

MARÍA, SÍMBOLO DE LIBERACIÓN

Una nueva mirada a la María histórica y a los textos y dogmas marianos

La imagen tradicional de María suscita en muchas intelectuales, entre ellas también teólogas de diversas iglesias cristianas, reacciones encontradas. Para unas esta imagen perpetúa “el control social patriarcal y la opresión de las mujeres”, para otras hay posibilidad de una nueva relectura que lleve a una mejor comprensión del auténtico rol liberador de María. El autor recoge en este artículo estas aportaciones, y muestra cómo se va construyendo una nueva imagen de María que emerge del diálogo entre el movimiento feminista y la teología.

Mary, a Símbol of Liberation. A New Look at “Historical” Mary, Marian Texts and Dogmas, VJTR 73 (2009) 5-25.

Tanto en el NT como en los escritos de los Padres de la Iglesia las referencias a María son más bien escasas. Fue después de la proclamación del dogma de María como *Theotokos*, cuando la devoción floreció y alcanzó su punto más álgido en la iglesia católico-romana durante el “siglo mariano” (1850-1950). El Concilio Vaticano II fue crítico con las exageraciones y posibles supersticiones de estas devociones y de hecho decidió incluir la doctrina mariana dentro de la Constitución dogmática sobre la Iglesia. Esto tuvo como resultado que en la década post-conciliar (1964-1974) escaseara la literatura teológica sobre María, y se redujera de manera notable su devoción popular. Sin embargo, en las últimas décadas María ha vuelto a ser de nuevo centro

de interés, a partir del intento de teólogas feministas y de la liberación por conseguir recuperar el “verdadero” significado de su figura. Aunque algunas feministas la rechacen como modelo para las mujeres de hoy, muchas otras ven en María un símbolo de liberación y un modelo de emancipación. Intentaremos aquí describir en que términos se lleva a cabo esta nueva interpretación.

Imagen de María en la tradición

Ninguna mujer ha tenido más influencia en la historia humana que María, la mujer de Nazaret. Sin embargo, es una lástima que la jerarquía la haya utilizado co-

mo arma para hacer aún mas vulnerable la vida de las mujeres. Un patrón hecho de obediencia, sumisión e inocencia ha sido recogido por una imaginería tradicional, obra de manos masculinas. Como Karl Rahner ha observado certamente, las imágenes de María a través de los siglos han reflejado no sólo lo que los hombres piensan de María, sino lo que los hombres piensan de las mujeres. Hay siempre un marco histórico, un conjunto de valores sociales y una lógica teológica detrás de esas imágenes. La masculina y conservadora jerarquía del catolicismo romano se empeña así en mantener esta imaginería tradicional que perpetúa “el control social patriarcal y la opresión de las mujeres”. La elevada posición de María no sólo dentro de la doctrina católica y las encíclicas, sino también en la teología y en las prácticas devocionales, se sustenta en su humildad a los ojos de Dios y en su ausencia de sexualidad, pero todo esto sin tener en cuenta la perspectiva de las mujeres.

Efectos de esta imagen

En 1968, citando a Simone de Beauvoir, Mary Daly observó que la identificación de las mujeres con María como la “Virgen Madre de Dios” tenía “efectos devastadores”. Daly denunciaba que la elevada posición que se ha dado a María dentro de la doctrina católica no ha ayudado en nada a me-

jorar la percepción sobre las mujeres. En su opinión ha sido utilizada como una manera de mantenerlas en su lugar subordinado, ya que con toda su gloria, María se muestra siempre obediente, sumisa, paciente y sufriendo, alguien que puede interceder pero no decidir, en definitiva, el ideal de ama de casa. Por su parte, William Christian, Guy Swanson y Ena Campbell ven a María como la clave para internalizar el control social en sociedades amenazadas por el desorden. Allá donde las mujeres buscaban la independencia religiosa a través de las divinidades, la libertad sexual, o la libertad política, María ha sido la figura utilizada para frenar esta tendencia. Kari Børresen, investigadora noruega, señala, en la misma línea, que María encarna la conexión esencial entre la feminidad y la subordinación forjada por la mentalidad patriarcal. Han sido los hombres los que han descrito las cualidades femeninas de las mujeres de manera que aquellas que inclinan la cabeza ante el ideal construido por el hombre son tenidas por verdaderos símbolos de María. En cambio, aquellas que han actuado de forma audaz han sido con frecuencia calificadas de “poco femeninas”.

