirado desde esta perspectiva “la posición oficial de la Iglesia sobre la virginidad perpetua de María, que dice que ella fue virgen antes, durante y después del nacimiento de Cristo, toma una fuerza sorprendentemente liberadora.”⁴² En el mismo orden de cosas, no se niega ni se subestima que Miriam de Nazaret haya sido la madre del Mesías, sino se

37. Cf. *Ibíd.*, 24.

38. *Ibíd.*, 43.

39. Cf. *Ibíd.*, 46.

40. *Ibíd.*, 46.

41. *Ibíd.*, 48. Cita a KARI BORRESEN, “Mary in Catholic Theology”, en H. KÜNG-J. MOLTMANN (COMP.), *Mary in the Churches*, Edinburgh, Nueva York: Seabury, T & T Clark, 1985, 55.

42. *Ibíd.*, 55.

denuncia el hecho de que “dentro de la tradición el centrarse en la maternidad de María ha servido para reforzar la doctrina de que la maternidad es la razón de ser de la vida de la mujer, su única realización aprobada por Dios.”⁴³ En tercer, y último lugar, se analiza la subordinación sociológica generada por la perspectiva patriarcal. ¿Cómo sucede esto? Una vez más, las consecuencias están ligadas a la representación exclusivamente patriarcal de Dios:

“Jesucristo es el Salvador, María es asociada al misterio de la salvación proveniente de Dios a través de Cristo en el Espíritu. Pero esta idea teológica fundamental se ve corrompida por construcciones de género patriarcales. Dios es visto como varón, y ella le obedece a él. Y además dicha idea es traducida a construcciones normativas que configuran la relación entre mujeres y hombres dentro de la Iglesia.”⁴⁴

Johnson focaliza algunos intentos contemporáneos que denomina “callejón sin salida”, bajo dos características: María como “la cara ideal de la mujer” o “el femenino patriarcal” donde quedan clasificados Leonardo Boff, Hans Urs von Balthasar y Juan Pablo II;⁴⁵ y María como “la cara maternal de Dios” donde se hace referencia a autores como Teilhard de Chardin y Edward Schillebeeckx, pero que fundamentalmente toma nota de un largo proceso de la tradición, en el cual la figura de María ha ido atrayendo sobre sí notas que pertenecen propiamente al rostro materno de Dios. La relevancia que tiene este curso para la construcción de la propuesta de Johnson merita que se le preste más atención. Se trata de siglos de piedad y reflexión teológico-espiritual,⁴⁶ en oriente y en occidente, en el viejo y en el nuevo continente, que han producido este significativo desplazamiento:

43. *Ibíd.*, 55.

44. *Ibíd.*, 58.

45. La conclusión de Johnson al analizar estos intentos, que son valorados de manera diversa, es contundente: “Ahora queda claro por qué considerar a María la cara ideal de mujer o la cara femenina de la Iglesia es un callejón sin salida en el que este libro no va a adentrarse.” *Ibíd.*, 95.

46. Animada por el principio *Potuit, deuit, fecit*, esta reflexión llegó muy lejos. Con fina ironía, Johnson afirma “Libres por la lógica de este axioma para imaginar lo que habrían hecho para sus propias madres si hubieran podido, las mentes de los teólogos varones medievales amontonaron generosamente sobre la Madre de Dios dotes de perfección personal y de influencia pública./En este proceso, María, al comienzo, iba a la par que el principal, Dios, y luego, a veces, lo eclipsó. El poder creador de Dios Padre se veía reflejado en María, que en la encarnación trajo al mundo al Salvador, convirtiéndose así en fuente de la renovación universal. Como decía la alabanza de Anselmo, ‘Dios es el padre de todas las cosas creadas, y María, la madre todas las cosas creadas.’” *Ibíd.*, 103.