La observación del teólogo católico John McKenzie puede ser un buen resumen de todas estas críticas: “La fe en María de la devoción cristiana tradicional es una fe en algo que no es verdadero”.

LA MARÍA “HISTÓRICA”

Una mujer judía pobre

Las teólogas feministas y de la liberación han hecho notar que la tradicional imagen de María es contraria a la María “histórica” que encontramos en el NT. Ciertamente lo que el NT cuenta de María es “aterradoramente breve”. Los teólogos creen que atender sólo al NT es insuficiente para acercarse a María, y que hemos de verla en el contexto socio-político y cultural de su tiempo. Investigaciones recientes la perfilan como una mujer judía pobre de una aldea agrícola de Galilea, perteneciente a la clase de los artesanos, políticamente marginada. Desde pequeña fue testigo de la violencia y la destrucción causadas por los romanos en las postrimerías del gobierno de Herodes el Grande; ya de adulta, pudo ver la construcción y el crecimiento de grandes ciudades romanas cerca de su aldea; hacia el final de su vida, sufrió la ejecución de su hijo. Por tanto, María “no era ajena ni a la violencia ni a la dislocación social” (Merle Salazar). Elizabeth A. Johnson, que cuestiona las representaciones “puramente” simbólicas de María puesto que ocultan su identidad histórica, y aunque admite que un informe histórico sobre María es casi imposible, se atreve a resumir aquello que sobre ella se podría decir: “Lo que los investigadores han encontrado es una mujer judía del siglo I, probablemente analfabeta, viviendo en una aldea

rural. Una mujer cuya fe estaba construida alrededor de la promesa de las escrituras hebreas y cuya espiritualidad se centraba en los deberes religiosos hogareños, como, por ejemplo, encender las velas del Sabbath. Esposa de José y madre de Jesús, estuvo a cargo de una casa compuesta al menos por seis hijos: Santiago, José, Judas, Simón y al menos dos chicas, citados como hermanos y hermanas de Jesús (Mc 6, 3). Cuál es el origen de estos hermanos y hermanas de Jesús es materia de debate, pero a menos que uno se empeñe en sostener que se trasladaron a la casa de María ya de adultos, cabe pensar que estuvieron a su cuidado desde niños. Ella no entendió al principio cuál era la misión de su primogénito, pero después de la tragedia de su ejecución, se convirtió en un miembro del círculo de discípulos que creyeron en él. Elementos de este retrato histórico dibujan a Miriam (María de Nazaret) como una mujer de fe, poco convencional, un escándalo, un miembro de los ‘*anawim*’, una discípula fiel”.

Una mujer fuerte

Tissa Balasuriya afirma que es una lástima que la tradición teológica no haya prestado ninguna atención a las experiencias básicas que María vivió y que han sido narradas en los relatos del nacimiento

to. Si miramos los relatos de la infancia (la encarnación, la visitación, la natividad, la presentación, la huida y el exilio en Egipto), es fácil ver en María a una mujer pobre y valiente. En las últimas etapas de su embarazo se atrevió con un largo viaje de ciento cuarenta y cuatro kilómetros de Nazaret de Galilea hasta Belén de Judea. Esto sugiere que María era físicamente una mujer fuerte, con un gran poder de resistencia, muy diferente de la gentil *Madonna* de la tradición. Los evangelios también la retratan sien-

do rechazada por los ricos, sin un lugar decente donde dar a luz. Su sufrimiento, su angustia durante el parto y el rechazo de la sociedad han sido totalmente olvidados por la tradición. Resumiendo, a la luz de los evangelios y de la situación de la Palestina de aquel tiempo, nos encontramos ante una mujer que sufrió como muchas otras mujeres las dificultades de la época que le tocó vivir. El verdadero retrato “histórico” de María sirve, ciertamente, como modelo de emancipación para las mujeres de hoy.

RE-IMAGINAR A MARÍA

Una tarea urgente

Desafiando los tradicionales símbolos marianos, muchas feministas se han sentido llamadas a reimaginar a María. Reinterpretando los textos marianos del NT y los dogmas posteriores, han rescatado a María como símbolo de liberación y esperanza. En una conferencia en Singapur el 1987, las teólogas feministas del Tercer Mundo afirmaron que María es “la madre de *todas* y de *todas* las tradiciones cristianas, de ahí que redefinirla sea tarea común de las mujeres de todas las tradiciones. En las tradiciones católica y protestante, las mujeres han sido, y siguen siendo, oprimidas. En la iglesia católica, la exaltación de María ha sido usada para reforzar la opresión de las mujeres (en concreto, la iglesia patriarcal ha formulado ma-

riologías negativas con el fin de subordinar a las mujeres), mientras en las iglesias protestantes el rechazo de María ha oprimido a las mujeres (en concreto, la eliminación de María ha dejado a las mujeres sin modelo de mujer liberada). Resulta entonces urgente que todas las mujeres cristianas nos pongamos manos a la obra”.

También hablaban de una doble tarea de una teología feminista: 1) Denunciar (y liberarnos de) los efectos destructivos de dos mil años de interpretación masculina de María. 2) Volver a las escrituras a partir de nuestros propios contextos culturales, para redescubrir la María que es liberada y liberadora. En este sentido, Karl Rahner, ante el declive de la devoción mariana después del Vaticano II, afirmó que las mujeres teólogas deberían seguir luchando por

una renovada teología sobre María, pues en la tradición previa la voz de las mujeres había brillado por su ausencia.

No hay consenso

La crítica a la mariología tradicional hecha por las teólogas feministas empezó con el libro de Mary Daly, *Beyond God the Father* (Más allá de Dios el Padre, 1973). No obstante, no hay un consenso entre las feministas en sus actitudes hacia María ya que éstas se mueven entre una excesiva adulación, una simple negligencia o un rechazo absoluto. Influidas por sus propias preocupaciones subjetivas, miran a María de maneras muy diferentes. Algunas la ven como víctima de una violación, ya sea divina o humana; otras, como una imagen del Israel liberado, el heraldo de una revolución donde los poderosos serán humillados; otras, como la primera entre los discípulos de Jesús; y finalmente, otras, sobre todo las teólogas feministas del Tercer Mundo, como un símbolo de liberación, alguien que apoya de manera subversiva la acción de las mujeres en contra de la hegemonía cultural impuesta.

Rechazo de María como modelo para la mujer

Para las teólogas que rechazan totalmente a María como modelo

para las mujeres, tiene muy poco sentido la tarea de re-imaginarla. Mary Daly, por ejemplo, ve en las diferentes imagerías religiosas asociadas con María “construcciones sociales” que reflejan los valores y los deseos de los grupos dominantes en una realidad histórica determinada. Para ella María sería, en cambio, una diosa hogareña, un remanente de la antigua imagen de la Diosa Madre, encadenada y subordinada por la cristiandad a permanecer en un segundo plano como Madre de Dios. Por lo tanto, su afirmación básica es que María debe ser separada de su relación con la persona de Cristo, es decir, necesitamos establecer un *status* independiente de la persona de María. La teóloga católica noruega Kari E. Børresen afirma que la devoción a María es solamente una reacción a la imagen masculina de Dios y que su figura está montada sobre una tipología androcéntrica. De ahí que su figura no sea esencial. Mary Warner realiza un análisis de cómo la piedad mariana fue desarrollada en la iglesia institucional para formular una interpretación restrictiva de la feminidad. Denuncia a María como un mito y afirma que el código moral que ella representa no tiene hoy ninguna relevancia. Finalmente, entre este grupo de teólogas, Elisabeth Moltmann-Wendel reivindica a María Magdalena como el modelo para las mujeres de hoy, ya que lucha por una mayor independencia que María de Nazaret. En todo caso, no estamos de acuerdo con la posición de este grupo

de feministas. Seguimos creyendo que María puede ser útil como instrumento de la liberación de la mujer.