“Gracias a esta dinámica, María ha funcionado estupendamente como icono de Dios. Para innumerables creyentes su persona ha revelado un amor divino misericordioso, cercano, interesado, siempre presto a escuchar y responder a las necesidades humanas, digno de confianza y profundamente atractivo, y lo ha hecho en un grado imposible si se concibiera a Dios simplemente como una persona o unas personas masculinas gobernantes.”⁴⁷

¿Cómo entiende e interpreta este camino de la tradición, que escapa por momentos a la intención y a la enseñanza oficial de la Iglesia? En la medida en que esto revela la plena dignidad de la mujer como imagen de Dios, la teóloga feminista asume con gusto el proceso por el cual el “símbolo mariano revela la cara femenina de Dios.”⁴⁸

Mostrar en toda su riqueza y su fuerza teológica la cara femenina de Dios, es el programa de teología feminista que Johnson comparte con Schüssler Fiorenza, por ello, seguir este hilo “permitiría hablar a plena luz del día, de forma directa, en términos femeninos, de la compasión, el poder y la solicitud de Dios.”⁴⁹ Sin embargo, hay que hacer una salvedad, no se trata de que María representa “la dimensión, el lado, el aspecto” femenino de lo divino porque al ser Dios simple, “la imagen femenina en sí misma apunta al Dios puro y simple.” De lo contrario se cae nuevamente en estereotipos de género donde las cualidades de la mujer quedan reducidas a lo dulce, lo suave o lo compasivo; por lo tanto, tomando distancia de las propuestas de Congar, Schillebeeckx y Boff, se denuncia que por ese camino “Problemáticamente, no se permite que lo femenino funcione como icono de lo divino en toda su plenitud, sino sólo que complemente lo que sigue siendo una imagen masculina predominante...”⁵⁰ Entonces, el camino viable es “volver a las fuentes”, es decir reconducir a su origen aquellas notas marianas femeninas que representan lo divino. ¿Cuáles son estas notas que deben reconducirse a su fuente para enriquecer la representación de Dios, liberándola de su fuerte impronta patriarcal?

“Sin pretender ser exhaustiva, como mínimo, para esta vuelta a las fuentes, se presentan como candidatos viables cinco elementos marianos: la maternidad con la calidez de sus funciones nutricia y su fiera actitud protectora; el amor compasivo; el poder que habilita, sana y libera; la presencia que lo invade todo; y la energía que recrea la tierra.”⁵¹

47. *Ibíd.*, 98.

48. *Ibíd.*, 113.

49. *Ibíd.*, 113.

50. *Ibíd.*, 113.

51. *Ibíd.*, 114.

La conciencia del desplazamiento operado en la tradición, la necesaria reconducción de estos elementos marianos a su fuente, dejan “una lección enormemente importante”, en ello se manifiesta hasta qué punto son las mujeres realmente teomorfos.⁵² El camino queda claramente trazado, se trata de renovar la doctrina de un Dios liberador, despojándolo de los “constreñimientos patriarcales”, así las mujeres se sentirán plenamente hechas a imagen y semejanza de Dios. Por ello “todas estas imágenes femeninas tienen que prolongarse más allá de María, hasta su fuente. Hagamos que Dios tenga su propia cara de Madre. Hagamos que Miriam la mujer de galilea entre a formar parte de la comunidad de los discípulos.”⁵³

Inmediatamente se percibe la contra cara del programa de Johnson; una vez despojada María de la fuerte carga simbólica que la ha caracterizado hay que recuperar su condición de mujer y su condición humana. Una vez más, busca “luces entre escombros” y comienza a diseñar su momento propositivo recuperando la figura de María como “ideal de discípulo perfecto”. En principio, este parece un camino fecundo porque vincula a María con la comunidad de los creyentes, y también, porque pone el énfasis en su activa relación con Dios en la fe y la caridad.

“Desde el punto de vista intelectual, la interpretación simbólica de María como el discípulo ideal arroja luz sobre todo tipo de afirmaciones, imágenes y prácticas marianas, las cuales, a través de este filtro, pueden apuntar en último término a la graciosa relación de la humanidad con Dios... Al final, al honrar a María, estamos diciendo algo sobre nosotros...”⁵⁴

Por este sendero la teología de María queda estrechamente relacionada con la eclesiología y tiene enormes frutos ecuménicos.⁵⁵ Sin embargo, Johnson encuentra una ulterior dificultad, revisando su propio camino que había sido guiado por las intuiciones sobre el símbolo de Paul Ricoeur, hoy ya no le resulta satisfactorio por “las repercusiones de una María simbólica en el renacer de las mujeres”. Por ello, la teóloga feminista se plantea “¿Qué le pasa a una mujer cuando se convierte en un símbolo? ¿Cuánta parte se pierde de su propia realidad? En el caso de María, un pérdida asombrosa ha sido la de su identidad histórica judía, que queda absolutamente eclipsada en el símbolo de María como discípulo

52. *Cf. Ibíd.*, 119.

53. *Ibíd.*, 120.

54. *Ibíd.*, 125.

55. *Cf. Ibíd.*, 126.

cristiano ideal.”⁵⁶ Siendo plenamente consciente de que las cosmovisiones religiosas son inevitablemente simbólicas, pero atendiendo a la ambigüedad del símbolo Johnson hace una opción clave, para ser fiel a María y honrarla de forma liberadora, es necesario ajustarse lo más posible a su realidad histórica.⁵⁷ De las revisiones y opciones hechas, se desprende un corolario que refleja nítidamente los rasgos de la mariología que Johnson se apronta a proponer:

*“Ante todo, María no es un modelo, un tipo, un arquetipo, un prototipo, un icono, una figura representativa, una idea teológica, una cifra ideológica, una metáfora, un principio utópico, un principio femenino, una esencia femenina, la imagen del eterno femenino, un discípulo ideal, una mujer ideal, una madre ideal, un mito, una persona, una persona corporativa, una mujer cualquiera, un artificio cultural, un elemento literario, un motivo, un ejemplar, un paradigma, un signo, o un símbolo religioso de cualquier otra clase. Todos estos términos están sacados de escritos religiosos contemporáneos. Por el contrario, como cualquier ser humano, como cualquier mujer, ella es ante todo ella misma. No estoy diciendo que la imaginación religiosa contemporánea no pueda hacer uso de ella de forma simbólica. Pero lo que atrae mi atención es la luminosa densidad de su existencia histórica como persona humana agraciada.”*⁵⁸

2.2. “María, verdadera hermana nuestra”

La primer nota que caracteriza la propuesta de Johnson es que se trata de una “teología pneumatológica de María”, que encuadra la reflexión mariana en la comunión de los santos según el esquema del Credo, con una doble ventaja: “Conecta en profundidad su vida con la de otros hombres y mujeres cuyas vidas se han hecho en respuesta al Espíritu de Dios. Y permite desempeñar un papel de guía en la interpretación a la imagen femenina de Dios, tradicionalmente relacionada al Espíritu.”⁵⁹ La segunda nota, estrechamente vinculada a la primera es motivada por la afirmación según la cual, la sabiduría divina “En todas las edades entra en las almas santas; hace de ellas amigos de Dios y profetas” (Sab 7,27). Ser amigo de Dios implica entrar en “mutua relación con Dios libremente, con confianza y afecto”; a su vez, ser profeta “es elevar la voz en son de

56. *Ibíd.*, 127-128. El artículo revisado se publicó también en español: E. A. JOHNSON, “El carácter simbólico de las afirmaciones teológicas sobre María”, *Selecciones de Teología* 104 (1987) 256-264.

57. *Cf. Ibíd.*, 129.

58. *Ibíd.*, 129. La cursiva pertenece a la autora.