Desafiar la imagería mariana existente

Hay otras teólogas feministas que admiten que María ha sido usada como un instrumento de subyugación de sus hermanas. Sin embargo, todavía creen que tienen la obligación moral de desafiar en nombre de las mujeres la imagería mariana existente. Sostienen que la biblia es significativa y que la cristiandad, redimida de su sesgo androcéntrico, podría contribuir de manera positiva a una auténtica feminidad. Elizabeth Johnson, por ejemplo, presenta la imagen de María desde una perspectiva de liberación y la sitúa como una más en la comunión de los santos, especialmente en el círculo de mujeres santas que incluye a María Magdalena y a generaciones de santas mujeres anónimas cuyo temperamento audaz, tocado por la gracia del Espíritu, creó y legó calidez, belleza, destreza, arte, justicia, intuición y bondad al mundo, y cuyo dolor y sufrimiento, a pesar de dejar espantosos recuerdos, han despertado una inquebrantable voluntad de resistencia. Representando a María en la comunión de los santos como “una amiga de Dios y una profetisa”, y tomando prestado el lenguaje del libro de la Sabiduría 7, 27, Johnson desarrolla su

teología de la gracia. Habla del don de la gracia de Dios como resultado de la íntima amistad de María con Dios. Este don divino de la amistad íntima con Dios la hacía proclamarse y actuar contra las injusticias que la rodeaban, en lo que podría ser visto como un acto profético. Por lo tanto, Johnson concluye, “su vida puede enseñar, inspirar, y animar la vida del Pueblo de Dios hoy, llamado a desafiar, protestar, y resistir de manera activa frente a la maldad que bloquea la venida del Reino de Dios”. Así en su opinión “una renovada tradición mariana sólo será creíble en una iglesia que reconozca y encarne en la teoría y en la práctica todas las dimensiones de la dignidad de las mujeres.”

Liberar a María

La teóloga católica holandesa, Catherina Halkes reconoce que de joven rechazó “la casta y humilde virgen” de su infancia, pero en el curso de su vida empezó de nuevo a relacionarse con ella debido a un profundo sentido de solidaridad y de fraternidad que se despertó al considerar a María como la “primera entre los creyentes” y como “una hermana más que una madre”. Según Halkes así como las mujeres necesitan ser liberadas de las imágenes restrictivas de María, también María necesita ser liberada. Cualquier acentuación de la masculinidad de Jesús y de la feminidad de María debe ser recha-

zada, por ser fruto de una imposición de la jerarquía sacerdotal masculina, que sólo conduce a la opresión de las mujeres. Esta diferenciación entre la feminidad de María (humildad, receptividad) y la masculinidad de Jesús es aún mantenida en muchos círculos teológicos, por lo que se hace necesario analizar y desenmascarar todas aquellas imágenes que van contra las mujeres. Por ejemplo, la adoración ritual de María en la iglesia católica es expresada como “hija del Padre, madre de Jesús, esposa del Espíritu”. Su valor se reduce, pues, a la relación con un hombre ya sea como hija, como madre o como esposa. Algo parecido ocurre con las tipologías de Dios e Israel, o de Cristo y la iglesia. En esta clase de tipologías María se convierte sólo en un personaje secundario, que remite al hombre emprendedor y líder. Si María -afirma Halkes- sólo es vista como alguien que apunta hacia Cristo, no puede ser inspiradora para las mujeres. Halkes propone una nueva aproximación a María desde la perspectiva feminista que preste más atención a las experiencias de las mujeres.

¿Es María un símbolo de liberación o es un instrumento del poder masculino? Esta es la cuestión básica que Rosemary Radford Ruether formula una y otra vez. Según ella, la mariología desarrollada en la historia ha promovido una receptividad pasiva en las mujeres. Para ella la mariología no puede ser un símbolo de liberación para

las mujeres mientras siga considerando la feminidad como algo complementario e inferior a la dominación masculina. La mariología sólo será símbolo de liberación cuando sea vista como símbolo radical de nueva humanidad liberada de las relaciones jerárquicas de poder, incluido el de Dios y el de la humanidad.