59. *Ibíd.*, 131.

crítica contra la injusticia, porque, al ser amigo de Dios, el corazón ama al mundo del modo en que Dios lo ama.”⁶⁰ Presentar a María como amiga de Dios y profetisa habitada por el Espíritu perteneciendo al círculo de los discípulos, y en compañía de santos vivos y muertos permite situarla dentro de la confesión cristiana sin distorsiones, potenciando la praxis de fe liberadora a favor de las mujeres.⁶¹ Finalmente, siguiendo una expresión de Pablo VI en *Marialis cultus* 56, hay que comprender a María como “Verdadera hermana nuestra, que ha compartido en todo, como mujer humilde y pobre, nuestra condición.” Sin embargo, no se trata de elaborar una figura homogénea de María, al contrario, la teología feminista ha ido descubriendo cada vez más la importancia del término diferencia, y el necesario respeto del “juego de la diversidad”.⁶²

Sin agotar aquí los antecedentes históricos que Johnson acerca a su propuesta, vale la pena rescatar algunos, como la insistencia de la predicación de Agustín

“María es santa. María es bienaventurada, pero la Iglesia es algo más que la Virgen María. ¿Por qué? Porque María es parte de la Iglesia, un miembro santo, un miembro muy excepcional, un miembro del todo maravilloso, pero no más que un miembro del conjunto del cuerpo. Así las cosas, se sigue que el cuerpo es algo más grande que un miembro.”⁶³

También el Vaticano II, juzga Johnson, ha puesto el acento en la vinculación de María con la Iglesia:

“En lugar de María como mediadora, el concilio se fue a la primera teología cristiana y puso el acento en la idea de María como modelo de la Iglesia: como pensaba san Ambrosio: ‘la Madre de Dios es modelo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo’ (LG 63). Como modelo, ella marca lo que la Iglesia está llamada a ser en su óptimo espiritual.”⁶⁴

Siguiendo por el mismo camino, Pablo VI en *Marialis cultus* realizó una suerte de giro, pasando de los principios de singularidad, analogía, eminencia y conveniencia a acentuar los criterios bíblico, litúrgico, ecuménico y antropológico.⁶⁵

60. *Ibíd.*, 351.

61. *Cf. Ibíd.*, 133.

62. *Ibíd.*, 135.

63. Citado por JOHNSON, *Ibíd.*, 147.

64. *Ibíd.*, 159-160.

65. *Cf. Ibíd.*, 162.

El diseño de esta teología de María encuentra, programáticamente, un momento intenso cuando bebe en los textos bíblicos. Sin olvidar de que se trata de escritos profundamente teológicos se recuperan trece escenas donde María de Nazaret aparece como parte esencial de la acción. Pero la diferencia en el abordaje bíblico viene dada por la metodología usada “Al analizar la memoria teológica de María que estas escenas contienen, voy a emplear como herramientas principales dos campos de estudio: en concreto, los estudios bíblicos y la hermenéutica feminista. Cada uno de ellos aporta hipótesis y métodos que configuran la interpretación teológica de la memoria de María.”⁶⁶ Ello implica en primer lugar, no ceder a la tentación de ver en los evangelios un testimonio homogéneo sino en reconocer y celebrar sus diferencias.⁶⁷ Pero además, la interpretación feminista plantea el sesgo de género presente en dichos textos, que, aunque inspirados, están marcados por los pecados de la sociedad en que se produjeron.⁶⁸ Por ello se recurre a diversos métodos propios de la hermenéutica feminista que arrojan nuevas luces y entresacan motivos e historias de mujeres encerradas en cada relato.⁶⁹ Un ejemplo sorprendente y revelador es la historia que Lucas oculta detrás del relato sobre Marta y María.⁷⁰

Con este potente instrumental metodológico, Johnson apuesta a un camino creativo y sugerente, se trata de elaborar un mosaico como metáfora capaz de representar la unidad y la discontinuidad del relato bíblico. En efecto, el mosaico está hecho de fragmentos, estos trocitos de color todos juntos representan una imagen, “Pero siempre es posible acercarse de nuevo y ver cada uno de los pequeños trozos de piedra. Como las piezas de un gran mosaico, los textos marianos de la Escritura son imágenes discontinuas que no forman un cuadro completo cada una en sí...”⁷¹ Las teselas con que la teóloga norteamericana va construyendo el mosaico mariano, son lo suficientemente ricas como para evitar aquí constreñirlas en una presentación estrecha. Constituyen el meollo de su propuesta y un aporte ineludible de hermenéutica feminista a la hora de recuperar toda la densidad de los testimonios bíblicos sobre María. Llama la atención que no haya tenido lugar entre estas teselas, el testimonio paulino más anti-

guo del Nuevo Testamento Gál 4,4-5. Quizás la resistencia a la simbolización de Johnson, no le permitió concederle un lugar a este testimonio también muy sugerente.

La teología pneumatológica de María, amiga de Dios y profetisa, verdadera hermana nuestra, se completa y se cierra explorando *cinco dimensiones* que marcan la contribución significativa realizada por la perspectiva de la comunión de los santos. En primer lugar, *la gracia de los que están vivos*, donde se recupera una vivencia de la Iglesia primitiva para la cual todos eran pueblo santo, según las raíces de la tradición judía, lo que implicaba “estar bendecido con la verdadera vida de Dios a través de Jesucristo en el poder del Espíritu.”⁷² De esta manera, entender la comunión de los santos con los que hoy están vivos, implica “reivindicar el ambiente ordinario de la gracia y la nobleza de la lucha de cada día, a pesar de la caída y los fracasos.”⁷³ En segundo lugar, *una nube de testigos* (Heb 12,1-2), hace referencia no tanto a creyentes muertos que se proponen como ejemplos a imitar o ayudas a invocar, sino como aquellos que animan el caminar de los que todavía luchan. “Lo que importa es inspirarse por el conjunto de todos ellos y por el admirable testimonio de sus vidas a favor del Dios vivo.”⁷⁴ En tercer lugar corresponde a las *figuras paradigmáticas*, aquellas que se destacan dentro de la nube de testigos y donde hay que ubicar a María. “Su diferencia está en ser la madre de Jesús. Nadie más tiene con el mesías esta relación física, psicológica, social, y, como sucede con todos los seres humanos, esa relación es importante, irremplazable, para ambos, para la madre y para el hijo. Todas las teselas del evangelio advierten esta relación, pero no se quedan en ella.”⁷⁵ En cuarto lugar se enfocan *los tipos de relación en la comunión de los santos*; Johnson sintetiza en dos tipos predominantes, el más antiguo y bíblico relaciona a dos grupos como “socios recíprocos en el Espíritu”, el posterior, modelado según el sistema de patronazgo, considera los santos en el cielo como beneficiarios o patronos de los que están en la tierra.⁷⁶ La preferencia de Johnson no se hace esperar, es a la vez realista y lúcida, reconoce que el patronazgo no parece viable en el contexto democrático, pero ello no niega la necesidad de la compañía creyente de la nube de testigos. “Bajo este tipo de relación subyace un sentimiento de

66. *Ibid.*, 248.67. Cf. *Ibid.*, 249.68. Cf. *Ibid.*, 250.69. Cf. *Ibid.*, 250-252.70. *Ibid.*, 253.71. *Ibid.*, 254-255.72. *Ibid.*, 352.73. *Ibid.*, 354.74. *Ibid.*, 356.75. *Ibid.*, 358.76. Cf. *Ibid.*, 359.

compañerismo. Los vivos y los difuntos juntos son un pueblo santo, pecadores redimidos, en diferentes etapas del viaje. Cada uno da y recibe lo que le es apropiado, mientras todo el grupo de amigos de Dios y profetas permanece centrado en el incomprensible misterio del amor divino derramado en Jesucristo por el bien del mundo.”⁷⁷ Finalmente, los santos son *compañeros de memoria y esperanza*, pero no de una memoria nostálgica sino de una memoria crítica, de una memoria ‘peligrosa’ ligada a la pasión y resurrección de Jesús de Nazaret. “Como Dios se colocó del lado de la víctima de una ejecución injusta y no del lado de sus jueces, esta memoria trastoca la expectativa de que el poderoso siempre ganará. Dios se solidariza con los que sufren, galvanizando la esperanza de salvación.”⁷⁸ Las cinco dimensiones exploradas plasman vivamente el sentido y la intención de la mariología de Johnson, un discurso sobre María a partir de experiencias femeninas, particularmente de mujeres pobres que no quiere desarrollar una teología de la mujer o consolidar estereotipos contraproducentes, sino abrir “espacios para que la mujer reivindique su historia de fe concreta y una participación en plano de igualdad en la Iglesia.”⁷⁹