Además de las feministas hasta aquí citadas, hay también muchas otras que también perciben a María como un símbolo para las mujeres, promotora de cambio social, y alguien que está al lado de los pobres. En este sentido, Elaine Storkey, una feminista metodista inglesa, reflexiona de la siguiente manera sobre la figura de María en la biblia: “Una teología de María basada en textos bíblicos da mucha más libertad que aquella basada en la ideologización que de su figura ha hecho la iglesia... Se nos dice de qué modo Cristo estaba ligado a ella; leemos cómo Jesús afirma que la quiere y la escucha hasta llegar a aceptar una vez su petición y haciendo un milagro. La preocupación por María ocupa sus pensamientos en el momento de morir en la cruz. Y vemos también a María entre el primer grupo de testigos, todas mujeres, a las que se les da la Buena Nueva de la Resurrección (...). Lo que vemos en la relación entre Cristo y María es algo de la dignidad, el amor y la confianza que Cristo ofrece a todas las mujeres”.

María se siente liberada: liberada de los temores y dudas, de su

sensación de debilidad e incapacidad; liberada de aquello que se enseña a una mujer... Ella experimenta lo que de hecho significa ser

potenciada por el Espíritu y cómo ese poder puede revertir sobre toda la humanidad.

RELEER LOS TEXTOS MARIANOS

El dualismo de la Nueva Eva

Las teólogas feministas y de la liberación que creen firmemente que María puede ser un modelo para la liberación de las mujeres, han realizado también una tarea importante de reinterpretación de muchos pasajes de la escritura. En la biblia no hay referencia directa al nombre de María como la Nueva Eva. No obstante, algunos pasajes (Gn 3: 1-7, 3:15; Lc 1:28-38; Ap. 12:1-6) han contribuido a considerar a María como esta Nueva Eva y a construir una contraposición tipológica entre Eva y María. Aunque los investigadores bíblicos modernos rechacen esta conexión, el dualismo Eva/María se ha dado por hecho en la teología católica y ha sido usado por el sistema patriarcal para subordinar a las mujeres. Para muchas feministas esta manera de presentar a María como la Nueva Eva se hace a expensas de considerar a la primera Eva y a todas sus hijas como fuente de mal: tentadoras, seductoras, herederas consecuentes de su madre común. En cambio, la bondad de María es presentada de forma tan absoluta que ninguna mujer puede alcanzarla, de ahí que se abra un abismo entre la proclamación de la persona-

lidad plena para la mujer (asociada por la tradición con la Nueva Eva-María) y la práctica arraigada de asociar a las mujeres con la “vieja Eva”. Este dualismo tan deshumanizador para las mujeres ha llegado hasta nuestros días.

El *fiat*

En lugar de interpretar el *fiat* de María como sumisión a una divinidad masculina, muchas feministas han querido ver en este hecho la elección libre de María. Estas teólogas interpretan el “hágase en mí según tu palabra” en consonancia con las palabras de Jesús en el huerto de Getsemaní: palabras de fidelidad a Dios. Por lo tanto, María no era una chica tímida expresando débilmente un “sí” a Dios todopoderoso. Su “sí” fue fruto de la reflexionada y libre decisión de una joven mujer capaz de responder a una llamada muy especial. Tissa Balasuriya sugiere que cuando María pronunció el *fiat* para ser madre virgen, era consciente de cómo aquello podía ser acogido por su sociedad y la pena de muerte que la ley estipulaba para los casos de adulterio. Resumiendo, el *fiat* de María en la anun-

ciación debería ser entendido, según estas interpretaciones, más que como un acto de sumisión como la valiente y positiva aceptación de una llamada.