3. María, Madre de Dios y compañera en la esperanza

Las mariologías de Forte y de Johnson parecen ubicarse en extremos opuestos; mientras el teólogo italiano desarrolla una reflexión simbólico-narrativa y caracteriza a María como “mujer, icono del misterio”, la teóloga norteamericana quiere distanciarse de toda simbolización recuperando la realidad concreta de María como mujer de Nazaret. Mientras Forte estructura la reflexión en torno a las “condiciones” de María como Virgen, Madre y Esposa, Johnson pone bajo sospecha precisamente dichas categorías. ¿Hay que concluir que la de Forte es una típica mariología patriarcal? ¿Hay que considerar la propuesta de Johnson como imposible de injertar dentro de la larga y asentada reflexión oficial sobre María? ¿Hay intereses en común más allá de estas grandes diferencias? ¿Qué elementos podemos recuperar de ambas elaboraciones para enriquecer y potenciar la fuerte tradición mariana de la piedad latinoamericana, que Johnson dice también valorar? Se trata de preguntas amplias y de respuestas inciertas. Intentaré

77. *Ibid.*, 362.

78. *Ibid.*, 364.

79. *Ibid.*, 365.

un balance provisional que permita establecer continuidades y discontinuidades, encuentros y diferencias que abran a su vez espacios nuevos de diálogo en orden a explorar posibles mestizajes insospechados.

Como se ha dicho, Forte realiza una recepción positiva de la crítica feminista liberadora, aunque quizás en una fase inicial y no en todos sus aspectos. Por ejemplo, en el ámbito de la hermenéutica bíblica no parece reconocer las sospechas lanzadas desde el feminismo, y trata de manera demasiada homogénea el dato bíblico. Ya en este primer paso se produce una división de aguas en el tratamiento de cada uno de los autores; por su parte, Johnson no da lugar al texto paulino más primitivo que hace referencia veladamente a María (Gál 4,4-5).⁸⁰ Sin embargo, la teóloga norteamericana inserta de manera explícita y sugerente a María en la comunidad de los discípulos, en vínculo estrecho con las demás mujeres y en especial de María Magdalena; en cambio Forte, cae bajo la común crítica feminista de aislar a María, en especial respecto de las demás mujeres de la comunidad primitiva.

Forte ha transitado el difícil camino de recrear la comprensión e interpretación del dogma, resaltando la importancia del primer milenio en la inteligencia cristológica y del segundo milenio en la profundización antropológica. Es cierto que en la propuesta de Forte hay una tendencia hacia el maximalismo tan criticado por Johnson, pero la tendencia de ésta al minimalismo plantea también sus interrogantes. En este sentido, acertadamente concluye su presentación de la obra mariológica de Johnson, la teóloga argentina María Josefina Llach:

“En la tarea emprendida, ha resaltado más la de-construcción que la re-construcción de la figura de la Madre de Jesús, lo que oscurece la comprensión de su identidad y misión dentro de la comunidad de la Iglesia y de la humanidad; la imposición neumatológica de Johnson podría prolongarse y profundizarse también con una reflexión cristológica y trinitaria.”⁸¹

Forte ha encumbrado, desde la polivalencia del icono que remite a la historia concreta de María, pero también a su significado simbólico, a la mariología a un lugar extraordinario dentro de la *complexio catholica* que es

80. Como lo muestra V. Azcuy, y coincidiendo a su vez con ella, Mercedes Navarro da importancia capital a este pasaje: cf. V. AZCUY, “Reencontrar a María como modelo. Interpelación feminista a la mariología actual”, *Proyecto* 39 (2001) 163-185, 178-180.

81. V. AZCUY - G. M. DI RENZO - C. A. LÉRTORA MENDOZA (COORD.), *Diccionario de Obras de Autoras: en América latina, el caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires, San Pablo, 2007, 145.

su *Simbolica ecclesiale*. Al caracterizar a la mujer María como icono del misterio, concentrando en ella la acción salvífica de la Trinidad toda, ha puesto a la mujer en un vínculo estrecho y fundamental con el misterio divino. María no es solamente la mujer del silencio; su mariología profética articula convenientemente el *Fiat* y el *Magnificat*. María es icono del misterio no por vía de la ética, sino más bien por el camino de la estética y del resplandor de la verdad. Al desplegar el significado antropológico de Virgen, Madre y Esposa lo femenino queda caracterizado como “acogida fecunda”, “gratuidad radiante” y “reciprocidad y anticipación”. Aunque la teología feminista podría levantar sospechas sobre el mismo hecho de establecer notas para lo femenino, también es cierto que estas notas no reflejan las tradicionales caracterizaciones de pasividad, dulzura y maternidad. En cambio, al desplegar el significado teológico María aparece como icono del Hijo, del Padre y del Espíritu, en ella se concentra la potencia capaz de representar el misterio divino en su carácter trinitario ¿no estaría a “gusto” una teología feminista con esta propuesta teológica?, ¿se ha producido, de una manera por cierto original y parcial, el esperado desplazamiento que Johnson anhelaba de los cinco elementos marianos a su fuente trinitaria? Por otra parte, quizás sintonice menos con el programa de Johnson una cierta idealización de María que va inevitablemente ligada a toda simbolización; en este punto, pienso que se puede asumir la crítica feminista y mantener más viva la polaridad entre la mujer concreta de Nazaret y el símbolo que ella representa.

Finalmente, coincido con Virginia R. Azcuy en que “la fase de la polémica va cediendo el paso a una etapa de confrontación y reflexión más fructífera”.⁸² Superando recelos y evitando una simbolización que haga de María un ser extraño y lejano, pienso que sería fructífero para nuestro contexto latinoamericano, pensar a María como *Madre de Dios y compañera en la esperanza*. La condición de Madre de Dios, liberada de los riesgos que puede tener dentro de una mariología patriarcal,⁸³ constituye una prerrogativa de María que no necesariamente la aleja de las mujeres concretas. Especialmente, si a ese título único se lo reconoce en relación a la historia de María de Nazaret, y a la esperanza que ella suscita y alienta en las mujeres de nuestro continente.

GUILLERMO ROSOLINO

20.05.08/10.06.08

82. AZCUY, “Reencontrar a María como modelo”, 175.

83. NAVARRO PUERTO

OSVALDO D. SANTAGADA

UNA PLEGARIA EUCARÍSTICA SIN LAS PALABRAS DE LA INSTITUCIÓN

RESUMEN

Mediante una presentación histórica, el autor muestra la evolución que se ha dado de la atención centrada en la “fórmula de administración” a la Plegaria de Bendición en la celebración de los sacramentos. Se hace referencia, en particular, a la importancia de la Plegaria de la Anámnesis y Epiclesis. Finalmente, se explica un cambio del magisterio en la teología sacramental de la escolástica: una Plegaria eucarística sin las palabras de la Institución; se enumeran los elementos del reconocimiento de esta Plegaria. Desde el Concilio Vaticano II ya no se habla de “materia” y “forma”, sino de elementos principales de la celebración sacramental.

Palabras clave: Plegaria Eucarística, Anámnesis, Epiclesis, sacramentos.

ABSTRACT

In a historical presentation the author shows the change of attention placed in the “form of administration” to the Prayer of Benediction in the celebration of the sacraments. Reference is made in particular to the importance of the Prayer of the Anamnesis and Epiclesis. Finally the magisterial change in regard to the Escholastic in the theology of the sacraments is explained: a eucharistic Prayer without the words of the Institution; and the elements to recognize this Prayer are numbered. Since the II Vatican Council there is no mention of “matter” and “form” but of the main elements of the sacramental celebration.

Key Words: Eucharistic Prayer, Anamnesis, Epiclesis, sacraments.