El *Magnificat*

Las actuales teólogas feministas y de la liberación consideran el canto del *Magnificat* de María como una canción de liberación: la canción de una mujer embarazada, que fue el preludio del mensaje de Jesús. De acuerdo con Sally Cunneen, la inclusión del *Magnificat* en el evangelio de Lucas ayuda al lector a ver a Jesús como el hijo de María, en su dedicación a una tradición judía de justicia y profecía. En su defensa de los pobres, que molestaba tanto a los gobernantes romanos como a los sumos sacerdotes, Jesús reflejaba la fidelidad de su madre. Beatriz Arellano, en relación con el *Magnificat*, afirma: “la contemplamos como a la nueva mujer, la mujer liberada, profeta del Dios de los pobres, que cantó anticipadamente las hazañas liberadoras de Dios a favor de ellos, y que entregó su vientre y toda su vida a la realización del plan liberador de Dios en la historia”. En una línea parecida, la declaración final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se celebró en Puebla el año 1979, declaró: el *Magnificat* es espejo del alma de María. En ese poema logra su culminación la espiritualidad de los

pobres de Yahvé y el profetismo de la Antigua Alianza. Es el cántico que anuncia el nuevo Evangelio de Cristo; es el preludio del Sermón de la Montaña. Allí María se nos manifiesta vacía de sí misma y poniendo toda su confianza en la misericordia del Padre. En el *Magnificat* se manifiesta como modelo «para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctimas de la “alienación”, como hoy se dice, sino que proclaman con ella que Dios “ensalza a los humildes” y, si es el caso, “derriba a los potentados de sus tronos”...»

Como afirma Balasuriya, es un himno tri-revolucionario: una revolución cultural, los corazones orgullosos y altivos serán rechazados a favor de los pobres; una revolución política, el poder que pasa de las élites a la gente común; una revolución económica, desde el monopolio de recursos de los ricos al alimento para los hambrientos. Por si solo el *Magnificat* obliga, pues, a una reinterpretación de la imagen tradicional de María: no sólo consuelo de los turbados, sino también molestia para los acomodados.

Discípula fiel

Finalmente, Mary Jo Weaver mira a María como la única que rompe todas las barreras culturales de su tiempo y se atreve a ser una discípula; alguien que experimentó en ella el poder transformador

de Jesús de tal manera que la convirtió en la más fiel de sus discípulos. Cuando Jesús afirma en el Calvario: “Ahí tienes a tu madre”, reconoce en María el poder y la

habilidad de ser cabeza de familia para los discípulos. Desde aquí, y no desde otra visión, María puede tener un lugar especial como representación de la iglesia.

REINTERPRETACIÓN DE LOS DOGMAS MARIANOS

Asunta al cielo

Generalmente, la teología dogmática glorifica a María como la libre de pecado, la sin mancha, la virgen madre asunta al cielo y la ensalza como una persona particularmente privilegiada. Estas imágenes entendidas de manera cerrada, absoluta y literal no permiten ninguna actualización. Sin embargo, las teólogas feministas y de la liberación han querido explorar el significado oculto en estas doctrinas marianas. Para Johnson, muchas de las declaraciones doctrinales sobre María deberían ser entendidas como declaraciones simbólicas que se refieren también a la iglesia, es decir, que el discurso sobre María es al final el discurso sobre nosotros mismos “los cristianos”. Por ejemplo, el dogma de la ascensión de María remite a la salvación prometida a todos los pueblos, un acontecimiento futuro en el cual Dios nos llevará a todos, en cuerpo y alma.

Madre de Dios

Mary Daly no discute el título

de María “Madre de Dios”, porque “ser una madre” apunta siempre a la relación inherente que una madre tiene con su hijo. El problema aparece cuando al señalar a María como “madre” de Dios, la iglesia patriarcal ha querido fijar para las mujeres un determinado modelo de maternidad. La maternidad de María afecta también a los hombres que deberían compartir de algún modo esta maternidad.

Virgen

Aunque algunas feministas son críticas con la doctrina de la virginidad de María, ya que ha sido usada en la iglesia para subordinar a las mujeres, son muchas las que hablan de ello en términos de poder y de autonomía frente a los hombres. Marianne Katoppo no ve la virginidad en términos de realidad biológica. Para ella la virginidad de María significa que ella es un ser humano liberado que —sin estar sujeto a otro ser humano— es libre de servir a Dios. En su interpretación, por tanto, virgen significa en primer lugar no “una mujer que se abstiene de relaciones sexuales” sino una mujer que no se conforma

con una vida orientada solamente a ser “hija/esposa/madre” de los hombres. Otra teóloga, Luise Schottroff constata que los textos evangélicos no presentan la virginidad de María como un tipo de pureza en contraste con la impureza de la sexualidad. El problema es liberar esos textos de una arraigada tradición de la iglesia que ha tendido a desvalorizar la sexualidad sobre todo en un sentido contrario a las mujeres. De hecho la palabra “virgen” aparece dos veces en Lucas 1,27. Lo que el ángel anuncia es el nacimiento de un niño sin padre “carnal”. Lo que el milagro acentúa es un niño no procreado y, por tanto, la virginidad de María no tiene por qué ser vista como contraria a las mujeres. Es más, la virginidad puede ser enten-

dida como una clara indicación del final del orden patriarcal.

Inmaculada

Mary Daly dice que el dogma de la Inmaculada Concepción podría ser visto como una neutralización del mito de la mujer como Eva, la fuente maldita de pecado. Una re-interpretación de este dogma sugiere que María simboliza la naturaleza original, aquella que Dios bendijo y aprobó con las palabras “todo estaba muy bien”, antes de alienarse del Espíritu. María ejemplificaría pues el buen potencial primordial de la existencia creada y no deformada por el pecado.

CONCLUSIÓN

La imagen tradicional de María, tanto en las abstracciones teológicas como en la piedad, como alguien etéreo, remoto, silenciado, dócil, asexuado, sagrado y santificado, ha alejado a María de su feminidad y la ha mantenido apartada y ajena a la vida de las mujeres corrientes. De manera parecida la interpretación tradicional de María como la “Nueva Eva” y la interpretación del *fiat* de María han sido contraproducentes para las mujeres. Por tanto la tarea que tenemos ante nosotros es la de restaurar el verdadero retrato de la María “histórica” y revisar la ima-

gen que tenemos de ella como una semidiosa. Necesitamos ver a María como una mujer que experimentó sufrimientos, humillaciones y hostigamientos, como otras muchas mujeres de todos los tiempos; necesitamos verla como una mujer que desafió con valentía la opresión socio-cultural, política y económica de las estructuras de su tiempo. En este sentido, su unicidad o diferencia residiría en el hecho de ser una mujer/madre liberada capaz de motivar/instruir a su hijo en la tarea para la cual su Padre le había enviado. Por eso encontramos muchas similitudes en-

tre el *Magnificat* de María y la declaración de la misión de Jesús. Incluso dos mil años después, ella sigue siendo un poderoso símbolo de emancipación para la mujer de hoy. Muchas mujeres la miran como una hermana mayor, una íntima compañera y amiga en el constante esfuerzo por oponerse a

todos los males sociales. Muchas siguen sintiéndola a su lado en la lucha por la liberación. También nosotros creemos que el sentir a María, como “ser con nosotros” en nuestra lucha diaria, servirá a la causa de la emancipación de las mujeres de hoy.

Tradujo y condensó: SANTI TORRES

(Viene de la página 82)

Asociación de Teólogas Españolas y miembro de la Asociación Bíblica Española. Entre sus publicaciones: *Entre el silencio y la Esperanza*; *Profeta en tiempos difíciles*.

Travesa de Vista Alegre, 21, 1C; 15715 Santiago de Compostela (España)

VIDAL ESTÉVEZ, ENGRACIA. Licenciada en Historia y en Filología gallega. Diplomada en Teología y Pedagogía de la fe. Profesora de Bachillerato jubilada. Fundadora y secretaria de la revista *Encrucillada* de 1975 a 2008. Colabora en ésta y otras revistas. Entre sus publicaciones: *Por unha Igrexa tamén feminina* (2003); *A crise da conciencia relixiosa no mundo moderno* (1972).

Travesa de Vista Alegre, 21, 1C; 15715 Santiago de Compostela (España)